

# Remigiusz Król

---

## Święty Tomasz wobec sporu o osobę ludzką

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 15/1, 143-158

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ KRÓL

## ŚWIĘTY TOMASZ WOBEC SPORU O OSOBĘ LUDZKĄ

### I. POJĘCIE OSOBY LUDZKIEJ PRZED ŚWIĘTYM TOMASZEM

Jeśli spojrzeć na historię filozofii jednostki ludzkiej, począwszy od przedchrześcijańskich myślicieli, to kategoria osoby ludzkiej w zapisie życia ludzkiego pojawiła się stosunkowo późno. Utworzono ją dopiero w okresie wczesnej patrystyki, pod wpływem chrześcijańskiego doświadczenia jednostkowości egzystencji człowieka oraz jako termin pomocny w rozważaniach teologicznych. Pomimo świadomości religijno-teologicznej genezy interesującego mnie pojęcia należy jednak podkreślić, że zawiera ono również treści dające się odkryć na drodze filozoficznych dociekań i jako takie stale funkcjonuje w europejskich nurtach antropologii filozoficznej. W niniejszej refleksji spróbuję wejść w ten filozoficzny dyskurs na temat osoby, by wydobyć z niego ogólną koncepcję człowieka w tomizmie oraz usytuować ją na tle sporów historycznych.

Rozpocznę swoje rozważania od znanej w polskiej nauce postaci ojca Jacka Woronieckiego OP, który przyjmuje tomizm za kierunek nierozdzielnie związany z katolicyzmem we wszelkich dziedzinach, a w szczególności gdy idzie o koncepcję człowieka (bytu osobowego). Częstokroć dawał on wyraz całkowitej świadomości, że myśl Akwinaty, będąc trwałym dorobkiem intelektualno-duchowego rozwoju ludzkości, była rozmaicie interpretowana, rozumiana, jak też wykorzystywana. Co ważniejsze, tomizm przechodził zmienne koleje losu, nawet w łonie samego Kościoła katolickiego, formował się i krzepł w trakcie licznych dysput, polemik, czasami nieuzasadnionych ataków, by po kilku stuleciach uzyskać pełnoprawny status owej *philosophiae perennis*, logicznie zwartej (usankcjonowanej bullami papieskimi) oficjalnej nauki Kościoła katolickiego, ale zawsze przecież otwartej na problemy i idee danej współczesności.

Uniwersalistyczny system Akwinaty może być przedstawiony jako katedra gotycka – jak celnie ujął to Erwin Panofsky<sup>1</sup>: każda jej część znakomicie komponuje się, współgra i funkcjonuje z pozostałymi w ramach całości, która będąc punktem odniesienia, nadając sens i znaczenie poszczególnym komponentom, jest najważniejsza.

Jest faktem nie do zakwestionowania<sup>2</sup>, że to właśnie św. Tomasz wytyczył filozofii zachodnioeuropejskiej niespotykaną na owe czasy nową perspektywę, nowe spojrzenie na świat i człowieka. Doświadczenie – i co za tym idzie, afirmacja realnego istnienia – są traktowane jako dar udzielony przez Boga każdemu rozumnemu jestestwu. To poprzez odkryty, opisany i przeanalizowany w dziele Tomasza fakt rozdziału istoty od istnienia oraz poprzez uczynienie aktu istnienia gwarantem realności (bowiem to on określa ową *essentiae*, względem której jest transcendentny) nieodmiennie dochodzi – twierdzi św. Tomasz – do spotkania nie z fikcyjnymi twórcami wyobraźni i fantazji – ale z konkretnymi bytami. Są one, co prawda, dane i ujmowane w nieograniczonych modyfikacjach substancjalnych i przypadłościowych, lecz spaja je wszystkie akt istnienia. Dlatego też jedność bytu łączy ze sobą różnorodne elementy, składowe rzeczywistości dzięki jednemu aktowi istnienia (bytu). Wiemy również, że według nauk Tomaszowych wszystko, cokolwiek istnieje (albo: każdy byt – oprócz Stwórcy), posiada charakter złożony (z istoty oraz z istnienia, materii i formy) – bowiem nie ma rzeczy samych w sobie<sup>3</sup>. Ta opcja filozoficznego realizmu wywrze niewątpliwą wpływ na to wszystko, co Akwinata powie o człowieku. Interesującym mnie motywem w tej materii jest na pierwszym miejscu powiązanie ontologii bytu ludzkiego z teleologią i aksjologią. Woroniecki niemal dosłownie przejmując zrzęb koncepcji Tomaszowych, ale będąc myślicielem krytycznym i w dużej mierze samodzielnym, nadaje swoiste piętno aprobowanym i wykorzystywanym przez siebie teoriom. Co więcej, modelu człowieka, złożenia substancjalnego, należy (co zresztą dotyczy innych aspektów myśli Woronieckiego) poszukiwać na planie pozytywnym i negatywnym, tj. w rekonstrukcji wychodzącej z przesłanek tomistycznych, jak również w dyskusji z niepokojącymi autora *Katolickiej etyki wychowawczej* modelami: odrzucanego redukcjonizmu freudowskiego i nie w pełni uznawanego obrazu jednostki w dziele Dostojewskiego<sup>4</sup>.

Przystąpię zatem do przedstawienia zarysu koncepcji bytu człowieka, istnienia szczególnego na gruncie tomizmu, w ujęciu Woronieckiego. Historycznie rzecz ujmując, tak jak na gruncie metafizyki (teologii naturalnej), tak i w ściśle sprzęc-

<sup>1</sup> Por. E. Panofsky, *Studia z historii sztuki*, w: *Tomizm a gotyk*, Warszawa 1959.

<sup>2</sup> Por. É. Gilson, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza*, Warszawa 1997; oraz: *Tomizm. Wprowadzenie do nauki św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.

<sup>3</sup> Por. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 68.

<sup>4</sup> Por. J. Woroniecki, *Twórczość F. Dostojewskiego*, Lublin 1936 (mps, archiwum).

zonej z nią antropologii doktryna Akwinaty jest – zdaniem tego filozofa – czymś prawdziwie przełomowym i nowatorskim, tj. przekracza<sup>5</sup> poglądy poprzedników, koryguje ich przekłamania i pomyłki. Tak więc – podkreśla Woroniecki – nie do przyjęcia będzie dla Akwinaty propozycja ujęcia bytu ludzkiego w kategoriach samej materii – materializmu ujmującego człowieka i próbującego go opisywać i zrozumieć wyłącznie w kategoriach cielesności<sup>6</sup>. Podobnie Akwinata odrzuca pogląd przeciwny: skrajny spirytualizm, mający długą i bogatą tradycję wywodzącą się od Platona, poprzez ruch neoplatoński i św. Augustyna. Skrótowo rzecz ujmując, jeśli dla materialistów człowiek był jedynie owym *hyle*, to dla spirytualistów jedynie *psyche* lub duchem. Sama cielesność została uznana za przypadek, a – jak głosił Orygenes – fakt „zamieszkiwania” duszy w ciele traktowano jako karę za popełnione grzechy. Innymi słowy, dusza, *resp.* duch, była skazanym za grzech pierworodny aniołem „osaczonym i zniewolonym” przez element materialny. Historycznie najbliższymi poglądami poddanymi krytyce i odrzuconymi przez św. Tomasza stały się antropologiczne koncepcje filozofów arabskich oraz Jana Szkota Eriugeny. Ten ostatni uznał samą materię za zło (a więc tym samym ciało człowieka za element godny potępienia i odrzucenia). Co więcej, akt stworzenia Ewy zainicjował – o ile można użyć tego słowa – wielość i mnogość bytów, która jest blisko skorelowana z materialnością ujmowaną jako skutek grzechu. Stan ten ulegnie przemianie w oczekiwanym przez chrześcijan momencie *apostasis*, tj. w chwili powrotu wielości rzeczy do wyjściowej prajedni. Równie niebezpiecznym poglądem było stanowisko Averroesa (Ibn Raszda) odnośnie do statusu metafizycznego człowieka. Ten arabski filozof (nawiasem mówiąc, wytrawny komentator dzieł Arystotelesa) uznał byt ludzki za twór całkowicie śmiertelny. Należy to rozumieć w ten sposób, że Averroes zupełnie bezpodstawnie wprowadził podział na to, co jednostkowe, i to, co ogólne, w odniesieniu do człowieka. I tak, uznając jednostkę za śmiertelną, przyznał ludzkości (*genus*) nieśmiertelność. Należało to rozumieć w ten sposób, że konkretny byt ludzki jest śmiertelny, ale po śmierci ma trwać jako gatunek, bowiem to tylko poszczególni ludzie (również ich intelekty) są śmiertelni. Akwinata zdecydowanie odrzucił ów pogląd jako przede wszystkim niezgodny ze świadectwem Objawienia (wiary), jak również z doświadczeniem filozoficznym. Należy bowiem od razu zaznaczyć, że św. Tomasz podchodzi do problemu człowieka (bytu ludzkiego), rozpoczynając od sfery konkretnej (doświadczalnej) rzeczywistości. Nie „dedukuje”<sup>7</sup>, lecz opisuje fakt istnienia człowieka. Ten metodologiczny zabieg stawia sobie za naczelną cel wy-

<sup>5</sup> Por. tenże, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 15.

<sup>6</sup> Por. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, Poznań, 1985, s. 324, 327nn.

<sup>7</sup> Por. J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1958, s. 45nn.

eksponowanie nie tylko własnego stanowiska antropologicznego, ale odniesienie go do koncepcji zwolenników Averroesa, rozpowszechnianych i zyskujących posłuch w ówczesnym środowisku uniwersyteckim, a tym samym niebezpiecznych<sup>8</sup>. Innymi słowy, Akwinata pragnie nie tyle zwalczać fałszywe poglądy i koncepcje, ale przede wszystkim znaleźć prawdziwą, choć trudną i mozolną drogę prowadzącą do autentycznej wykładni antropologicznej człowieka jako bytu wśród innych bytów i stworzeń wszechświata. Dlatego też każdy bez wyjątku badacz myśli tomistycznej musi mieć na uwadze fakt, że człowiek, stworzenie Boga, według Tomasza zajmuje ściśle określone miejsce w logicznym i zhierarchizowanym układzie uwzględniającym stopień doskonałości oraz bliskości do swego Stwórcy<sup>9</sup>. Poświęcę zatem temu zagadnieniu nieco uwagi, lecz zanim przystąpię do szczegółowych analiz, zwrócę uwagę – co zresztą podkreśla Woroniecki – że Akwinata znał i cenił koncepcję osoby przedstawioną przez Boecjusza. Przedstawię ją zatem w ramach wprowadzenia. Boecjusz swoją koncepcję osoby wypracował w związku z koniecznością przemyślenia zagadnień ściśle teologicznych, a nie filozoficznych, przede wszystkim zaś problemu natury Chrystusa. W jego czasach kwestia ta, mimo że oficjalnie już rozstrzygnięta, wciąż stanowiła przedmiot licznych i namiętnych sporów. W jej rozważaniu bazował na analizie podstawowych pojęć filozoficznych, będąc przekonany, że w ten sposób zdoła oprzeć wyniki swojej refleksji na niewzruszonej podstawie.

Na początek więc przedstawię samo pojęcie natury, będące bezpośrednio ogniwem sporu chrystologicznego. Boecjusz rozróżnia cztery sposoby rozumienia tego terminu:

- 1) natura orzekana o samych ciałach;
- 2) natura orzekana o samych substancjach, ale za to wszelakich, tj. cielesnych i niecielesnych;
- 3) natura orzekana o wszystkich rzeczach, o których można powiedzieć, że w jakiś sposób istnieją;
- 4) natura jako różnica gatunkowa (*specifica differentia*) nadająca formę (*informans*).

Pierwsze trzy przypadki układają się w hierarchię pod względem ogólności znaczenia. Najbardziej ogólne znaczenie posiada natura w trzecim przypadku, w którym wedle Boecjusza przypisać ją można wszystkiemu, co w jakiś sposób może być ujęte intelektem. Nim bowiem poznawać można – nie zawsze adekwatnie, jak w przypadku Boga czy materii, ale przynajmniej przez zanegowanie pozostałych rzeczy – wszystko, co istnieje. W przypadku drugiego, mniej ogólnego sposobu rozumienia pojęcia natury jest ona, jako wskazująca na substancję, „tym,

<sup>8</sup> Por. G.K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1959, s. 90.

<sup>9</sup> Por. tamże.

co może bądź działać (*facere*) bądź doznawać działania (*pati*)”<sup>10</sup>. Pierwszy sposób rozumienia tego pojęcia nakazuje widzieć naturę jako zasadę ruchu (*principium motus*), którym ciało porusza się samo przez się (*per se*). Czwarty sposób rozumienia jest innego, można powiedzieć, mniej metafizycznego rodzaju – natura jest zestawem cech czy też pojedynczą cechą odróżniającą jedną rzecz od drugiej w zakresie jej istoty.

Na gruncie tych rozróżnień Boecjusz próbuje umiejscowić pojęcie osoby względem pojęcia natury. To drugie ma oczywiście znaczenie szersze: nie każda natura jest osobą (przy czym każda osoba jest naturą). W celu rozpoznania owego umiejscowienia posługuje się selekcją negatywną, opierającą się na Porfiriuszowej metodzie definiowania przez odpowiednie zestawianie rodzajów i gatunków.

Jednym rodzajem natur są substancje, a innym przypadłości. Jasne jest, że osoba może być tylko substancją, bo przecież nie można powiedzieć, że istnieje osoba np. białości czy kwadratowości. Substancje dzielą się na cielesne i niecielesne, te pierwsze zaś na ożywione (*viventes*) i nieożywione. Spośród ożywionych jedne są zmysłowe (*sensibiles*), a inne niezmysłowe, wśród zmysłowych zaś wyróżnić można racjonalne (*rationales*) i nieracjonalne. Ten ostatni podział gatunkowy można orzec także o substancjach niecielesnych, bo np. życie ożywiający konia jest substancją niecielesną oraz – inaczej niż choćby anioła – nieracjonalną. W obszarze tych rozróżnień wnioski dotyczące pojęcia osoby są następujące: terminu tego, co oczywiste, nie można orzekać o substancjach cielesnych pozbawionych życia, ale też o tych spośród substancji żywych, które nie są zmysłowe w sensie możliwości odczuwania (np. rośliny), jak również o tych, które posiadają, co prawda, tę zdolność, nie dysponują należytyim intelektem (zwierzęta). To jednak nie wszystko: substancje dzielą się także na powszechnie (*universales*) i szczegółowe (*particulares*). W tym aspekcie osobą mogą być tylko te drugie, bowiem nie ma osoby człowieka w ogóle, może nią być tylko człowiek konkretny. Prowadzi to do następującego wniosku: osobą jest substancja z jednej strony racjonalna, z drugiej zaś indywidualna.

U Boecjusza znajdują się dokładniejsze analizy filologiczne związane z pojęciem osoby<sup>11</sup>: osoba jako „indywidualna substancja rozumnej natury” to odpowiednik tego, co Grecy nazywali *hypostasis*. Łacińska *persona* wskazuje na metaforyczne znaczenie tego słowa – pochodzi od *personare*, a to wiąże się z *sonus*, czyli dźwięk. Chodzi o dźwięki, jakie wydają aktorzy na scenie teatru, mając założone na twarzy maski przedstawiające konkretne (co ważne) postacie sztuki. Grecy też posiadali pojęcie oddające tę sytuację – było nim słowo *prosopon* – ale,

<sup>10</sup> Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 68.

<sup>11</sup> Por. tamże.

inaczej niż łacinnicy, dla „osoby” wypracowali osobny termin, właśnie *hypostasis*.

Odniesienie do greki mającej bardziej dopracowaną terminologię filozoficzną niż łacina pozwala Boecjuszowi dokładnie przypatrzeć się metafizycznym aspektom analizowanego pojęcia. Przede wszystkim więc rozróżnia byt samoistny (*subsistentia*) od substancji (*substantia*). W grece są to odpowiednio: *ousiosis* oraz *hypostasin*. Byt samoistny to taki, który aby istnieć, nie potrzebuje przypadłości; substancja zaś jest tym, co dostarcza innym przypadłościom podmiotu, aby mogły zaistnieć. Rodzaje czy gatunki są substancjami, ale nie istnieją jako byty samoistne, indywidua zaś, będąc z jednej strony samoistne, są przy tym substancjami. Grecy, a Boecjusz uwypukla ten fakt, terminy *ousia* (istota), *ousiosin*, *hypostasis* oraz *prosopon* stosowali w zasadzie zamiennie. Ważna jest rola tego ostatniego terminu: osoba (*prosopon*) może być tylko substancją indywidualną.

Wszystkie z tych pojęć można orzec o człowieku, który posiada ową *ousia*, ponieważ istnieje, *ousiosis*, ponieważ nie jest zakorzeniony w żadnym podmiocie, a więc istnieje samoistnie, jest *hypostasis*, z uwagi na to, że jest podmiotem dla niektórych innych rzeczy, a także jest *prosopon*, bowiem jest rozumnym indywiduum.

Tyle ściśle filozoficznych ustaleń Boecjusza w kwestii osoby. Aby je jednak lepiej zobrazować na gruncie łatwiej uchwytym od filozoficznej refleksji, można przedstawić kilka teologicznych konsekwencji tego stanowiska.

Boecjusz bronił treści chrystologicznych postanowień soboru chalcedońskiego (451), z których najważniejsze mówi: „Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie (*prosopon*), w jednym współistnieniu (*hypostasis*)”<sup>12</sup>. Sformułowanie to było odpowiedzią m.in. na doktryny Nestoriusza i Eutychesa. Pierwsza głosiła, że skoro w Chrystusie są dwie natury, to muszą być i dwie osoby, bo po pierwsze, termin „osoba” można orzec o każdej naturze, a po drugie, natury nie są w stanie się zjednoczyć, więc skoro były one dwie, to również osób musiało być tyleż. Konsekwencje tej nauki są dla Boecjusza nie do przyjęcia: samo słowo „Chrystus” wskazuje na coś pojedynczego, co przecież nie byłoby takim, gdyby składało się z dwóch osób – przez co w ogóle nie byłoby, gdyż aby być, trzeba być jednością. Poza tym brak zjednoczenia natur w Chrystusie oznaczałby, że człowiek jako rodzaj w żaden sposób nie „uczestniczył” w Jego dziele, nie został więc przez Niego zbawiony.

<sup>12</sup>J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 253.

Doktryna Eutychesa stała w skrajnej opozycji wobec nestorianizmu. Przyjmowała pojedynczość osoby w Chrystusie, ale nie będąc w stanie pogodzić jej z podwójnością natur, odrzuciła tę ostatnią. Ludzka natura została w Chrystusie wchłonięta przez boską, tak że ciało Jego było tylko pozorne. Stanowisko to zasadało się na tym samym, co nestoriańskie, błędnym wedle Boecjusza przekonaniu, że dwojaka natura oznacza także osobę. Eutyches poszedł w innym kierunku, ale doszedł do tego samego miejsca: Chrystus, co prawda, jest jeden, ale za to „do tego stopnia”, że znowu człowiek nie miał i nie ma żadnego, mogącego wszak się zasadać na współdziale natur, udziału w Jego dziele, a więc i w konsekwencjach.

Boecjusz obrazowo przedstawił zasadniczą dla problemu natury Chrystusa, a przez to także Jego osoby kwestię możliwości połączenia dwóch natur, a więc stanowiska obcego Nestoriusowi: może to się stać na zasadzie zmieszania jednej z drugą, tak jak w przypadku miodu i wina występujących w podobnej objętości (w tym przypadku skutkiem jest powstanie w miejsce wcześniejszych trzeciej natury); może to się stać na zasadzie zdominowania jednej natury przez drugą (Eutyches), jak wtedy gdy beczkę wina wleje się do morza; może też jednak na zasadzie połączenia z zachowaniem odrębności, np. korona składająca się ze złota i z diamentów, cały czas osobnych elementów, tworzących jednak jedność. Ta ostatnia możliwość obrazuje właściwą naukę chrystologiczną: dwie nieredukowalne, niesprowadzalne do siebie natury, składające się jednak na jedną osobę.

## II. ŚWIĘTY TOMASZ WOBEC TRADYCJI

W nauce Akwinaty szczytem bytów stworzonych są aniołowie<sup>13</sup>. Ten ontologiczny fakt czyni je bytami złożonymi z istoty i z istnienia. Nie są zatem bytami prostymi, choć jako niematerialne nie podlegają zasadzie jednostkownienia, stosującą się do wszystkich innych stworzeń. Co więcej, w odróżnieniu od człowieka owe byty niematerialne dokonują innych aktów poznawczych: te niższe otrzymują od wyższych same formy umysłowe (poznawcze), przystosowując się w ten sposób do otrzymania iluminacji<sup>14</sup>. Status ontologiczny i poznawczy człowieka jest zdecydowanie odmienny. By go dobrze i zgodnie z literą nauki Akwinaty uchwycić, należy bezwzględnie pamiętać o przekazanej nam przez św. Tomasza zasadzie porządków. Cóż to oznacza? Fakt posiadania materii przez człowieka jest czymś bezspornym i wyznacza to dla Akwinaty pewien stopień w hierarchii stworzeń<sup>15</sup>. Z drugiej strony człowiek jest złożeniem, a zatem

<sup>13</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 231nn.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. tamże.



poprzez porządek zstępujący (właśnie ze względu na posiadanie duszy) należy do bytów niematerialnych. Należy jednakowoż pamiętać, że dusza ludzka nie jest (jak w przypadku aniołów) czystą inteligencją. Jest traktowana (w tym złożeniu, *compositum*, jakim jest człowiek) jako nieodłączny element, forma zdolna do dochodzenia do aktów poznawczych nakierowanych i obejmujących rzeczy intelektualnie poznawalne. Tak więc jeśli człowieka nie sposób ująć inaczej niż właśnie w kategoriach złożenia, to dusza jest aktem i obdarzoną umysłem (rozumem) formą ciała. Można to interpretować w ten sposób, że jako niematerialna i bezcielesna dusza ludzka spełnia nie tylko czynności życiowe, fizjologiczne, charakterystyczne dla żyjących organizmów (stworzeń), ale funkcje poznawcze, co właśnie nadaje człowiekowi specjalną pozycję w uniwersum stworzeń. I właśnie ten fakt – jak czytamy u św. Tomasza – pozwala ujmować duszę jako formę, zasadę poznawania. W *Sumie teologicznej* (I, 76, 1c) znajdujemy stwierdzenie o następującej treści: *nesesse est dicere, quod intellectus, quit est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma*. Należy to za Akwinatą ujmować w ten sposób, że dusza, będąc substancją rozumną (w przyjętym powyżej sensie), jest formą ciała, ale taką, że tworzy z nim nierozzerwalny związek<sup>16</sup>. Był to – jak słusznie podkreślają liczni komentatorzy – ogromny przełom w nauce i wykładni człowieka<sup>17</sup>. Bo chociaż przez ów związek (dusza – ciało) człowiek (owo *compositum*) powstał przez złożenie (jak każdy inny stworzony byt), będąc najdalej odsuniętym od doskonałości Boskiego Intelktu, posiadał jednakże formę panującą nad ciałem. Co więcej, formę stanowiącą granicę pomiędzy królestwem czystych inteligencji a bytami cielesnymi.

Akwinata akcentuje fakt jedności człowieka. Takie złożenia jak materia – forma, istota – istnienie to nieprzypadkowe związki. Człowiek – by powtórzyć za Swieżawskim<sup>18</sup> – jest pełnią owego *synolon*, jego całością i jednością, co sprawia, że w świecie postrzeganym jest bytem najdoskonalszym. W swej konkretności bytowej<sup>19</sup> – jak stwierdzał Akwinata w *De potentia* (3,10) – owa jedność jest *ex prima intentione Dei*. Nie można zatem mówić o jakimś *propter* – poprzedzaniu, uprzedniości duszy w stosunku do człowieka traktowanego jako owa nienaruszalna całość. Dusza nie została stworzona przez Boga niezależnie od człowieka, ale – co potwierdza doświadczenie odrzucające dualizm dwóch substancji – jako ów składnik, element, *ens completum*. Jest czymś oczywistym, że Akwinata będzie traktował tę złożoność jako pewien szczególny przypadek serii ogólnych (powszechnych, tj. występujących w świecie) złożoności bytów

<sup>16</sup> Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 81nn.

<sup>17</sup> Por. L. Stevenson, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, Wrocław 2000, s. 13-14.

<sup>18</sup> Por. S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm?*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 119.

<sup>19</sup> Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, Warszawa 1999, s. 208; por. też: J. Maritain, *Sept leçons...*, dz. cyt., s. 80.

cielesnych. W interesującym mnie tu przypadku bytu człowieczego dusza realizuje pełnię gatunkową (naturę człowieczeństwa), ale tak jak występująca w tym złożeniu materia jest materią ciała ludzkiego, tak też nie można mówić o jakiejś formie formy. Rozumiem to w ten sposób, że w porządku *haecceitas* (tego tu, konkretnego) forma (dusza) ludzka jest czymś najwyższym (jako akt formalny), dzięki czemu ten tu oto byt jest tym oto człowiekiem, a jego wszelkie działania będą działaniami istotowo ludzkimi. Co do drugiego typu złożenia powiemy, że skoro człowiek jest (tak jak każdy byt stworzony) owym *compositum*, to konieczne staje się stwierdzenie oznaczające złożenie istoty odróżnionej od istnienia. Zazaczyłem już, że św. Tomasz nadawał aktowi istnienia rangę szczególną. *Esse* (akt istnienia) jest (w przypadku człowieka) przenikającym, „przychodzącym do wszystkich elementów składowych człowieka”<sup>20</sup>. Dzieje się tak dzięki działaniu duszy (konkretnie formy duszy), która również otrzymała swe istnienie od własnego aktu istnienia. Tak jak miało to miejsce w każdym stworzonym bycie (istności), tak też w przypadku człowieka te podwójne złożenia (materii i formy, istoty i aktu istnienia) są – by to wyrazić po Tomaszowemu – utrzymane i podtrzymywane przez *esse*. Jest ono aktem formy, aktem aktów i doskonałością doskonałości formalnych. Jak ujmuje to Swieżawski<sup>21</sup>, ów związek duszy z ciałem nie może być w żaden sposób przygodny i przypadkowy – przeciwnie: jest on istotny, substancjalny, a przez owo połączenie jedynej w tym przypadku formy substancjalnej z materią człowiek został stworzony, powołany do istnienia i pełnienia swych celów. Wbrew opiniom spirytualistów neoplatońskiej proweniencji ów związek – twierdzi Akwinata – jest dla duszy *ad melius*. Poprzez wprowadzenie tak istotnego pojęcia, koncepcji formy substancjalnej św. Tomasz pozbywa się idei form w bycie złożonym, a sam fakt zdolności (potencji) łączenia się z ciałem przynależy do istoty duszy. Ma to ogromne znaczenie: celem człowieka jest podług Akwinaty poznanie. W świetle jego realistycznej filozofii poznanie – o czym już wspominałem – nie jest czymś abstrakcyjnym, oddalonym i wyizolowanym z rzeczywistości. Tak więc gdy owo złożenie duchowo-materialne, jakim jest człowiek, kieruje się na świat (w sposób intencjonalny), to w każdym akcie poznawczym element zmysłowy (doświadczeniowy) jest czymś koniecznym, by można przejść na jego podstawie do wyższego (ogólniejszego) stopnia wiedzy. Co więcej, podążając w stronę świata, człowiek dąży do Boga jako swego Stwórcy, do Jego doskonałości. Nie wywyższając jednego komponentu (składnika) nad inny, Tomasz podkreśla jednak rolę intelektu (duszy) zarówno w porządku ontologicznym, jak i poznawczym. To właśnie – jak

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm?*, art. cyt., s. 119, zob. też., tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

stwierdza komentator<sup>22</sup> – intelekt ludzki jest w możności względem brakującej mu doskonałości i właśnie jako owo zespolenie duszy z ciałem musi to sobie uświadomić. Oznacza to ni mniej, ni więcej tylko to, że dusza musi znaleźć taką postać połączenia, by można było przypisać poznanie całemu (funkcjonującemu w ramach złożenia) człowiekowi traktowanemu jako nienaruszalna jedność. Dlatego też Akwinata, poddając krytyce stanowiska ekstremalne, w dyskusji nad koncepcją człowieka przedstawił pogląd jedności i współdziałania ciała (materii) i duszy (intelektu). Wynika stąd, że w tej koncepcji najważniejszym bodaj momentem jest owo współdziałanie duszy i ciała. To ostatnie (aby akt poznawczy był pełny) odbiera szeroko rozumiane wrażenia zmysłowe, ale również doznaje uczuć. Wszystko to świadczy o jedności złożenia, choć – podkreśla Tomasz – to właśnie forma (ożywiająca ciało) kształtuje i wpływa na owe czynności ciała, pozostającego tylko w możności, gdy forma nie działa. To ona wytycza takie działania człowieka jak np. umysłowe poznawanie (co pozwala człowiekowi uzyskać tak wysoką pozycję w hierarchii stworzeń), lecz nie należy zapominać o fakcie, że *humanus intellectus* (czynności zarówno poznawcze, jak i związane z pożądaniem, dążeniowe) jest nieodmiennie związany z ciałem. Ta zasada umysłowego działania (a więc to, co określone i realizowane przez formę) jest niewątpliwie pierwiastkiem duchowym, ale na gruncie Tomaszowych nauk o człowieku jedynie żyjące jestestwo (owa substancja, byt, *compositum*), traktowane w kategoriach jedności (złożenia), może spełniać swe funkcje i zadania. To obdarzona umysłem dusza (forma substancjalna), aktywna i działająca władza w ramach jedności<sup>23</sup>, ustanawia człowieka we właściwym mu bycie, to ona selekcjonuje formy poznawcze (doświadczeniowe) – gdzie forma doskonalsza wspiera późniejszą, to ona wirtualnie posiada duszę zmysłową, wreszcie nadaje – by tak rzecz ująć – czystej możności, jaką jest materia ciała, byt, życie, uruchamia zmysły i kieruje rozumnością. Ale – działając jako owa *forma corporis*<sup>24</sup>, dusza – by urzeczywistnić owe cele, potrzebuje ciała, lecz jedynie jako elementu złożenia, całości.

*Novum* propozycji antropologicznych Tomasza zasada się zatem na uznaniu człowieka za złożenie substancjalne. Ciało i dusza, które nie mogą istnieć samodzielnie, tworzą kompletną substancję posiadającą (dzięki owej formie substancjalnej) jedno istnienie, jeden byt. Jest to istnienie całej złożonej jedności. Tak więc, podkreśla Tomasz, żadna część czy organ człowieka nie mogą być traktowane oddzielnie: oko, ręka – to nie odrębne części, lecz zawsze części całości. Analogicznie dusza i ciało to substancje, ale takie, których nie można rozumieć

<sup>22</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 276.

<sup>24</sup> Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, dz. cyt., s. 209.

jako odrębne podmioty. I o tym należy bezwzględnie pamiętać. Choć dusza jest substancją niematerialną, to jednak intelekt jest formą ciała, a dzięki jednemu ustanawiającemu aktowi istnienia powstaje konkretny byt ludzki, jednostkowa rzeczywistość. Toteż choć dusza ludzka nie jest człowiekiem całym (tak jak część człowieka nie może być z nim utożsamiona), to – zastrzega Akwinata – jej pojęcie ma sens tylko w odniesieniu i relacji do człowieka (analogicznie jak pojęcie przyczyny – do pojęcia skutku). Mówiąc o ludzkim *esse*, mówi się zarazem o duszy jako formie ciała, czyli o konkretnie danej, istniejącej jednostce. I właśnie taka jednostka (jako całość) stanowi centrum zainteresowania Akwinaty. Trudno by tu mówić o jakimś dopasowywaniu się poszczególnych części, docieraniu się w trakcie jakiegoś wspólnego działania. Św. Tomasz nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości: jedność człowieka to w świetle zasad Tomaszowej antropologii jedność człowieczego istnienia, a forma substancjalna, jako ów zwornik egzystencjalny bytu ludzkiego, nie występuje sama, tak jak nie ma w rzeczywistości czegoś takiego jak gatunek „dusza” (bo byłby on pozbawiony rzeczywistego istnienia). Człowiek jako owo złożenie występuje w Tomaszowej hierarchii istnień<sup>25</sup> zawsze jako całość: dusza otrzymuje ciało (bowiem bez niego nie mogłaby istnieć), ale to właśnie ona udziela mu istnienia po to, aby ową całość mogła realizować i spełniać swe zadania i cele. Dlatego też Akwinata z całej mocy podtrzymuje tezę o poznawaniu przez człowieka (dokonywanym w wyniku substancjalnego, a nie przypadłościowego złożenia) jako całości, a nie jako samej duszy czy też samego ciała. Choć – trzeba to dobrze zrozumieć – realizacja człowieczego celu wymaga posiadania ciała, a sam akt poznania umysłowego bez doznań (wrażeń) cielesnych, zmysłowych byłby czymś niepełnym i niekompletnym. Ludzkie *esse* jest zatem jednością duszy i ciała: konkretem ludzkiej jednostki. Posiadanie przez człowieka jednostkowości nie zostaje (a był to argument przeciw awerroizmowi) zniwelowany przez fakt śmierci: trwa ona – tak jak sama dusza – po śmierci ciała. Dusza jako owa forma jest nieśmiertelna: to ona udzieliła bytu (istnienia) ciału, sama – podkreśla Akwinata – otrzymawszy je od Stwórcy. A zachowując byt, nie może przecież utracić jednostkowości. Tym samym św. Tomasz łączy nieśmiertelność i jednostkowość duszy, przyznając jej miejsce w hierarchii stworzonych bytów. Pomimo faktu, że owa forma jest w porządku bytów stworzonych (intelektów) czymś najbardziej oddalonym od Boga (Boskiego Intelktu), jest poniekąd zależna od materii, to jednak stanowi niezbywalną zasadę działań umysłowych (poznawczych). Tomasz określa to celnie: jest ona ostatnia w porządku intelektów, ale pierwsza w porządku form materialnych (jako forma ciała ludzkiego). I właśnie z tego powodu spełnia ona to, czego nie może spełnić ciało. Co więcej, dusza jest przejściem od czystych

<sup>25</sup> Por. M. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 117nn.

inteligencji do bytów pozbawionych rozumu (analogicznie jak aniołowie stanowią przejście od Boga do człowieka)<sup>26</sup>.

### III. OSOBA LUDZKA WEDŁUG AKWINATY

Ważnym aspektem w Tomaszowej antropologii jest fakt powiązania sposobu egzystencji (bytowania) z *modi* poznawania, z funkcjami poznawczymi. Cytowany już przeze mnie badacz<sup>27</sup> nazywa to drugą zasadą antropologiczną. Będąc autonomiczną zasadą jedności wszelkich działań, dusza ludzka (jako owa forma substancjalna) jest przez Akwinatę ujmowana jako akt jedności istnienia człowieka. Oznacza to ni mniej, ni więcej jak tylko to, że istniejąc, człowiek odbiera wrażenia zmysłowe (doświadcza)<sup>28</sup>, potem przechodzi z tak zebranych ze świata (i w świecie występującym) materiałem na poziom umysłowy, wydaje sądy i podejmuje decyzje. Tak schematycznie da się przedstawić model ludzkich czynności poznawczych.

Realizm poznawczy Akwinaty (zaadaptowany i częściowo przejęty od Arystotelesa) zdecydowanie odrzuca teorię (np. św. Augustyna) bezpośredniego wglądu (aktu *illuminatio*) czy też oglądu idei (wzorców poznawczych). Choć istnieją takie fragmenty w *opus* Tomaszowym, w których pojawia się koncepcja uznająca we władzach poznawczych bytu ludzkiego odbłask idei pochodzących od Boga, to jednak Akwinata przedstawia zupełnie odmienny od neoplatońskiego model ludzkiego poznania<sup>29</sup>. Jest ono – o czym już mówiłem – funkcją całości, choć Tomasz szczegółowo wyodrębnia jej poziomy. I tak dusza – podług nauk Tomaszowych – jest uposażona (a fakt ten zbliża ją do inteligencji anielskich) w intelekt czynny (choć jest on pozbawiony wrodzonych form poznawczych). Ów fakultet (władza poznawcza)<sup>30</sup> wykorzystuje czy też przejmując inne formy poznawcze (o innym charakterze), mianowicie formy poznawalne zmysłowo. Należy jednakowoż pamiętać, że doskonałość intelektu czynnego to nie tylko porządkowanie, hierarchizowanie danych zmysłowych (danych jednostkowych, indywidualnych), ale na pierwszym miejscu poznawanie pierwszych zasad współwystępujących zawsze z ludzką percepcją (ogładem rzeczy zmysłowych)<sup>31</sup>. Tak więc da się zasadnie mówić o swoistej kooperacji, współfunkcjonowaniu i zmysłów, i intelektu (co zresztą – przypominam – świadczy o jedności, jaką stanowi człowiek).

<sup>26</sup> Por. Ch. Wulf, *Introduction aux sciences de l'éducation*, Louvain 1928, s. 30nn.

<sup>27</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001, s. 44.

<sup>28</sup> Por. Krąpiec, Mieczysław, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 142nn.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 370.

<sup>31</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Suma teologiczna)*, Poznań 1956, s. 541-576.

Św. Tomasz precyzyjnie opisuje każdy akt poznawczy. Jako konkretne, istniejące w świecie jednostki, ludzie są nakierowani na dane byty (istności), rzeczy. Wpierw mają do czynienia z materią (a więc czymś, co jest ujednostkowione), niečożsamą z formą przedmiotu (czymś zatem uogólnionym, gatunkowym czy rodzajowym). Poznanie jest swoistego rodzaju oddzielaniem, odłączaniem od rzeczy ich powszechnego elementu (formy) i na tym w zasadzie, według Akwinaty, polega działanie intelektu (abstrakcja). Św. Tomasz jest przekonany, że zmysłowe przedmioty niejako odciskają na zmysłach swe formy, a intelektualne poznanie – taka jest funkcja intelektu czynnego – będzie dążyło do usuwania, eliminowania owych „znaków materialności”. Ważnym jest fakt – tak wyraźnie eksponowany przez Akwinatę – odpowiedniości władz poznawczych istot ludzkich i poznawanych (doświadczanych) rzeczy. Można tu całkiem słusznie mówić o współgraniu funkcji poznawczych i przedmiotów. I tak w bycie ludzkim św. Tomasz wyszczególnia<sup>32</sup> intelekt możnościowy i czynny. Stąd też formy poznawcze rzeczy poznawalnych zmysłowo są (*resp.* muszą być) poznawane poprzez narządy zmysłowe, wraz z danymi właściwościami jednostkowymi. Są one – podkreślam – w możności czynnej władzy intelektu. Z kolei rozum (*ratio*) wykorzystując je w akcie poznawczym, przekształca te formy zmysłowe w przedmioty aktualnie poznawalne za pomocą intelektu. Jest to nazwana przez Akwinatę czynność abstrahowania<sup>33</sup>, tj. droga do tworzenia pojęć. Nie ma w tej czynności elementu zaprzeczania ani też potwierdzania, wydawania osądu typu „prawdziwe” lub „fałszywe”. Te czynności pojawiają się na następnym etapie: *sądzenia*. Polega ono według Akwinaty na łączeniu bądź dzieleniu (dokonywanym przez intelekt) pojęć przy zastosowaniu łącznika (*copula*) „jest”. W ten oto sposób powstaje sąd, albo jeszcze dokładniej: człowiek wydaje sąd o poznawanym przedmiocie (rzeczy). Jest on prawdziwy (tu Akwinata wykorzystuje rozwiązanie Arystotelesa ufundowane na korelacji aktu poznawczego i poznawanego przedmiotu), gdy zachodzi niekwestionowalna zgodność z rzeczywistością, tzn. gdy to, co twierdzi, bądź to, czemu zaprzecza, odpowiada stanowi faktycznemu. W taki oto sposób intelekt „upodabnia” się do rzeczy – takimi, jakie one są (lub nie są) w rzeczywistości. Inaczej rzecz ujmując, to właśnie w akcie sądenia intelekt stwierdza, że rzeczy są, gdy są, oraz że ich nie ma, gdy ich po prostu nie ma. Sądy – według Akwinaty – są prawdziwe pod tym jednym zgoła warunkiem: gdy są zgodne z istotą orzekanych (sądzonych) w nich przedmiotach. A skoro wszystko, co realnie istnieje, istnieje dzięki *esse* (aktowi istnienia), to zatem prawdę sądu łączy św. Tomasz z *esse* samych rzeczy, a nie ich *essentiae* (istotą). Dalszym etapem na drodze aktów poznaw-

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 371; por. też: P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 133nn.

czych jest podejmowana przez człowieka operacja rozumowania. To w niej sądy łączą się w rozumowanie, a te z kolei w dowody – poznawane i pożytkowane w sposób naukowy. Akwinata uznaje zarówno naukę, jak i wiedzę<sup>34</sup> za powstałe w wyniku sylogistycznych operacji, które rekonstruuje i przedstawia twórczo, podejmując model Arystotelesa utrwalony w *Kategoriach* i *Analitykach*. Należy również zauważyć, że św. Tomasz nadaje teologii naturalnej status nauki, jednocześnie rozszerzając ją o zespół prawd płynących z objawienia Bożego, bowiem na każdej płaszczyźnie i na każdym poziomie poznania pierwotną zasadą jest poznanie samego Bytu (Boga jako zasady zasad). Wyraża się w tym korespondencja i odniesienie ludzkich funkcji poznawczych do tego, co realnie i prawdziwie istniejące. Wydaje się zatem, że dla św. Tomasza człowiek – byt o specjalnym, by tak powiedzieć, uposażeniu ontologiczno-epistemologicznym – dysponujący intelektem (rozumem jako formą dla ciała) zmierza ku przedmiotom istniejącym i funkcjonującym w świecie. Jest to – podkreśla Akwinata – działanie charakteryzujące tylko byt wolny. Inaczej, byt ten podąża (za sprawą woli) ku dobru i prawdzie, które zostają przedstawione do oglądu intelektu. Jest czymś oczywistym, że przyrodzona słabość ludzkiego intelektu nie zezwala miejscami na rozpoznanie Najwyższego Dobra, musi on podejmować rozliczne wysiłki, by jakieś poszczególne, partykularne dobra łączyć z Dobrem Najwyższym. Ale – za sprawą wolności – jednostka dokonuje stałych wyborów, rozróżnień. Można to ująć jeszcze w ten sposób: wola wybiera pomiędzy poszczególnymi dobrami (wartościami), by w efekcie dojść do Dobra Najwyższego. Tak jak materiał dostarczany przez formy wiedzy zmysłowej (nacechowany tym, co szczegółowe, materialne, ujednostkowione) zostaje przejęty przez formy wiedzy umysłowej, tak też nauka o moralności<sup>35</sup> pomaga określić i wybierać pomiędzy rozmaitymi możliwościami, co więcej, określa również czyny ludzkie, zawsze w perspektywie człowieczych celów. Ruch woli zatem jest powodowany zamiarem realizacji (uskuteczniania) celu (*resp.* celów). Św. Tomasz przedstawia precyzyjnie ów schemat podawczy działania woli (wolności) ludzkiej: zamiar „pragnie” określonych środków, te z kolei dobierane są ze względu na coś zewnętrznego (nie służą samym sobie). Stąd środki i cel zostają niejako podciągnięte pod jeden zamiar (zamiary). Realizm nauki o moralności (celu życia człowieka) przedstawiony w dziele Akwinaty polega na uwzględnieniu i rozpatrzeniu rozmaitych i poszczególnych przypadków, z jakimi może mieć człowiek do czynienia. Dlatego też do podjęcia rozumowej (celowej) decyzji co do wyboru środków i celu potrzebny, wręcz konieczny jest namysł (*consillium*). Gdy wypada on pomyślnie i owocnie, zostaje uwieńczony

<sup>34</sup> Por. E. Grabman, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Freiburg 1909, s. 52.

<sup>35</sup> Por. S. Swieżawski, *Dlaczego tomizm?*, dz. cyt., s. 30, zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998.

wyborem (*electio*) i otrzymuje zgodę (aprobatę) woli sankcjonującej powzięty wybór. Widać od razu, że jest to dość złożone i trudne zadanie: uczestniczą w nim i zarządzają nim intelekt i wola pospołu. Gdy owe procesy zachodzą w *modi* powtarzalności, możemy mówić o pewnym *habilis*: utrwaleniu i powtarzaniu danego typu wyborów i realizacji celów (zamiarów). Św. Tomasz uznaje zrealizowane sprawności za cnoty, gdy są one dobre, służą celowi słusznemu, a w efekcie prowadzą ku Dobru Najwyższemu. Odwrotnie, są wadami, gdy zostają oparte na złych i niegodnych zamiarach. Wynika stąd niezbicie, że formowanie jednostki (bytu ludzkiego), jej rozwój moralny – to wyrabianie i nabywanie cnót. W takim procesie człowiek (istota rozumna, ale uposażona w wolną wolę) musi posłużyć się danym przez Boga intelektem, prawami rozumu prowadzącymi do poznania Prawdy. Stąd też Akwinata wiele uwagi poświęca praktycznej funkcji intelektu (rozumu), gdy ten angażuje się w poznawanie Dobra. Jest oczywiste, że w obrębie aktów poznawczych<sup>36</sup> musi zachodzić pewna różnica. Czym innym bowiem jest pragnienie tego, co dobre, a czym innym jego poznanie, choć są to czynności odbywające się w ramach jednej formy: duszy rozumnej. Zatem w świetle nauk Tomaszowych dobrem jest to, co się zgadza z rozumem, a zespół cnót to nic innego jak pewna dyspozycja do działania zgodnego z rozumem praktycznym. Tomasz wyszczególnia cnoty moralne, uznaje za ich siedlisko wolę podmiotu ludzkiego. I tak poznawanie praw innych ludzi to cnota sprawiedliwości, podporządkowanie się rozumowi praktycznemu to męstwo, a rozsądne (rozumowe) działanie prowadzące stopniowo do najwyższego celu to roztropność.

Dla Akwinaty owo szczególne stworzenie, jakim jest człowiek, należy zawsze rozpatrywać na tle hierarchii bytów, świata i otaczającej go ludzkiej i transcendentnej rzeczywistości. Człowiek ma do spełnienia liczne zadania: służyć innym (jego zdrowe moralne sądy mogą być pomocne bliźnim), czerpać z ogólnych zasad rozumu zalecających realizację wspólnego dobra. A to z kolei musi odsyłać do prawa wiecznego: nakazu Bożej Opatrzności, dalej, do panującego we wszechrzeczywistości Rozumu Boskiego. Człowiek (a jest to prawda, do której powinien on dojść poprzez prawdy cząstkowe i partykularne) musi owemu prawu (jak każde inne stworzenie) podlegać, co więcej, jako byt wolny i rozumny poznawać je i pragnąć go. Zdarza się, że jednostka może niekiedy posiadać niepełne rozeznanie, niejasną świadomość tego procesu, lecz dążenie do Prawdy jest równoznaczne z dążeniem do wiekuistego szczęścia. Stanowi to w nauce Tomaszowej naturalny przejaw pragnienia Boga, droga zaś do Stwórcy jest trudna, a prawdziwe przeznaczenie człowieka (troska o życie przyszłe i zbawienie) niekiedy zmaćnione złymi uczuciami, emocjami czy też wadami. Lecz w kontemplacji Prawdy, wyrabianiu

<sup>36</sup> Por. F. Bednarski, *Zasada konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza*, „*Studia Philosophiae Christianae*. ATK” 25 (1989) 1.



i zachowaniu cnót, nieuleganiu iluzji dóbr doczesnych można rozwinąć w sobie pragnienie Dobra, pożądanie zbliżania się do Boga, choć nie można uchwycić i pojąć Jego istoty. Jest to swoista admonicja i działanie nieśmiertelnej duszy człowieka, której istota spełnia się najpełniej w poznaniu i zarazem dążności do Stwórcy wszystkich stworzeń.

Podsumowując, człowiek w nauce Akwinaty jest *compositum* – złożeniem współistniejących substancji. Jak celnie zauważa komentator<sup>37</sup>, osoba ludzka potrzebuje zarówno dóbr materialnych, jak i duchowych, utrzymania swej własnej niezbywalnej istoty, jak też innych podmiotów: społeczeństwa i rodziny. Z przenikliwą intuicją i zrozumieniem Akwinata przypisał człowiekowi cele, w których najlepiej zrealizuje się ludzka osobowość (istota): jako byt przygodny człowiek rozpoznaje siebie jako z natury byt duchowy (choć cielesny), byt, którego ostateczną racją zarówno istnienia, jak i działania jest Absolut. To On jest dążeniem i celem poznania owego specjalnego stworzenia. Co więcej – a jest to trwały i wiekopomny wkład w rozwój chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i dziedzictwa europejskiego – to właśnie Akwinata ujrzał człowieka w perspektywie jego możliwości: jako istotę dynamiczną, której jedność bytowa jest nie tyle znamieniem doskonałości, co wezwaniem do jej uzyskania na drodze zjednoczenia i współdziałania rozumu i woli – zespolonych w aktach poznawczych i moralnych nakierowanych na Cel Najwyższy.

## SUMMARY

### Saint Thomas in the face of the dispute about the human person

Man in the learning of St. Thomas is *compositum* with folding – of coexisting substances. The human person needs both material, as well as spiritual goods, holding his/her own inalienable being and different subjects: societies and families. With the penetrating intuition and understanding St. Thomas assigned cells, in which best the human personality will come true to the man (being): as the existence the casual man recognizes himself as spiritual existence (at least bodily), existence, of which the Absolute is an ultimate rightness of both existing and acting. It is he is an aspiration and a purpose of getting to know that special creature. What's more – and it is both a memorable contribution to the development of Christian philosophical anthropology and inheritances lasted for European – St. Thomas saw the man in the perspective of his possibility: as the dynamic being, for which the living unity is a feature of the excellence as a summons not that much for getting it on means of uniting both cooperating of the mind and combined in cognitive acts and moral – willpowers aimed at the Destination God Most High.

<sup>37</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, dz. cyt., s. 44; por. też: J. Zabłocki, *Człowiek, jednostka i osoba*, „Dziś i Jutro” 8 (1952) nr 3.