

Ks. Jacek Grzybowski: Dusza i ciało – klasyczny wykład Tomasza z Akwinu i jego antropologiczne konsekwencje

Bez rzetelnej refleksji nad tajemnicą połączenia duszy z ciałem, centralna dla chrześcijaństwa idea Wcielenia staje się nie tylko niezrozumiała, ale przede wszystkim fałszywa. Antropologiczny błąd może doprowadzić do odradzania się starych herezji chrystologicznych, w których Bóg wcale nie stał się prawdziwym człowiekiem, ale jedynie „upozorował” swe przyjście na świat – pisze ks. Jacek Grzybowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Rozważania o ciele i duszy”.

Antropologia nigdy się nie starzeje. Jesteśmy ludźmi i realizując swe życie w ludzkich odniesieniach zawsze – choć na różnych etapach i z różną intensywnością – zadajemy sobie pytanie o człowieka. Nie powinno zatem dziwić, że pośród różnych ważnych treści kształtujących całe pokolenia, znaczące miejsce zajmuje filozoficzna refleksja nad osobą i rozliczne próby odpowiedzi na pytanie: co stanowi o wyjątkowości bytu ludzkiego? Antropologia filozoficzna wyznacza kierunek dla najważniejszych debat, jakie zawsze toczą się w cywilizacyjnym dyskursie – kim jest człowiek, jak metafizycznie i poznawczo należy zdefiniować i opisać jego fenomen? Mimo jednak wagi tego zagadnienia, to zarówno w badaniach socjologicznych, jak i w myśli społecznej, politycznej czy antropologiczno-kulturowej, zbyt mało mówimy dziś o filozoficznych podstawach i definicjach bytu

człowieka. A przecież to one stanowią fundament rozważań nad problemami współczesności, bo konsekwencje definicyjnych opisów człowieka są kluczowe dla przeróżnych debat społecznych.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Odejście od platonizmu czyli przewycięzenie dualizmu

Stąd – choć może się to komuś wydawać groteskowe czy przebrzmiałe – warto, w moim przekonaniu, sięgać do klasycznych tekstów, by poszukiwać odpowiedzi na filozoficzne pytania o człowieka. Co stanowi o jego wyjątkowości w świecie przyrody i jaka relacja cechuje to, co klasycznie nazywamy duszą i ciałem, a współcześnie świadomością i cielesnością?

Jedną z historycznie ważnych i metafizycznie precyzyjną koncepcję osoby ludzkiej stworzył św. Tomasz z Akwinu. Ten, chyba najbardziej rozpoznawalny średniowieczny myśliciel, doskonale zdawał sobie sprawę, jak ważne są zagadnienia antropologiczne przy rozpatrywaniu istoty ludzkiej egzystencji. Nie dziwi zatem, że w dorobku Akwinaty pojęcie osoby należało do centralnych i najczęściej stosowanych kategorii.

Doktor Anielski, rozważając filozoficznie problem człowieka, włączył się w obręb ogólnej średniowiecznej wiedzy o osobie. Przyjmując bowiem definicję Boecjusza, przyjął również cały teologiczny kontekst tej trudnej problematyki[1]. Ale, choć znał zarówno spory patrystyczne,

jak i rozstrzygnięcia Boecjusza, szukał własnych rozwiązań[2]. Dlatego teoria osoby u Tomasza, a przede wszystkim interesująca nas relacja dusza-ciało jest, jak przekonuje Władysław Śeńko, pierwszą, i na dobrą sprawę jedyną w średniowieczu, próbą odejścia od platońskiej koncepcji osoby. Doktryna Akwinaty o człowieku oprze się wpływom platonizmu, co będzie miało fundamentalne znaczenie dla formowania się klasycznego personalizmu[3].

Teoria osoby u Tomasza, a przede wszystkim interesująca nas relacja dusza-ciało jest, jak przekonuje Władysław Śeńko, pierwszą, i na dobrą sprawę jedyną w średniowieczu, próbą odejścia od platońskiej koncepcji osoby

Tomasz odrzuca platońsko-augustyńską koncepcję relacji duszy do ciała i podejmuje się zbadania poglądów jakie na ten temat miał Arystoteles[4]. Rewiduje koncepcję Platona jako niezgodną z poznaniem

realistycznym:

Platon więc i jego stronnicy twierdzili, że dusza rozumna nie łączy się z ciałem jak forma z materią, lecz tylko jak motor z rzeczą poruszaną, mówiąc, że dusza jest w ciele jak żeglarz w okręcie. I w ten sposób połączenie duszy z ciałem byłoby tylko poprzez zetknięcie mocy. [...] To zaś wydaje się niesłuszne. Poprzez owo zetknięcie bowiem nie powstaje żadna rzecz absolutnie jedna, z połączenia zaś duszy i ciała powstaje człowiek. Wynika więc stąd, że człowiek nie jest absolutnie czymś

jednym, i stąd, że nie jest absolutnie bytem, lecz bytem przypadłościowo. Aby tego uniknąć przyjął Platon, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała lecz, że sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem. Okazuje się to jednak niemożliwe, zwierzę i człowiek są przecież pewnymi rzeczami zmysłowymi i naturalnymi. Tak by jednak nie było, gdyby ciało i jego części nie należały do istoty człowieka i zwierzęcia, lecz gdyby ich istotą była tylko dusza[5].

Tomasz akceptuje naczelną tezę antropologii Stagiryty, czyli przekonanie, że podobnie jak inne substancje, które nas otaczają, tak też człowiek jest bytową jednością. Całość bytu ludzkiego nie może być zlepkiem dwóch substancji zupełnych (duszy i ciała), lecz stanowi najściślejsze zespolenie principów, które występują we wszystkich jestestwach cielesnych – materii pierwszej i formy[6].

Jeden i ten sam człowiek ma świadomość, że jest on zarówno tym, który poznaje umysłowo, jak i tym, który odbiera wrażenia zmysłowe. Ciało zaś, bez którego nie może nastąpić odbieranie wrażeń zmysłowych, uznać należy za część człowieka[7].

U Arystotelesa Tomasz znajduje pojęcia i treści, dzięki którym może racjonalnie uzasadnić i wyrazić swoje ujęcie człowieka jako osoby[8]. Treścią tej perspektywy jest przyjęcie za Stagirytą hylemorficznego złożenia substancji bytu ludzkiego z formy i materii, a także przekonanie o jedności formy substancjalnej w substancji. W bycie ludzkim istnieje tylko jedna forma substancjalna, która kształtuje materię bezpośrednio – nie ma oddzielnej wegetatywnej i zmysłowej formy substancjalnej[9]. Pojęcie „człowiek” nie odnosi się zatem ani do samej duszy, ani do samego ciała, ale do duszy i ciała razem – wyraża

substancję złożoną[10]. Takie rozumienie wewnętrznej jedności człowieka jest możliwe, gdy ciało i duszę pojmujemy jako principia metafizyczne, które mają się do siebie tak, jak materia do formy. Człowieka stanowią elementy: aktualny i formalny (dusza) oraz możnościowy (ciało), występujące wzajemnie do siebie w takiej relacji, która jest jednością realną i substancjalną, a nie tylko przypadłościową[11].

Wynika z tego, że rzeczywiście zarówno pojęcie duszy, jak i pojęcie ciała odpowiadają pewnym substancjom, nie odpowiadają jednak rzeczywistym podmiotom, z których każdy posiadałby w sobie to wszystko, co jest niezbędne do samodzielnego i pełnego istnienia. Nie każda substancja stanowi odrębny podmiot i odrębną osobę. Osobę bowiem jako *suppositum*[12] musi stanowić pełna jednostka posiadająca wszystko to, co składa się na naturę jednostce tej przysługującą. Stąd w myśl założeń filozofii tomistycznej sama dusza człowieka nie stanowi jeszcze pełnej osoby ludzkiej[13].

*Osobę bowiem
jako suppositum musi
stanowić pełna jednostka
posiadająca wszystko to, co
składa się na naturę jednostce
tej przysługującą*

Nie każda substancja jednostkowa jest hipostazą lub osobą, lecz tylko taka, która posiada zupełną naturę gatunku. Stąd to za hipostazę lub za osobę nie mogą uchodzić ani ręka,

ani noga, ani też dusza, która jest tylko częścią gatunku człowiek[14].

Doktor Anielski nie przyjmuje zatem, że pojęcia duszy ludzkiej i ludzkiego ciała oznaczają w rzeczywistości odrębne istnienia[15]. Każde z nich oznacza część całości, stanowiąc konkretną i kompletną rzeczywistość odpowiadającą ludzkiemu *compositum*.

W naturze ludzkiej oznacza to oto mięso, te właśnie kości, tę oto duszę: one to jako czynniki ujednostkowujące stanowią o tym, że mamy człowieka – jednostkę[16].

Teza ta, z całą konsekwencją stosowana przez Tomasza w jego nauce o człowieku i o duszy ludzkiej, stanowiła może największe *novum*, które przynosił swojej epoce Akwinata i będąc w wyraźnej kontrze wobec zakorzenionych mocą zwyczaju i tradycji poglądów platońsko-augustyńskich, musiała spotkać się z gwałtowną reakcją wielu współczesnych[17].

Fenomen ludzkiego ciała – jedyność, nieprzekazywalność, zależność

A zatem – mówi Akwinata – konsekwentnie ani sama dusza, ani samo ciało nie tworzą człowieka. Wynika z tego wniosek, że materia pierwsza, która stanowi podstawę ludzkiego ciała i substancjalną część tego połączenia, jest ze względu na swą rozciągłość nieprzekazywalna. To połączenie jest jedyne, niepowtarzalne i niesprowadzalne do żadnego innego[18].

Mówienie o człowieku jako o pełnej i konkretnej substancji nie może więc zamazać prawdziwości tezy o substancjalności duszy. Tomasz nie wyobraża sobie duszy i ciała jako dwóch substancji, z których chce się utworzyć trzecią. Człowiek nie jest mozaiką złożoną z różnorodnych składników[19]. Jest bytem zupełnym, w którym oba te elementy tworzą jedność dzięki jednemu aktowi istnienia, którego moc sprawcza ustanawia konkretny byt ludzki, ciało i duszę jako jednostkową rzeczywistość, niezależną od idei i myśli. Toteż chociaż sama dusza ludzka (anima separata) nie jest człowiekiem, to jednak ta kategoria ma sens tylko wraz z pojęciem człowieka. Tomasz w swych rozważaniach zatrzymuje się nie tyle przy pojęciu duszy, ile zwraca uwagę na kategorię esse. Tam gdzie jest ludzkie esse, tam też jest dusza ludzka wraz z ciałem – konkretna i rzeczywiście istniejąca jednostka[20].

Mówienie o człowieku jako o pełnej i konkretnej substancji nie może więc zamazać prawdziwości tezy o substancjalności duszy

Człowiek, jak wszystkie byty materialne, jest więc bytem złożonym z materii i formy. Aktualne istnienie urealnia materię poprzez formę.

Wynika jednak z tego, że jeśli istnieje tylko jeden akt bytu dla całego złożenia, czyli dla całej substancji obejmującej materię i formę, to akt bytu właściwy formie jest aktem bytu całej złożonej substancji. Dusza posiada byt substancji, a mimo to dzieli ten byt z ciałem, „przyjmuje” niejako materialne ciało do jedności własnego aktu bytu.

Chociaż dusza posiada pełne istnienie, to jednak nie wynika stąd, że ciało łączy się z nią w sposób przypadłościowy. Jest tak dlatego, że istnienia, które sama posiada udziela ciału w ten sposób, iż jest ono jednym istnieniem całego bytu złożonego, a także dlatego, że dusza może być sama przez się samoistna, to jednak nie ma pełnej gatunkowości, lecz ciało łączy się z nią właśnie dla dopełnienia gatunku[21].

Gdyby było inaczej, cały byt człowieka nie byłby jeden, ani też jedność człowieka nie byłaby jednością substancjalną[22]. Tomasz, jak mówi Jacques Maritain, ukazuje w swojej antropologii dwa aspekty metafizyczne ludzkiej istoty, każdy o swoim ontologicznym obliczu. Nie przedstawia się tu dwu odrębnych rzeczy. Jest to ta sama niepodzielna istota, która w jednym sensie jest jednostką, a w innym sensie osobą. Jest w pełni jednostką ze względu na to, co otrzymuje z materii, jest w pełni osobą ze względu na to, co otrzymuje z ducha[23].

Akwinata mówi więc wyraźnie, że osoba ludzka jest ukonstytuowana z jednego tylko bytu, w którym materia i duch są zasadami pełnej, określonej i jednolitej całości. Zasady te mają się do siebie tak, jak forma do materii i współistnieją dzięki jednemu aktowi istnienia, ściśle na siebie oddziałując[24].

Już widzimy, że Akwinata staje na stanowisku bliskim koncepcjom Arystotelesa, przyjmując, że dusza rozumna ożywia ciało jako jego forma substancjalna. Jednak nie jest ona czystą formą (jak bytu anielskiego), ale formą ciała jako jego pierwsze *principium* życia (*primum principium vitae*)[25]. Jednocześnie Tomasz stara się wykazać,

że dusza ludzka jest formą samoistną, skoro wykonuje działania nieorganiczne samej tylko formy (działania umysłowe)[26]. Jest ona tu rozumiana jako zasada rozumna, która potrzebuje ciała, aby wykonywać własne czynności. W konsekwencji dusza rozumna, jako forma substancjalna, bezpośrednio kształtuje materię pierwszą i jest przyczyną wszystkich działań ludzkich na poziomie wegetatywnym, zmysłowym i intelektualnym[27].

Akwinata staje na stanowisku bliskim koncepcjom Arystotelesa, przyjmując, że dusza rozumna ożywia ciało jako jego forma substancjalna

Nie do końca jednak zdajemy sobie sprawę, że w tej perspektywie metafizycznej u szczytu świata form znajdują się inteligencje czyste

całkowicie oddzielone od świata materialnego, a najniżej pozostają formy całkowicie związane z materią. Pomiędzy jednymi a drugimi znajdują się dusze ludzkie, niebędące ani oddzielonymi formami, ani formami związanymi absolutnie w swym istnieniu z istnieniem materii. Dusza jako forma zawsze jest aktem, a więc nie poznajemy jej bezpośrednio, ale poprzez przejawy. Będąc pierwszym aktem ciała, dusza jest niematerialna i bezcielesna jak każda forma. Oznacza to, że z metafizycznej hierarchii systemu Arystotelesa można wysnuć wniosek, że stanowi ona taką odmianę formy, która wprawdzie z natury swej związana jest w bytowaniu z materią, jednak nie do tego stopnia, by nie mogła samodzielnie bytować w oderwaniu od materii. Dusza jest więc tego rodzaju formą, która jest *non totaliter immersa* i dzięki temu zdolna do samoistności również poza ciałem[28]:

Tak więc dusza umysłowa, skoro posiada właściwe sobie działanie, w którym nie bierze udziału ciało, musi działać sama przez się. A ponieważ każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcie, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne, niezależne od ciała istnienie[29].

W metafizyce Tomasza sytuacja formy ludzkiej jest zatem dość szczególna. Realizuje ona bowiem nie tylko czynności zmysłowe, ale również czynności poznawcze. Poznanie ludzkie jest zaś czynnością formy, której – jako zdolnej do abstrakcyjnego i separacyjnego poznania – obca jest wszelka cielesność. Jednak aby działać samemu przez się, trzeba też istnieć samemu przez się. Tym zaś, co istnieje samo przez się, jest substancja, wynika z tego zatem, że dusza jest substancją niematerialną[30]. Nie należy jednak wyobrażać sobie, że ciało i dusza to dwie substancje, z których jest utworzona trzecia – człowiek. Człowiek w pełni zasługuje na miano substancji, jednak całą swą substancjalność zawdzięcza substancjalności duszy. Dusza ludzka jest bowiem aktem ciała, a więc jest substancją oraz rzeczą samą w sobie. „Człowiek” zatem nie jest „zestawem” dwóch substancji, lecz substancją złożoną, zawdzięczającą swą substancjalność tylko jednemu ze swych pierwiastków konstytutywnych – formie substancjalnej intelektualnej, którą język religijny nazywa duszą rozumną[31]. Zauważmy więc, że tak jak we wszystkich hylemorficznych złożeniach bytowych tym, co nadaje materii byt substancjalny, jest sama forma substancjalna. Formy przypadłościowe bowiem nadają rzeczy byt względny: sprawiają na przykład, że coś jest białe lub kolorowe. Nie można więc uznać w bycie wielości form pośrednich, które udzielają substancjalności materii. Jest tylko jeden akt istnienia i jedna

urealniona tym aktem istnienia forma substancjalna, którą jest ludzki intelekt. Realność formy „ustanawia” człowieka we właściwym mu bycie, nadając mu jednocześnie życie, rozumność, ciało, zmysły[32].

Jest czymś charakterystycznym dla formy substancjalnej, że daje materii istnienie po prostu – właśnie dzięki niej rzecz jest tym, czym jest. [...] Tak więc skoro dusza jest formą substancjalną – ponieważ konstytuuje człowieka w określonym gatunku substancji – między nią a materią pierwszą nie ma żadnej innej pośredniej formy substancjalnej, lecz na różnych stopniach doskonałości dusza rozumna urzeczywistnia człowieka: mianowicie, że jest ciałem, ciałem ożywionym i zwierzęciem rozumnym[33].

Akwinata uznaje zatem, że spośród wszystkich ożywionych jestestw cielesnych, tylko człowiek posiada formę niematerialną (duchową). Dusza jego jest natury rozumnej i jest podmiotem działań zarówno czysto duchowych, jak i cielesnych, sprawiając, że człowiek jest człowiekiem, czyli bytem rozumnym, podmiotującym wszystkie właściwe ciału cechy materialne[34].

*To dusza jako forma sprawia,
że ciało istnieje jako ciało.
Ona skupia i zestraja składniki
materialne, tworząc z nich
żywą istotę*

Rozpoznając
w tekstach Doktora
Anielskiego
koncepcję duszy jako
formy substancjalnej
ciała, podkreślmy jak
Tomasz z Akwinu
mówi o ludzkim

ciele. Dla Arystotelesa, a za nim również dla Doktora Anielskiego,

dusza nie tylko porusza ciało, ale w ogóle sprawia, że ciało to istnieje. Dlatego trup nie jest ciałem, lecz tylko czymś organicznym, co po śmierci nieodwracalnie zaczyna wracać do stanu nieorganicznego – rozprasza się w materii nieożywionej. To dusza jako forma sprawia, że ciało istnieje jako ciało. Ona skupia i zestraja składniki materialne, tworząc z nich żywą istotę – zorganizowaną i ożywioną przez formę materię[35]. Dopiero z takiej, powiedzmy wyraźnie „pozytywnej” koncepcji ciała, wynika inna niż platońska teza, że materia jest nie tylko dobra sama w sobie, ale jest ponadto dobrem i źródłem dobra dla wszystkich form, które mogą z nią być złączone. Przekonanie więc, że ciało ludzkie jest przejawem bytowej degradacji, a jego związek z duszą wynika z upadku, nie ma nic wspólnego z koncepcjami Akwinaty[36]

Osoba – „coś najdoskonalszego w całej naturze”

Dobrze jest wracać – może szczególnie w okresie Narodzenia Pańskiego – do tekstów św. Tomasza. Uzmysławiamy sobie wtedy, że Doktor Anielski nauczył nas mądrego rozumienia osoby. Z jego metafizyki wyłania się opis człowieka jako bytu realnego, posiadającego, w całej gamie bytów materialnych i duchowych, swoistą specyfikę, szczególne miejsce:

Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze [...]. Jest to hipostaza o wyróżniającej właściwości wskazującej na dostojeństwo[37].

Akwinata umieszcza jednostkę (indywiduum) w definicji osoby, by wskazać na jej jednostkowy sposób istnienia pojedynczego bytu: osoba jest szczególną nazwą bytu jednostkowego istniejącego w naturze rozumnej (*De potentia*, q. 9, a. 2). Jednostka znajduje swoje najwyższe urzeczywistnienie w substancjach, których szczególny sposób istnienia (*specialis modus existendi*) polega na tym, że są same przez siebie i same w sobie – najwyższym zaś stopniem sposobu istnienia jednostkowego jest sposób istnienia subsystemy, który przysługuje substancji jednostkowej. Oznacza ona pojedynczy subsystujący i rzeczywisty byt, którego istnienia nie da się zredukować do żadnego innego: istnieje on jako kompletna całość[38].

Istnienie dotyczy samej konstytucji osoby i dlatego jedność osoby domaga się jedności jej zupełnego i osobowego istnienia. Lecz działanie jest skutkiem osoby ze względu na jakąś formę lub naturę, dlatego wielość działań, nie narusza jedności osobowej[39].

*Istnienie dotyczy samej
konstytucji osoby i dlatego
jedność osoby domaga się
jedności jej zupełnego i
osobowego istnienia*

Nie może zatem dziwić, że Tomasz wywyższa osobowość ponad wszelką postrzegalną rzeczywistość zmysłową. Nie ma dla niego bytów,

które by przewyższały godnością istotę bytów określanych jako jednostki rozumne: *singularia rationalis naturae*. Osobą ludzką jest byt, który subsystuje w naturze ludzkiej, urealniając formę substancjalną materię ciała, podobnie jak osobą anielską jest byt subsystujący

w naturze mu właściwej. Jeśli Tomasz mówi, że osoba jest bytem najgodniejszym, to nie tylko z powodu władz rozumu i woli, ale przede wszystkim z powodu jej samoistnego sposobu istnienia.

Tak można podsumować dojrzałą poszukującą własnych rozwiązań i śmiałych odkryć refleksję Akwinaty. Owa teoria człowieka jako osoby, zarysowana w metafizycznym porządku przyrodzonym, zyskuje swoje wypełnienie i wykończenie w porządku łaski, która na gruncie antropologii filozoficznej nie niszczy natury ludzkiej, ale ją wypełnia i udoskonala[40]. Dziś potrzeba nam wciąż wracać do tych niełatwych, choć niezwykle bogatych treści, z dwóch powodów.

Po pierwsze: w postmodernistycznych opisach kondycji człowieka współczesnego dominuje ujmowanie go jako jednostki tożsamościowo rozbitej. Dziś człowiek czuje się niejako zachwiany, zarówno przez globalizację, jak i usieciwienie. Wymaga się od niego totalnej elastyczności, zamazania granic swojej pracy, kultury, przestrzeni, ciała, języka i czasu. Towarzyszy temu poważny kryzys antropologiczny, którego wyrazem jest rewolucja płci, swoboda seksualna, zmiany obyczajowe, dominacja świata cyfrowego, eksperymenty bioetyczne i genetyczne. Niewątpliwie odbija się to negatywnie na definiowaniu człowieka jako osoby.

Po drugie – i to chyba powód ważniejszy – bez rzetelnej refleksji nad tajemnicą połączenia duszy z ciałem, centralna dla chrześcijaństwa idea Wcielenia staje się nie tylko niezrozumiała, ale przede wszystkim fałszywa. Antropologiczny błąd może doprowadzić do odradzania się starych herezji chrystologicznych (doketyzm, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm), w których Bóg wcale nie stał się prawdziwym

człowiekiem, ale jedynie „upozorował” swe przyjście na świat, dystansując się wobec ciała, cierpienia i dramatu śmierci. Klasyczny wykład antropologii dokonany wiele wieków temu przez św. Tomasza i zawarty w jego Traktacie o człowieku (*Sum. Theol.*, I, q. 75-89), pomaga nie tylko w ujmowaniu metafizycznych relacji dusza-ciało, ale przede wszystkim jest niezbędnym wstępem do zrozumienia tego, co Akwinata opisał w Tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego (*Sum. Theol.*, q. III, 1-15). Tam odnajdziemy głęboką opowieść o przygodności Boga w świecie, o tym, że przyjął on niepewny ludzki los – narodzenie w grocie gdzieś w trakcie podróży, ucieczkę, tułaczkę, emigrację, cały trud ludzkiej egzystencji. Wcielenie Słowa – prawda wiary, którą przeżywamy w święta – ukazuje nam, że Bóg nie przyjął ciała jako zaplanowanego konstruktywistycznego projektu, korelatu i miejsca kulturowej komunikacji z ludźmi. Przyjął ciało jako dar i przygodność. Potrzebujemy Wcielenia jako prawdziwego znaku Emmanuela – „Boga z nami” – w tym trudnym świecie.

[1] W swoim dziele *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* Boecjusz ujął osobę jako pełną, samodzielnie istniejącą substancję natury rozumnej: „Jeżeli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje, i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znajduje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: *persona est naturae rationalis individua substantia*”. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro*

oraz traktaty teologiczne, tłum. T. Joachimowski, Poznań 1926, s. 227; J. P. Migne, *Patrologia Latina, cursus completus: Boetii, Liber de persona et duabus naturis*, vol. 64, kol. 1338D-1354D.

[2] Najprawdopodobniej słowo „osoba” pojawiło się najpierw w Etrurii, ponieważ to właśnie Etruskowie kultywowali cześć bogini Persefony, a maskę używaną w obrzędach religijnych określali nazwą pochodzącą od imienia bogini: phersu. Mitologia etruska miała niewątpliwy wpływ na rozwój rzymskiego życia, w tym też na rozwój teatru, co spowodowało, że czynność wkładania maski i ogólnie maska teatralna stały się znane wśród Rzymian pod pojęciem *persona*. Zob. M. P. Duthoit, *Au service de la personne humaine*, w: E. Duthoit, J. Lacroix, J. Vialatoux, *La personne humaine en péril. Compte rendu in extenso des cours et conférences*, Semaines Sociales de France, Clermont-Ferrand, 29ème session, Paris 1938, s. 43; R. Bloch, *Etruskowie*, tłum. M. Kapełus, Warszawa 1995, s. 95; T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości*, Warszawa 2001, s. 245. Tomasz wspomina w swoich tekstach o masce teatralnej, która wydaje się połączona z historią słowa *persona*. Zob. szerzej: *Sum. Theol.* I, q. 29, a. 3, ad 2; III, q. 2, a. 2 et 3; *Quaestio disputata de unione Verbi incarnate*, a. 1 et 2; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 9, a. 4 et 5. Władysław Seńko zaznacza jednak: „Łaciński termin *persona*, którego użył po raz pierwszy w nowym znaczeniu Boecjusz nie ma nic wspólnego z greckim *prosopon* i jego łacińskim odpowiednikiem *persona*”. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 13.

[3] U wcześniejszych bowiem myślicieli chrześcijańskich uformowała się raczej teologiczna i platońska koncepcja człowieka, według której stanowił on element porządku spraw Bożych. Natomiast doktryna Arystotelesa była bądź ignorowana przez myślicieli starożytności

chrześcijańskiej, bądź też oceniana zdecydowanie negatywnie. Ten właśnie krytyczny stosunek dawał o sobie znać szczególnie wyraźnie w kwestiach dotyczących natury człowieka, duchowości i nieśmiertelności duszy. To nie istota ludzkiego bytu miała podstawowe znaczenie, ale jego zbawienie i dojście do prawdy. Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć...* dz. cyt., s. 140; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 12; A. Sparty, *Doktryna Jana Filopona w “De intellectu” i kwestia jej wykorzystania przez św. Tomasza z Akwinu*, „Acta Mediaevalia”, t. III, Lublin 1978, s. 228.

[4] U wcześniejszych myślicieli chrześcijańskich uformowała się raczej teologiczna i platońska koncepcja człowieka, według której stanowił on element porządku spraw Bożych. Natomiast doktryna Arystotelesa była bądź ignorowana przez myślicieli starożytności chrześcijańskiej, bądź też oceniana zdecydowanie negatywnie. Ten właśnie krytyczny stosunek dawał o sobie znać szczególnie wyraźnie w kwestiach dotyczących natury człowieka, duchowości i nieśmiertelności duszy. To nie istota ludzkiego bytu miała podstawowe znaczenie, ale jego zbawienie i dojście do prawdy. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 12; A. Sparty, *Doktryna Jana Filopona w “De intellectu” i kwestia jej wykorzystania przez św. Tomasza z Akwinu*, „Acta Mediaevalia”, t. III, Lublin 1978, s. 228; W. Seńko, *Jak rozumieć...* dz. cyt., s. 140.

[5] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, II, 57. W dalszych kwestiach następuje szczegółowe referowanie i zbijanie poglądów dualistycznych.

[6] Por. S. Swieżawski, *Osoba ludzka – jej natura i zadania*, „Znak” 26 (1950) nr 5, s. 372.

[7] Św. Tomasz z Akwinu, *Sum.Theol.* I, q. 76, a. 1, resp.

[8] Por. M.D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 124.

[9] Tomasz z Akwinu w sporze z Janem Peckhamem jasno bronił stanowiska, że forma substancjalna jest zasadniczo i bezpośrednio (*simpliciter*) odpowiedzialna za istnienie bytu. Gdybyśmy odrzucili pogląd, że w człowieku ową formą „zasadniczą” jest dusza intelektualna, uznając, iż materia jest w jakiś sposób aktualizowana wcześniej przez jakąś formę, która daje jej istnienie, wówczas dusza jako forma „przybywająca” później, nie decydowałaby o powstawaniu czy ginięciu bytu. Forma zaś materii byłaby już pewnym aktem w stosunku do duszy. Dusza jedynie aktualizowałaby byt pod jakimś tylko względem, stając się, formą przypadłościową względem całego człowieka. Stąd różnica pomiędzy formą substancjalną a przypadłościową zasadza się na tym, że ta pierwsza zawsze musi łączyć się bezpośrednio z materią (możnością) sobie podległą. Nie może się to dokonywać za pośrednictwem innej formy, bo gdyby tak było, formą substancjalną byłaby wyłącznie ta pierwsza i zmuszeni bylibyśmy uznawać w człowieku dwie substancjalne formy, co dla Tomasza byłoby całkowitym absurdem. Formy: intelektualna, zmysłowa, wegetatywna są w człowieku numerycznie tym samym, to znaczy, że jest jedna forma podmiotująca działania całego człowieka. A zatem, choć dusza intelektualna jest formą całego człowieka jako jego forma

substancjalna, to posiada niejako władze form niższych rzędów. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q.75, a. 4, ad 2; q.76, a. 3 resp., a. 4 resp; Quodlibet XII, q. 7 a. 1 corpus; D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedności formy substancjalnej w człowieku*, Warszawa 2015.

[10] Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, Od Augustyna do Szkota, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 429.

[11] Por. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 6 (1970) nr 2, s. 8.

[12] „Pojęcie *suppositum* jest przez Tomasza wymieniane zarówno wśród nazw odnoszących się do bytu za względu na stanowiące go principia, jak również jest ono związane z określeniami akcentującymi jego *individualitas*. Wyraźnie bowiem Akwinata dopuszcza zamienne używanie terminu hipostaza oraz *suppositum*”. L. Szyndler, *Osoba jako suppositum w De unione verbi incarnati św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 37 (2001) nr 2, s. 177.

[13] Por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 292.

[14] Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 75, 4, ad. 2.

[15] Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 231.

[16] Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 4 resp.

[17] Por. S. Swieżawski, *Byt...*, dz. cyt.,s. 277.

[18] Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 201.

[19] Por. Tamże, s. 190.

[20] Zob. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt.,s. 231.

[21] Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestio disputata de anima*, art.1, ad. 1.

[22] Por. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 194.

[23] Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1991, s. 335.

[24] Por. M.D. Chenu, *Święty Tomasz...*, dz. cyt., s. 124.

[25] Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.* I, q. 75, a. 1, resp.

[26] Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 674.

[27] Por. P. Milcarek, *Filozoficzna teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 123-128.

[28] Por. S. Swieżawski, *Byt...*, dz. cyt., s. 276.

[29] Św. Tomasz z Akwinu, *De anima, questiones disputatae*, art. 1, resp.

[30] Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 220. Jednak Étienne Gilson zaznacza, że dotyczy to jedynie ludzkiej duszy, nie zaś duszy zwierząt. Dusza zwierząt jako forma zmysłowa nie bytuje samoistnie w oderwaniu do ciała, nie działa samodzielnie, a więc nie jest substancją.

[31] Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 190.

[32] Por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 228. „W tomizmie sprawa jest postawiona jasno: albo jedność substancjalna i wówczas konieczność jednej tylko formy substancjalnej, albo wielość form substancjalnych, ale wówczas tylko jedność zbioru, ale nigdy jedność substancjalna”. S. Swieżawski, *Byt...*, dz. cyt., s. 277; A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2011, s. 153-154.

[33] Św. Tomasz z Akwinu, *De anima*, questiones disputatae, art. 9, resp.

[34] *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, red. A.M. Nowik, Warszawa 1996, s. 178, zob. także: M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie...*, dz. cyt, s. 10.

[35] Zob. É. Gilson, *Tomizm...* dz. cyt., s. 220.

[36] Por. Tamże, s. 223.

[37] “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura.[...] Hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente”, Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.* I, q.29, a. 3, resp.; q. 29, a. 3, ad. 2.

[38] Por. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków 2014, s. 173; M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004, s. 46-47.

[39] Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.* III, q. 19, a. 1, ad. 4.

[40] Por. S. Swieżawski, *Osoba ludzka...*, dz. cyt., s. 377.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego