Karolina Ćwik

Filozofia w chrystologii

Biblioteka Rocznika Tomistycznego

Karolina Ćwik

Filozofia w chrystologii

Biblioteka Rocznika Tomistycznego
TOM III

DYREKTOR
Michał Zembrzuski

RADA NAUKOWA
Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Mieczysław Gogacz, Pavol Dancák, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam

ISBN Biblioteki Rocznika Tomistycznego: 978-83-959055-5-1

PROJEKT OKŁADKI
Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE
Maciej Głowacki

Redakcja Rocznika Tomistycznego
ul. Klonowa 2/2
05-806 Komorów POLSKA

Karolina Ćwik

Filozofia w chrystologii

Filozoficzne rozumienie *Verbum Incarnatum* w tekstach św. Tomasza z Akwinu

WARSZAWA 2021

RECENZENCI
ks. prof. dr hab. Piotr Moskal, ks. prof. dr hab. Piotr Roszak

REDAKTOR TOMU
Artur Andrzejuk

REDAKCJA JĘZYKOWA
Elżbieta Pachciarek

© Karolina Ćwik / Redakcja Rocznika Tomistycznego
Warszawa 2021
ISBN 978-83-959055-4-4

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury, Dziedzictwa Narodowego i Sportu pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

Ministerstwo Kultury Dziedzictwa Narodowego i Sportu

WYDAWCA
Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
ul. Klonowa 2/2
05-806 Komorów
www.tomizm.org

Spis treści

Wstęp 7

ROZDZIAŁ I
Tematy filozoficzne dotyczące zagadnienia *Verbum Incarnatum* w ujęciu Tomasza 13

1.1. *Esse* jako akt bytu 14

1.2. *Essentia* jako możność bytowa 19

1.3. Natura jako ujęcie istoty z punktu widzenia jej działań 25

1.4. Hipostaza i subsystencja jako ujęcie istoty bytu realnego 30

1.5. Osoba jako subsystencja w naturze rozumnej 35

1.6. Problematyka duszy i ciała 41

1.7. Ujęcie relacji jako *ordo unius ad aliud* 46

1.8. Subsystencjalne ujęcie relacji w Bogu 48

ROZDZIAŁ II
Filozoficzna problematyka *Verbum* 55

2.1. Zjednoczenie natury boskiej z naturą ludzką 58

2.1.1. Zjednoczenie w naturze 59

2.1.2. Zjednoczenie w osobie 62

2.1.3. Zjednoczenie w hipostazie 65

2.1.4. Nieodwracalne zjednoczenie natur 67

2.2. Okoliczności wcielenia 72

2.2.1. Konieczność wcielenia 73

2.2.2. Przyczyny wcielenia 77

2.2.3. Czasowość wcielenia 81

2.2.4. Przyjęcie duszy i ciała ludzkiego 82

2.2.5. Wcielenie Słowa a problem opóźnionej animacji 87

2.2.6. Przyczyna sprawcza poczęcia *Verbum Incarnatum* 97

2.2.7. Sposób poczęcia *Verbum Incarnatum* 101

2.3. Doskonałość *Verbum Incarnatum* 104

2.3.1. Słowo w łonie kobiety 106
2.3.2. Dwa synostwa 109
2.3.3. Narodzenie Słowa 110
2.3.4. Ukazanie się *Verbum Incarnatum* 114
ROZDZIAŁ III
Ontyczna struktura *Verbum Incarnatum* 123
3.1. Boska natura *Verbum Incarnatum* 125
3.1.1. Wszechmoc 126
3.1.2. Wszechwiedza 137
3.2. Ludzka natura *Verbum Incarnatum* 150
3.2.1. Skutki przyjęcia ciała ludzkiego 152
3.2.2. Skutki przyjęcia duszy ludzkiej 157
3.3. Jedność *Verbum Incarnatum* 163
3.3.1. *Esse Verbum Incarnatum* 165
3.3.2. Relacja natury ludzkiej i boskiej w *Verbum Incarnatum* 168
Podsumowanie 175
BIBLIOGRAFIA
Cytowana literatura źródłowa: 181
Tomasz z Akwinu 181
Pozostali autorzy: 183
Inne: 184
Opracowania: 184

Wstęp

Święty Tomasz z Akwinu buduje swoją filozoficzną refleksję na temat Słowa Wcielonego w świetle rozumu i zgodnie z jego regułami, albowiem „mądrość filozoficzna opiera się na zdolnościach rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego naturę"[1]. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* pisze, że „bez udziału filozofii nie można wyjaśniać takich zagadnień jak – na przykład – język opisujący Boga, relacje osobowe w Trójcy, stwórcze działanie Boga w świecie, relacje między Bogiem a człowiekiem, tożsamość Jezusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem"[2]. Przypomniał on również, że na gruncie tomizmu ukształtował się ten rodzaj filozofii klasycznej, „której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnianiu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych"[3].

Wydawać by się mogło, że główne problemy badawcze dotyczące Tomasza z Akwinu w literaturze przedmiotu zostały opracowane w stopniu wyczerpującym. Niemniej jednak niezwykle trudne jest wskazanie monografii, która przedstawiałaby zagadnienia dotyczące *Verbum Incarnatum* z perspektywy filozoficznej. Istnieją prace traktujące o naturze, osobie, mocy Boga Wcielonego, jednakże nie stanowią one pogłębionego studium, które ujmowałoby całościowo i w sposób wyczerpujący temat.

---

1 Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, nr 44, Poznań 1998, s. 69.

2 Tamże, nr 66, s. 98.

3 Tamże, nr 55, s. 87.

Wśród autorów zajmujących się tematyką tomistyczną można wskazać: Étienne Gilsona[4], Gillesa Emery'ego[5], Jean-Pierre Torrella[6], Marie-Dominique Chenu[7], Leo J. Eldersa[8], Thomasa G. Weinandy'ego[9], Matthew Leveringa[10] i innych[11]. Jednak nawet w ich dorobku badawczym temat *Verbum Incarnatum* nie wybrzmiał w sposób jednoznaczny, zwłaszcza w ujęciu filozoficznym.

[4] É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998; É. Gilson, *Chrystianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958; É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961; É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,* tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.

[5] G. Emery, *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie teologii"*, tłum. P. Lichacz, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 270-312; G. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007; G. Emery, *The Trinity. An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, D.C. 2011.

[6] J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty 2008.

[7] M.-D. Chenu *Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001; M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997.

[8] L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992.

[9] T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003.

[10] M. Levering, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

[11] G. R. Evans, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tłum. J. Kiełbasa, Kraków 1996; R. L. Richard, *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, Rome 1963; L. Scheffczyk, *Nauka Tomasza z Akwinu o Trójcy Świętej wobec współczesnej krytyki*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 352-380; E.-H. Weber, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988; H. Goris, *Theology and Theory of the Word in Aquinas. Understanding Augustine by Innovating Aristotele*, w: *Aquinas the Augustinian*, red. M. Dauphinaus, B. David, M. Levering, Washington 2007; J. Pohle, *Christology. A Dogmatic Treatise on the Incarnation*, St. Louis, MO, 1916; M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.

Także polscy badacze myśli Tomasza nie opracowali dostatecznie tego zagadnienia. Mieczysław Gogacz[12], Albert Krąpiec[13], Andrzej Maryniarczyk[14], Aleksander Żychliński[15], Wincenty Granat[16], Zofia J. Zdybicka[17], Michał Paluch[18], Wiesław Dąbrowski[19], Stanisław Judyc-

[12] M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne" 12 (1965) 1, s. 21-32; M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973; M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974; M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 223-231; M. Gogacz, *Akt istnienia („ipsum esse") według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 22 (1986) 2, s. 25-39; M. Gogacz, *Metody metafizyki – ujęcie z pozycji metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, „Studia Philosophiae Christianae" 23 (1987) 2, s. 45-64; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.

[13] M. A. Krąpiec, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL" 28 (1985) 3/4, s. 45-57; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995; M. A. Krąpiec, *Filozofia w teologii. Czytając „Fides et ratio"*, Lublin 1999.

[14] A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005; *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007; A. Maryniarczyk, *Istota (bytu) w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne" 58 (2010) 1, s. 155-173; A. Maryniarczyk, *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.

[15] A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.

[16] W. Granat, *Chrystus. Bóg-Człowiek*, Lublin 1959; W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962.

[17] Z. J. Zdybicka, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – Natura – Łaska,* t. 1, red. P. Moskal, Lublin 2003; Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

[18] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, M. Paluch, *Czy Doktor Anielski nie doceniał Chrystusa?* „Teologia w Polsce" 3 (2009) 1, s. 97-109; M. Paluch, *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny" 15 (2009), s. 263-279; M. Paluch, *Wprowadzenie do artykułu III, kwestii X*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 5.: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, red. M. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, Kęty–Warszawa 2011, s. 356-359; M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.

[19] W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, „Studia Theologica Varsaviensia" 32 (1994) 2, s. 237-264; W. Dąbrowski, *Myśl chrystologiczna w „Super Boetium de Trinitate" św. Tomasza z Akwinu* „Studia Theologica Varsaviensia" 39 (2001) 2, s. 63-86;

ki[20], Piotr Roszak[21], Artur Andrzejuk[22], Mateusz Przanowski[23], Marian Grabowski[24] nie dokonali filozoficznej analizy *Verbum Incarnatum*. Myśliciele ci odnosili się do kwestii związanych z wcieleniem, badali naturę, osobę, istnienie, relacje itp., jednakże były to prace zwracające uwagę na jeden aspekt, a nie dotyczyły zaś całościowego ujęcia.

Na podstawie przedstawionego przeglądu literatury trzeba stwierdzić, że temat Słowa Wcielonego jest tylko częściowo poruszany we współczesnej refleksji tomistycznej, ciągle czekając na całościowe dopełnienie. Niniejsza książka stanowi próbę wypełnienia tej luki.

Rozgraniczenie filozofii i teologii rekonstruujemy na podstawie wskazówki Tomasza, która opierała się na respektowaniu pochodzenia przesłanek stawianej tezy, co podkreślał również Stanisław Kamiński. W ujęciu Kamińskiego[25] filozofia może oddziaływać na tzw. konkluzje teologiczne, ponieważ wniosek wydedukowany z przesłanki będącej tezą rozumową odnosi się do przesłanki objawionej. Jako przykład możemy podać Jezusa, który miał wolę ludzką, a normą dla

[20] Zob. S. Judycki, *Filozofia i chrystologia*, „Analiza i Egzystencja" 10 (2009), s. 7-32; S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010; *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby"*, red. J. Pyda, Poznań–Kraków 2013.

[21] P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, red. P. Roszak, tłum. I. Mikołajczyk, P. Roszak, 2012, s. 269-292.

[22] A. Andrzejuk, *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 35, Warszawa– Londyn 1998; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003; A. Andrzejuk, *Koncepcja filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej i niektóre jej konsekwencje w ujęciu Étienne Gilsona*, w: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. T. Klimski, Warszawa 2007, s. 49-56; A. Andrzejuk, *Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 39-61; A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, Warszawa 2017.

[23] M. Przanowski, *Krytyka koncepcji cierpienia Boga z perspektywy współczesnej myśli tomistycznej*, „Studia Bobolanum" 23 (2012) 2, s. 43-59.

[24] M. Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, Poznań 2010; *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja o książce Mariana Grabowskiego*, red. M. Przanowski, Kraków–Poznań 2014.

[25] S. Kamiński, *Światopogląd, religia, teologia*, Lublin 1998.

aktów woli ludzkiej jest rozum, dlatego normą dla aktów woli ludzkiej Jezusa był Jego ludzki rozum.

Kamiński filozofię i teologię odróżniał zgodnie z myślą Tomasza, formułując ich przedmiot oraz metodę. Odróżnienie filozofii od teologii opiera się na odróżnieniu przedmiotu materialnego każdej nauki, czyli tego, czym ona się zajmuje, od jej przedmiotu formalnego, czyli aspektu, w jakim ten przedmiot bada. Tym aspektem, czyli przedmiotem formalnym teologii, jest objawienie Boże. Teologia to nauka o Bogu, człowieku i świecie z punktu widzenia objawienia Bożego. Ten aspekt odróżnia ją wyraźnie od filozofii, która bada to wszystko za pomocą naturalnego ludzkiego poznania, które jest zmysłowo-intelektualne[26]. Przyjęte w pracy metody[27] zasadzają się więc na analizie tekstów źródłowych i dokonywaniu syntetycznej rekonstrukcji zawartych tam poglądów.

Filozofia bytu Tomasza, z której korzystamy, to tomizm konsekwentny, który został wypracowany przez Mieczysława Gogacza. Przedmiotem metafizyki w tej wersji tomizmu są przede wszystkim pryncypia, które konstytuują istniejący byt[28]. Należy również zauwa-

[26] Tamże, s. 49

[27] Zob. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, *Mieczysław Gogacz. Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 10, Warszawa 2011; M. Gogacz, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe KUL", 7 (1964) 3, s. 53-57; M. Gogacz, *Metody metafizyki – ujęcie z pozycji metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, „Studia Philosophiae Christianae" 23 (1987) 2, s. 45-64; M. Gogacz, *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny" 25 (1966) 1/2, s. 76-80; M. Gogacz, *Charakterystyka polskiej historii filozofii XX wieku*, „Życie chrześcijańskie w Polsce" (1985) 6, s. 39-49; M. Gogacz, *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, seria: Studia z filozofii Boga, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1977, s. 365-413; S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań o nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 55 (2007) 1, s. 103-105; S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; A. M. Nowik, *Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 173-182; A. Andrzejuk, *Koncepcja filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej i niektóre jej konsekwencje w ujęciu Étienne Gilsona*, w: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. T. Klimski, Warszawa 2007, s. 49-56.

[28] K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu,* „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 217; A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 11, Warszawa 2012, s. 14.

żyć, iż uznawanie pierwszeństwa realnie istniejących bytów oraz wtórność pojęć, które dotyczą tych właśnie bytów, to podstawowe cechy tomizmu konsekwentnego.

W odniesieniu to tłumaczeń dzieł Tomasza, to o ile nie zaznaczono inaczej, korzystamy z dostępnych tłumaczeń, których lista jest na końcu książki w bibliografii.

ROZDZIAŁ I
Tematy filozoficzne dotyczące zagadnienia *Verbum Incarnatum* w ujęciu Tomasza

Analizując zagadnienie *Verbum Incarnatum* w tekstach Tomasza z Akwinu, napotykamy szereg terminów filozoficznych, które wymagają dogłębnego wyjaśnienia, ponieważ to one wyznaczają właściwe rozumienie Słowa Wcielonego. Badając te zagadnienia, musimy umieścić je w szerszym kontekście metafizyki Akwinaty, albowiem powierzchowne ich ujęcie, bez ukazania powiązania z całościowym ujęciem filozofii bytu, może zniekształcić myśl Tomasza[29].

Metafizyka, z której korzystamy, to tomizm konsekwentny, stosowany przez prof. Mieczysława Gogacza. Przedmiotem metafizyki tomizmu konsekwentnego są pryncypia konstytuujące istniejący byt[30]. Głównymi cechami tego tomizmu są: rozumienie istnienia jako stworzonego pryncypium, które zapoczątkowuje byt jednostkowy, doznanie istotowych pryncypiów na poziomie mowy serca oraz odróżnienie relacji istnieniowych od relacji istotowych[31]. Konsekwentne przestrzeganie realistycznego punktu wyjścia jest uznawaniem pierwszeństwa realnie istniejących bytów jednostkowych przy jednoczesnym uznawaniu wtórności myśli, jako pojęć tych bytów[32].

---

[29] Warto przywołać słowa Akwinaty, który był zdania, iż każde pojedyncze słowo ma swoja wagę (*Singula verba pondus suum habent) Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, cap. 1, l. 5.

[30] K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu,* „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 217; A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 11: *Mieczysław Gogacz w kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 14.

[31] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 139.

[32] A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, s. 13; M. Gogacz, *Okruszyny*, Niepokalanów 1993, s. 22-25.

1.1. *Esse* jako akt bytu

Istnienie (*esse*) jest pryncypium zapoczątkowującym byt, co sprawia, że jest ono aktem tego bytu (*actus entis*)[33]. Analizując rolę *esse* w strukturze bytu, należy odróżnić urealnienie i aktualizowanie, na co zwrócił uwagę Gogacz. Urealnianie oznacza działanie, które sprawia, że byt jest bytem realnym. Aktualizowanie zaś to wiązanie z sobą przez akt istnienia wszystkich urealnionych pryncypiów, co powoduje, że byt jest jednością[34].

Określając czym jest „istnienie", Akwinata używa różnych wyrażeń[35]. Pisze on, że istnienie jest „aktualizacją wszystkich aktów" wtedy, gdy chce podkreślić pierwszeństwo aktu istnienia w strukturze bytu; „najgłębszą istotą rzeczy", gdy podkreśla on rolę *esse* w myśli Arystotelesa, oraz „doskonałością wszelkich doskonałości", gdy zwraca się do filozofów neoplatońskich[36].

Swoją koncepcję istnienia Tomasz wypracował w dyskusji z poglądami Awicenny, który uważał, że *esse* jest przypadłością bytu. Tomasz uznał, że pogląd prezentowany przez tego arabskiego filozofa nie jest

[33] Do XI w. przez *esse* rozumiano realność i byt. Dzięki analizom Akwinaty zaczęto odróżniać *esse,* czyli istnienie, od realności, która jest własnością przejawiającą istnienie, także od samego bytu i od istoty. Dodajmy ponadto, że w nurtach platońskich i neoplatońskich *esse* wyjaśnia się przez wskazanie na jego zewnętrzną przyczynę, a raczej wychodzi się od tej przyczyny, by określić *esse* jako realność i byt. Zob. M. Gogacz, *Akt istnienia („ipsum esse") według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 22 (1986) 2, s. 27; W. Prusik, *Byt realny czy byt możliwy? (Pytanie o przedmiot poznania filozoficznego)*, w: *Byt i jego pojęcie*, red. A. L. Zachariasz, Rzeszów 2003, s. 62; L. Ostasz, *Pojęcie bytu. Zarys ontologii. Składniki bytu – bytu w ogóle i bytu ludzkiego*, Łódź–Olsztyn 2012, s. 57-58.

[34] M. Gogacz, *Akt istnienia („ipsum esse") według tomizmu konsekwentnego*, s. 31-32.

[35] *Esse* tłumaczymy jako „istnienie", mając przy tym świadomość innych możliwych znaczeń tego terminu, takich jak: „bycie", czy „bytowanie". P. Cyciura, *Czy „ipsum esse" św. Tomasza z Akwinu to istnienie czy egzystencja?* „Analiza i Egzystencja" 13 (2011), s. 53-68.

[36] Zob. A. Maryniarczyk, *Źródła różnorodnych koncepcji jedności bytowej człowieka*, w: *Dusza – Umysł – Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 9, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 87; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 8.

trafny, albowiem zawsze poznajemy istotę istniejącą[37]. A zatem według Tomasza *esse* nie może być przypadłością, ponieważ przypadłość jest nieistotna w bycie. Tymczasem *esse* jest podstawowym pryncypium bytu. Ponadto nie jest możliwe, aby istota bytowała wcześniej, jako czysta możliwość, która dopiero czekałaby na urealnienie jej przez istnienie, będące jej przypadłością[38].

Należy odnotować, iż akt istnienia nie jest jeden dla wszystkich bytów[39]. Zauważamy wielość bytów, dlatego też musimy uznać pluralizm aktów istnienia. Akwinata sprzeciwiał się neoplatońskiej tezie o istnieniu wspólnym wszystkim bytom (*esse commune*)[40]. Każdy byt ma jeden, własny, indywidualny, różny od innych urealniający go akt istnienia[41]. Istnienie substancjalne w danym bycie może być tylko jedno, albowiem w przeciwnym wypadku zostałaby naruszona jedność ontyczna bytu[42]. Zaistnienie danej treści jest spowodowaniem jej „egzystencjalnego statusu"[43]. Takie ujęcie aktu istnienia bytu stanowi perspektywę metafizyczną, która jest podstawą tego, że jest tyle aktów istnienia, ile bytów, a każdy akt istnienia jest inny, tak jak inny jest każdy byt[44].

---

[37] *De ente et essentia*, cap. 3.

[38] *Sententia libri Metaphysicae* IV 4, lect. 2 n. 11. Zob. A. Maryniarczyk, *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 81-85.

[39] Wyróżniamy rożne typy istnień: możemy mówić o takich istnieniach, jak istnienie substancji nieżywej, istnienie substancji żywej nierozumnej, istnienie człowieka czy istnienie substancji oddzielonej (*substantia separata*). S. Krajski, *„Esse" w „De ente et essentia"*, „Studia Philosophiae Christianae" 26 (1990) 2, s. 114; N. Kunat, *Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona*, „Studia Gilsoniana" 5 (2016) 3, s. 459.

[40] *De potentia*, q. 7, a. 2 ad 4; *Summa contra Gentiles*, II, 52.

[41] Bóg w ujęciu Tomasza jest samym *esse*, konkretnym i indywidualnym, odrębnym od bytów stworzonych. A. Andrzejuk, *Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 40.

[42] *Summa contra Gentiles*, I, 42: „Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum".

[43] M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969, s. 92.

[44] A. Andrzejuk, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 47.

Istnienie sprawia, że byt zaczyna istnieć[45]. Jako przyczyna zapoczątkowująca byt, jest ona integralnie związana z konkretną istotą, stanowiąc razem z nią jeden, realny byt jednostkowy[46].

Akt istnienia urealnia odpowiadającą sobie formę, która jest pryncypium tożsamości, albowiem to ona decyduje, czym byt jest. W przypadku człowieka, który jest bytem duchowo–cielesnym, to forma powoduje powstanie w człowieku możności materialnej i możności niematerialnej. Teza ta była podstawą najostrzejszego sporu, w którym Tomasz brał udział. Augustynicy nie mogli zaakceptować faktu, że to jedna dusza ludzka determinuje przypadłości duchowe i fizyczne w człowieku, co podkreślał Akwinata, dodając jednocześnie za Arystotelesem, że dusza to forma w bytach ożywionych.

Każde istnienie przejawia się we własnościach transcendentalnych. Tomiści znajdują w tekstach Tomasza wskazanie na 6 takich własności: *res* (rzecz, realność), która wyklucza niebyt ze struktury bytu jednostkowego; *aliquid* (coś, odrębność), która wskazuje na granice obszaru ontycznego bytu jednostkowego, z czego wynika, że jeden byt nie jest drugim bytem i nie mają one części wspólnej (zasada niesprzeczności oraz wyłączonego środka); *unum* (jedno, jedność), która wskazuje na wewnętrzną niepodzielność bytu jednostkowego; v*erum* (prawda), która oznacza poznawalność realnego bytu jednostkowego; *bonum* (dobro), które nam mówi, że byt może stać się podmiotem relacji, być wybrany; oraz *pulchrum* (piękno)[47]. Tomiści długo prowadzili dyskusje, czy *pulchrum* można zaliczyć do własności transcendentalnych, ale po szczegółowych badaniach, także polskich filozofów, możemy dziś z dużą dozą pewności stwierdzić, że Tomasz piękno zalicza do przejawów istnienia i oznacza ono u niego doskonałość struktury bytu jednostkowego[48].

---

[45] *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1, co; *Summa contra Gentiles*, I, 23; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 41; N. Kunat, *Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona*, s. 454.

[46] *De potentia*, q. 3, a. 5.

[47] A. Andrzejuk, *Własności istnieniowe bytu w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 131-157.

[48] A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, s. 29.

Akt istnienia urealniający byt jednostkowy nie jest aktem absolutnym, na co wskazuje jego powiązanie z istotą. Byt będąc zależny od istoty, nie jest samoistny, co oznacza, że został uprzyczynowany przez inny byt, który ma takie możliwości. Tomasz rozważa różne hipotezy na temat pochodzenia aktu istnienia w bycie jednostkowym (jest samoistny, pochodzi z niebytu, pochodzi z istoty, czy pochodzi od innego bytu). Po starannym rozważeniu ich wszystkich wskazuje, że tylko teza, iż akt istnienia jest stworzony przez inny byt, nie jest wewnętrznie sprzeczna. Zespół odpowiedzi na temat struktury tego „innego" bytu stanowi u Tomasza filozoficzną teorię Boga. Wynika z tego, że *esse* jest pochodne od zewnętrznej przyczyny sprawczej – od Samoistnego Aktu Istnienia (*Ipsum Esse Subsistens*), albowiem to *esse* pochodne urealnia istotę bytu, zapoczątkowując go jako wewnętrzna przyczyna realności[49]. Aktualizacja, która polega na wiązaniu wszystkich pryncypiów wewnętrzno-bytowych w jedność substancjalną, dokonuje się przy udziale przyczyn celowych[50].

W człowieku formą jest dusza intelektualna, w zwierzętach dusza zmysłowa, a w roślinach dusza wegetatywna[51]. Z kwestią stwarzania istnienia łączy się problem podtrzymywania stworzonego bytu w istnieniu. Tomasz stwierdza, że Bóg podtrzymuje w istnieniu przez swoją opatrzność[52]. Co więcej, pisze Akwinata, Bóg nadał rzeczom istnienie, a gdyby ustał Jego wpływ, ustałoby również wszelkie działanie,

[49] *Summa contra Gentiles*, I, 75, 91; II, 11; II, 21.

[50] Warto zwrócić uwagę na różne odniesienie tomistów do przyczyn celowych. Dla Gogacza przyczyny celowe to zewnętrzny „model" istoty, pewien wzór, który wpływa na możność bytu jednostkowego. Przyczyną celową dziecka, w ujęciu Gogacza, są rodzice. W ujęciu prof. Krąpca przyczyny celowe to motyw, dla którego podejmuje działanie (*finis cuius gratia*) czynnik sprawczy. Wracając do przykładu rodziców i dzieci, dla Krąpca rodzice nie będą przyczyną celową, a narzędną, albowiem nie działają oni mocą własną, lecz tą pochodzącą od głównego czynnika działającego (czyli w tym przypadku Boga). M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 44-45; M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1995, s. 389-393.

[51] M. Gogacz, *Akt istnienia („ipsum esse") według tomizmu konsekwentnego*, s. 31-34; zob. *Summa theologiae,* I, q. 78, a. 4, co.

[52] *Summa contra Gentiles*, III, 66.

dlatego też Bóg jest kimś podtrzymującym ich *esse*[53]. Podtrzymywanie w istnieniu dokonuje się więc pośrednio, przez przyczyny wtórne, np. relacje osobowe[54].

Bóg jest Samoistnym Aktem Istnienia, z czego wynikają pewne konsekwencje, które zasadzają się na stwierdzeniu, że przejawia się On w postaci własności istnieniowych, które mają rangę absolutną. Z tego powodu możemy powiedzieć, że Bóg jest i absolutną realnością, i absolutną jednością[55].

Należy zauważyć, że *Ipsum Esse Subsistens* nie jest w możności do czegoś, jest czystym aktem, który nie wymaga żadnej przyczyny swojego własnego istnienia[56]. Nie będąc nigdy w możności, nie ma złożenia z aktu i możności, jest bytem prostym[57]. Gdyby jego istota różniła się od istnienia, musiałoby mieć swoją przyczynę, z czego wynika, że w Bogu istota jest istnieniem[58]. Należy zauważyć, że *Ipsum Esse Subsistens* może być tylko jedno[59].

Wśród bytów stworzonych szczególne miejsce zajmują byty osobowe, możemy powiedzieć, że byty te są zapoczątkowywane przez szczególny akt istnienia. Rozważając przejawy tego aktu istnienia, szczególnie jedność i odrębność, Tomasz wskazuje na wyjątkową pozycję bytów osobowych w porządku całej rzeczywistości[60].

Z tego ujęcia wynika, że *esse* w ujęciu Tomasza jawi się jako pierwszy, najważniejszy i fundamentalny akt bytu, będący źródłem realno-

[53] Tamże, III, 67; L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 308-310.

[54] Zob. A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra Gentiles" Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 57.

[55] *Summa contra Gentiles*, II, 15; A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, s. 44.

[56] *Summa theologiae,* I, q. 3, a. 1, co; L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, s. 186-190; É. Gilson, *Bóg i filozofia*, s. 61.

[57] *Summa theologiae,* I, q. 3, a. 2, co; tamże, I, q. 3, a. 7, co.

[58] *Summa contra Gentiles*, I, 22; *Summa theologiae,* I, q. 3, a. 4, co; É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 85; S. Krajski, *Koncepcja Boga w piątym rozdziale „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 19 (1983) 1, s. 172-174.

[59] *Summa contra Gentiles*, II, 52.

[60] Zob. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, s. 35-39.

ści i aktualności bytu, tym, co odróżnia byt od nicości[61]. To właśnie *esse* powoduje, że byt ludzki staje się realny, jest ono pryncypium, które sprawia, że byt staje się strukturalną jednością. Akt istnienia człowieka powoduje, że jest on taką osobą, która ma materialne ciało.

1.2. *Essentia* jako możność bytowa

Termin „istota" (*essentia*) pochodzi od słowa „byt" (*ens*). W tradycji arystotelesowskiej mówi się, że istotę opisuje definicja[62]. Istota rzeczy, która jest podporządkowana aktowi istnienia, umożliwia poznanie i przypisanie bytu do konkretnego rodzaju i gatunku[63].

Pierwszym oraz najbardziej wewnętrznym pryncypium bytu jest *esse*, albowiem ono jest fundamentem realności istoty[64], co więcej, jest ono aktem istoty, będąc zarazem aktem całego bytu, albowiem byt to istnienie i istota[65]. Widzimy więc, że istota jest możnością urealnioną przez *esse*, z którym jest tak głęboko związana, że czyni go aktem tego konkretnego bytu jednostkowego[66].

Istota i istnienie są związane z sobą relacyjnie, jednakże jest to wyjątkowy typ relacji, który wiąże pryncypia bytowe[67]. Należy zauważyć, że istnienie wobec istoty jest pierwsze zarówno pod względem bytowym, jak i poznawczym[68].

Istotę w ujęciu Tomasza stanowi forma i odpowiedni typ możności. Forma, będąc zasadą tożsamości, decyduje o tym, że człowiek zawsze nim pozostanie. Z tego powodu człowiek nie może się stać ani aniołem, ani zwierzęciem, albowiem pociągałoby to za sobą zmianę formy.

[61] *Summa contra Gentiles*, I, 22; II, 54.
[62] Por. *De ente et essentia*, cap. 5: „(...) essentia est id quod per diffinitionem significatur".
[63] Tamże, cap. 1.
[64] *Summa theologiae,* I, q. 8, a. 1, co.
[65] *Summa contra Gentiles*, I, 42.
[66] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 38.
[67] A. Maryniarczyk, *Istota (bytu) w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne" 58 (2010) 1, s. 170.
[68] N. Kunat, *Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona*, s. 459; M. A. Krąpiec, *Dzieła. Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, s. 303.

To właśnie ona jest w bycie *principium* różnicowania, albowiem to forma decyduje o przynależności do danego gatunku. U człowieka, tym co odróżnia go od innych bytów materialnych, jest pryncypium intelektualnych aktów poznawczych (intelekt)[69].

Pomimo bycia niezmiennym w pewnych aspektach mamy świadomość, że człowieka charakteryzuje również pewna zmienność – człowiek się starzeje, chudnie, tyje. Podłożem, dzięki któremu zachodzi możliwość tych zmian, jest możność materialna – nazywana materią, która jest podstawą przypadłości fizycznych, wszelkich zmian w aspekcie cielesnym. Należy pamiętać, że materia w znaczeniu metafizycznym nie jest ciałem. Materia jest podmiotem ciała, czyli tym, dzięki czemu ciało bytuje. Ciało zaś, które widzimy, jest tym, co podlega zmianom. Akwinata używa słowa materia (*materia*) na określenie metafizycznej zasady zmienności, czyli możności materialnej, a stosując ten termin, nie ma na myśli materii w sensie fizykalnym. To właśnie materia, gdy jest materią oznaczoną (*materia signata*), jest odpowiedzialna za jednostkowienie. Określając zaś materię w rozumieniu fizykalnym, Tomasz posługuje się terminem ciało (*corpus*)[70].

Akwinata stwierdza, że istota powstaje w wyniku wzajemnej determinacji formy i materii[71]. Należy zauważyć, że według Tomasza to poprzez formę materia uczestniczy w akcie istnienia, połączenie zaś formy i materii sprawia, iż forma staje się aktem istoty. Możemy zatem stwierdzić, że forma jest tym, co jest aktywne w istocie bytu, tym, co niejako działa. Materia zaś jest tym, co bierne, co podlega działaniu[72].

Człowieka charakteryzuje również możność niematerialna (intelektualna), która podmiotuje wszystkie niefizyczne działania człowieka[73]. To pryncypium jest podstawą zmian duchowych w człowieku.

[69] Zob. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006, s. 32; A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, s. 31.

[70] T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 42.

[71] S. Krajski, *Zagadnienie princypium w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 8: *Subsystencja i osoba według Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 20.

[72] Tamże.

[73] A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, s. 49.

Termin „intelekt" dla Tomasza oznacza głębokie poznanie, a poznanie intelektualne to pojmowanie tego, co jest w głębi[74]. Według Swieżawskiego prawdziwym, wręcz „królewskim" przeznaczeniem naszego intelektu, który stanowi o godności człowieka, jest doprowadzenie go do szczytów dostępnych człowiekowi: do kontemplacji Boga[75].

Władza intelektualna[76] w człowieku, której przedmiotem jest to, co ponadzmysłowe, nie potrzebuje żadnego organu cielesnego, aby mogła działać, a jego funkcjonowanie nie powoduje żadnych zmian materialnych[77]. Niemniej jednak władze intelektualne na sposób funkcjonalny współpracują z władzami zmysłowymi, ponieważ intelekt sam w sobie jest bytem przypadłościowym, niemogącym wykonać żadnej czynności bez powiązania z całą substancją[78].

Pierwszą i podstawową władzą poznania intelektualnego, w ujęciu Akwinaty, jest intelekt możnościowy (*intellectus possibilis*)[79], który będąc, podstawą wszelkich działań intelektualnych człowieka, sprawia, że może on poznawać przedmioty niematerialne. Przedmiotem intelektu jest byt w sensie ogólnym albo powszechnym (*ens universale*)[80].

[74] *Summa theologiae,* II-II, q. 8, a. 1, co; zob. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 350; P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 91. Intelekt jest w stanie poznać: naturę jestestwa, znaczenie słów, prawdę wyobrażoną (która kryje się w podobieństwach i wyobrażeniach) oraz skutki i przyczyny. Zob. *Summa theologiae*, II-II, q. 8, a. 1, co.

[75] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 27.

[76] „Władze (...) to «część» możności wyspecjalizowana przez formę do wykonywania określonych operacji. A zatem władz jest tyle ile gatunków czynności. Dwa podstawowe rodzaje to władze poznawcze i dążeniowe". A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s. 25.

[77] Akwinata twierdząc, że intelekt jest czymś niematerialnym, wskazuje, że jest on władzą, która może być zapodmiotowana tylko w niematerialnym podmiocie – duszy, nie zaś w całym człowieku. Zob. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, s. 65.

[78] M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne" 12 (1965) 1, s. 22.

[79] Dominująca pozycja intelektu możnościowego została wyrażona także przez nazwanie go intelektem spekulatywnym i praktycznym. Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis" w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002, s. 33; O różnicy między intelektem możnościowym a biernym zob. M. Zembrzuski, *Intelekt bierny a intelekt możnościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 65-84.

[80] *Summa theologiae,* I, q. 78, a. 1, co.

Intelekt ludzki, będąc władzą możnościową[81], odnosi się do bytu tak jak możność do aktu, ponieważ on go nie tworzy, a tylko poznaje, odbierając informacje o bycie (*intellectus est in potentia respectu intelligibilium*). Zatem na początku jesteśmy w możności do poznania czegoś intelektualnie, a następnie aktualnie poznajemy[82]. Działanie intelektu możnościowego jest wywołane przez oddziaływanie poznawcze pryncypiów poznawanego bytu, które jest przyjmowane i identyfikowane na sposób prostego ujęcia (*simplex intuitus*)[83]. Niemniej jednak działanie intelektu możnościowego nie sprowadza się tylko do przyjmowania wpływu innego bytu, dokonanego na sposób prostego ujęcia[84]. Ten wpływ pozostaje również wówczas, gdy skończy się realne oddziaływanie poznawcze, gdy zakończy się aktualizowanie intelektu przez poznawany byt[85].

Człowiek nie jest w stanie „zobaczyć" treści poznania intelektualnego, ponieważ wszelkie dane, które odbieramy, są danymi zmysłowymi[86]. Wynika z tego, że dane intelektualne nie mogą być uchwycone przez zmysły. Musi więc istnieć inna władza, która oddzieli treści poznania intelektualnego od treści zmysłowych[87]. Ta władza to intelekt czynny (*intellectus agens*), który czyni je, będąc zwrócony do wyobrażeń, poznawalnymi w akcie[88]. Intelekt ten jest czynną władzą, któ-

[81] Zob. tamże, I, q. 79, a. 2. Akwinata wyróżnia trzy sposoby „bycia biernym". Pierwszy, gdy rzecz traci to, co odpowiada jej z natury lub ku czemu ma skłonność. Drugi, gdy ktoś jest bierny z racji tego, że pozbywa się czegoś, niezależnie od tego, czy mu to odpowiada czy nie. Trzeci sposób ma najszersze znaczenie, ponieważ oznacza coś, co jest w możności do czegoś – i taki jest intelekt człowieka.

[82] Zob. M. Zembrzuski, *Problematyka pamięci i przypominania w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia, t. 13: *Komentarz o Pamięci i przypominaniu*, Warszawa 2012, s. 111.

[83] Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis" w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 34.

[84] Akwinata stwierdza, że intelekt możnościowy jest podmiotem dyspozycji wiedzy, dzięki której jest zdolny uświadomić sobie (*considerare*) to, co wie. Pojmowanie (*intelligere*) i uświadamianie sobie czegoś jest właściwym aktem intelektu. Zob. *Summa theologiae,* I-II, q. 50, a. 4, co.

[85] L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis" w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 30.

[86] É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 242.

[87] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 86.

[88] *Summa contra Gentiles*, II, 77.

ra aktualizuje treści poznania intelektualnego w taki sposób, że wyseparowuje z postaci zmysłowej (*species sensibilis*) postać intelektualną (*species intelligibilis*), sprawiając, że może być ona poznana przez intelekt możnościowy[89].

Akwinata wyraźnie stwierdza, że poznawanie tego, co jest w jednostkowej materii, musi się odbywać poprzez swoiste oderwanie formy od wyobrażeń zmysłowych, które zawsze dotyczą tego, co materialne[90].

Powtórzmy, poznanie rozumnej duszy ludzkiej odbywa się za pomocą dwóch intelektów: możnościowego, który jest receptywny, i czynnego, który aktualizuje, dokonując separacji, intelektualne treści poznawcze[91]. Jednocześnie trzeba podkreślić, że intelekt nie może być jednocześnie władzą bierną i czynną[92], gdyż wtedy wpływałaby ona na poznawany przedmiot oraz wynik poznawania, co prowadziłoby do idealistycznej koncepcji, w której nie istniałaby granica między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne[93].

Z tej analizy wynika, że władzami duchowymi są intelekty: czynny (*intellectus agens*) oraz możnościowy (*intellectus possibilis*). Dążenie intelektualne, czyli decydowanie, jest działaniem woli (*voluntas*), która może (ale nie musi) korzystać ze wskazań intelektu. Co więcej, według Tomasza wola może się motywować uczuciami, które są działaniem władz zmysłowych[94]. Intelekt to, co rozpoznaje, ukazuje woli jako pewne dobro. Jednak wola w swoich wyborach jest zawsze auto-

[89] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 86.

[90] *Summa theologiae,* I-II, q. 85, a. 1, co.

[91] M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, s. 22.

[92] Akwinata, powołując się na Arystotelesa (*De anima* III, 5 [430a 13]), stwierdza, że intelekt czynny jest w takiej relacji do intelektu możnościowego, jak umiejętność twórcza do materii. *Summa contra Gentiles*, II, 77; zob. M. Zembrzuski, *Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możnościowego i czynnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 79.

[93] É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 293-294; *Summa theologiae,* I, q. 79, a. 7, co.

[94] A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, s. 28; A. Andrzejuk, *Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 119.

nomiczna – może zaakceptować lub odrzucić, to co wskazał jej intelekt[95]. Akwinata mocno podkreśla, że wola, wybierając pomiędzy różnymi dobrami, musi być wolna[96].

Rozumienie istoty w koniecznych elementach strukturalnych nazwano *quidditas*. Jest to niepełna istota bytu, pozbawiona konkretności, to tylko ujęcie formy i materii[97]. Kiedy zaś opisujemy istotę pełną oraz konkretną wraz z ogarniającymi ją własnościami transcendentalnymi, wtedy mówimy o subsystencji[98]. To do niej odnosi się metafizyka, która bada byt. Natomiast kiedy ujmujemy *essentia* wraz ze wszystkimi cechami i relacjami, które wynikają z posiadania tej konkretnej formy, wtedy mówimy o naturze.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że człowieka w ujęciu tomistycznym stanowi: akt istnienia, który urealnia wewnętrzną istotę bytu człowieka, forma, która określa niezmienną tożsamość człowieka, możność niematerialna, która jest podstawą intelektualności (duchowości) człowieka oraz możność materialna, na której budują się własności fizyczne, stanowiące razem z tą możnością ciało[99]. Treść bytu stanowi zespół pryncypiów, ponieważ istota człowieka to forma z możnością niematerialną, co stanowi duszę ludzką, oraz możność materialną, co stanowi ciało ludzkie.

Należy podkreślić, że w bytach złożonych wyróżniamy podwójny akt oraz podwójną możność. Wykazaliśmy także, że materia jest możnością ze względu na formę, która jest jej aktem, natomiast istota (złożona z formy i materii) jest w możności do istnienia, które jest w akcie[100].

---

[95] O relacji intelektu i woli zob. M. Zembrzuski, *Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 3 (2014), s. 75-97; M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012, s. 301-314; H. Winiewski, *Św. Tomasza z Akwinu charakterystyka aktów woli, „Studia Gilsoniana"* 4 (2015) 2, s. 149-163; D. Zapisek, *Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny"1 (2012), s. 110.

[96] *Summa theologiae,* I, q. 83, a. 1, co.

[97] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 29.

[98] T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 49.

[99] A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, s. 49.

[100] *De spiritualibus creaturis,* a. 1, co; *De ente et essentia*, cap. 1.

1.3. Natura jako ujęcie istoty z punktu widzenia jej działań

Tomaszowa koncepcja natury nie jest jednoznaczna, waha się pomiędzy różnymi jej ujęciami: Arystotelesowskim (rozumna natura człowieka) i Boecjańskim (wspólna natura ludzka – rodzajowa lub gatunkowa). Wydaje się, że Tomasz traktuje to pojęcie jako analogiczne, a więc odnosi je do różnych rzeczy. Na tę analogiczność wskazuje nazywanie przyzwyczajenia „druga naturą" lub nazywanie też „naturą" natury jednostkowej, znacznie odbiegającej cechami od natury gatunku, np. w skutek zepsucia[101].

Tomasz uważa, że termin natura pochodzi od łacińskiego słowa *nasci*, które oznacza zarówno wewnętrzną zasadę ruchu[102], jak i rozmnażanie się istot żyjących[103]. Takie ujęcie natury widzimy zarówno w *Summa contra Gentiles,* gdzie słowo to oznacza przede wszystkim powstawanie rzeczy przez zrodzenie (*generatio nascentia*)[104], ale również to, co przynależy do pełni gatunku – w ten sposób mówimy, że natura ludzka jest wspólna wszystkim ludziom[105], jak i w *De unione Verbi incarnati*, gdzie termin „natura" oznacza zasadę rodzenia bytów ożywionych[106]. Widzimy więc, że rozmnażanie się istot żyjących, to wewnętrzne działanie natury, co stanowi zasadę ruchu. Widoczne jest tu nawiązanie czy wręcz zależność od Arystotelesa, który uważał, że natura jest zasadą ruchu w tym, w czym jest istotnie, a nie przypadłościowo[107], ponieważ to właśnie substancja ma w sobie źródło ruchu[108]. Tą zasadą ruchu może być forma lub materia, ponieważ w tym, co zostaje zrodzone, właśnie istota gatunku określona przez definicję nosi nazwę natury[109]. Wynika z tego, że naturę możemy odnieść do rodze-

[101] A. Andrzejuk, *Tomistyczna „La révolution sexuelle" o. Adriano Olivy OP*, „Studia Theologica Varsaviensia" 56 (2016) 1, s. 241.
[102] *Summa contra Gentiles*, IV, 35.
[103] *Summa theologiae,* III, q. 2, a. 1, co.
[104] *Summa contra Gentiles*, IV, 35.
[105] Tamże, IV, 41.
[106] *De unione Verbi incarnati*, a. 1, co.
[107] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co; *De unione Verbi incarnati,* a. 1, co; *Summa contra Gentiles*, IV, 35.
[108] Arystoteles, *Metafizyka* V, 4 (1014 b), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 94.
[109] *Summa theologiae,* III, q. 2, a. 1, co; *De unione Verbi incarnati,* a. 1, co; *Summa*

nia, czyli powstawania (*generatio*, *nativitas*), ale również do formy, ponieważ ta jest rozumiana albo jako część bytu (*forma partis*), czyli jako forma gatunkowa, albo forma całości (*forma totius*), np. człowiek (jako *compositum*). Warto podkreślić, że natura ujawnia się głównie w bytach ożywionych, które same kierują swoim działaniem[110].

W *De ente et essentia* czytamy, że natura jest istotą rzeczy ujętą ze względu na to, że jest przyporządkowana do właściwych bytowi działań[111]. Natura więc jest tym czynnikiem, poprzez który działa konkretny byt jednostkowy, posługując się określonymi władzami. Właściwym działaniem człowieka jest poznawanie prawdy, które jest doskonałością intelektu (a tym samym jego dobrem) oraz dążeniem woli do celu, z czego wynika, że poznanie i pożądanie celu, które zostało wpisane w naturę bytu, jest skłonnością bytu do realizowania własnej natury[112].

Powtórzmy, że Tomasz naturą nazywa: zasadę ruchu, zasadę rozmnażania się istot żyjących, istotę bytu ujętą ze względu na podmiotowane przez nią relacje czy istotę ujętą ze względu na to, że jest przyporządkowana do właściwych bytowi działań. Z tym terminem wiąże się również naturalne dążenie oraz naturalne skłonności bytu. Widzimy więc, że termin ten, mimo że różnie opisywany, zawsze odwołuje się do działań bytu, które wynikają z jego istoty[113]. Istota jest przedmiotem obiektywnego poznania, natura zaś jest źródłem realnego działania bytu[114].

theologiae, I, q. 29, a. 1, ad 4.

[110]Zob. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, wstęp, tłumaczenie i edycja S. Krajski, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 9, fasc. 1: *Tomasz z Akwinu. Opuscula*, Warszawa 2011, s. 129.

[111]*De ente et essentia,* cap. 4.

[112]*Summa theologiae,* I, q. 82, a. 1, co; Zob. W. Szczepkowska, *Teoria przyczynowania celowego w pismach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 44 (2008) 1, s. 104.

[113]Zob. A. Maryniarczyk, *Istota (bytu) w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne" 58 (2010) 1, s. 171.

[114]Zanegowanie natury jako źródła zdeterminowanego działania prowadzi do uznania przypadku jako ostatecznego źródła bytów. A. M. Krąpiec, *Substancja – istota – natura,* w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 259-261.

Termin „natura", kiedy rozważamy go strukturalnie, oznacza istotę bytu ujętą ze względu na podmiotowane przez nią relacje[115], kiedy zaś analizujemy go w ujęciu genetycznym, oznacza on istotę „przystosowaną przez wpływ pryncypiów zewnętrznych do właściwych jej działań"[116]. Widzimy więc, że konkretna substancja jest w swojej wewnętrznej strukturze przyporządkowana do działania oraz otwarta na doznanie oddziaływania[117].

Należy równocześnie podkreślić, iż Akwinata stwierdza, że nie można odpowiedzieć na pytanie, czy natura człowieka jest jedna czy jest ich wiele, albowiem jedność i wielość nie wchodzą w skład pojęcia człowieczeństwa. Gdybyśmy wielość odnieśli do pojęcia człowieka, wtedy jego istota nie byłaby jedna, gdybyśmy zaś do niego odnieśli jedność, to Sokrates i Platon w rzeczywistości byliby kimś jednym, ponieważ istota nie mogłaby być wieloraka w wielu ludziach[118]. Uwagę tę Tomasz przedstawia w odniesieniu do struktury *Verbum Incarnatum,* gdy uzasadnia on dlaczego wcielenie dokonało się w osobie, a nie w naturze.

Kiedy termin „natura" odniesiemy wprost do człowieka, to zauważamy, że słowo to wiąże się z dążeniem czy działaniem naturalnym, które możemy rozumieć na dwa sposoby: jako wynikające z jego rozumności oraz jak wspólne z działaniem zwierząt[119]. Te dwa ujęcia natury Tomasz wymienia, gdy omawia zagadnienie przyjemności naturalnych w *Traktacie o uczuciach*.

W pierwszym sposobie rozumienia natury człowieka, u którego różnicą gatunkową jest intelekt – to on jako istota stanowiąca o odrębności będzie naturą człowieka[120]. Wynika z tego, że to intelekt, który od-

[115] *De ente et essentia*, cap. 1.

[116] M. Gogacz, *Słownik terminów*, w: *Elementarz metafizyki*, s. 166.

[117] Rozumiejąc powstanie substancji i jej rozpad, można usiłować zrozumieć działanie tej substancji, a przez to wniknąć poznawczo w jej bytową naturę, gdyż działanie jakiegoś bytu ujawnia jego bytowy charakter. A. M. Krąpiec, *Substancja – istota – natura,* 259-261.

[118] *De ente et essentia*, cap. 2.

[119] *Summa theologiae*, I-II, q. 30, a. 3, co.

[120] Tamże, III, q. 2, a. 1, co; M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 8, Warszawa 1987, s. 112.

różnia człowieka od innych bytów, jest naturą człowieka i to on powinien wyznaczać działanie ludzkie, albowiem dążenie naturalne to takie, które zgadza się z działaniem rozumnym[121]. Zgodnie z tym naturalnymi przyjemnościami ludzkimi możemy nazwać te, które najbardziej wynikają z działalności intelektualnej, jak przyjemności w kontemplacji prawdy i w aktach cnót[122].

Drugi sposób rozumienia natury człowieka nie zasadza się na jego działaniach wynikających z intelektu, ale na pożądaniu zmysłowym. Kiedy rozważamy ujęcie cielesne i to, co jest z nim związane, wówczas naturę człowieka odnosimy do tego, co jest wspólne jemu i innym zwierzętom. Wtedy dążeniem naturalnym będzie np. chęć zachowania gatunku, zdobywanie pokarmu, sen[123]. Z tymi dążeniami związane są intensywne doznania, albowiem ich podstawą są władze wegetatywne człowieka. Należy jednak pamiętać, że władze wegetatywne nie działają w człowieku odseparowane od innych władz, dlatego też Akwinata nie przypisuje dążenia naturalnego konkretnej władzy, ale uznaje, że jest ono we wszystkich władzach dążeniowych[124].

Nie wszystkie przyjemności cielesne, które są związane z dążeniem naturalnym, są zgodne z rozumem. Co więcej, mimo iż człowiek pewne przyjemności może odkrywać jako zgodne z naturą, są one nienaturalne z zasady (*delectatio innaturalis*). Przykładem może być stosunek płciowy z osobnikiem tej samej płci[125]. Wprawdzie niektórzy ludzie mogą znajdować przyjemność w takim działaniu, niemniej jednak, w ujęciu Tomasza, nie są to przyjemności naturalne, albowiem nie

[121] *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1, co.

[122] Tamże, I-II, q. 31, a. 7, co.

[123] Tamże.

[124] Tamże, I-II, q. 10, a. 1, co; T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 111; zob. M. Płotka, *Jak nakaz moralny wynika z natury świata? Koncepcja prawa natury św. Tomasza z Akwinu na tle stoickiej i późnośredniowiecznej tradycji*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 136.

[125] *Summa theologiae,* I-II, q. 31, a. 7, co. Ujęcie zjawiska homoseksualizmu z perspektywy tomistycznej opracował A. Andrzejuk, zob. A. Andrzejuk, *Tomistyczna „La révolution sexuelle" o. Adriano Olivy OP*, s. 223-247; por. U. Wolska, *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 191-214.

służą podtrzymaniu gatunku[126]. Odnosząc się do tej sytuacji, możemy stwierdzić, że nastąpiło tu pewnie zepsucie (*natura corrupta*) w naturze człowieka[127].

Widzimy więc, że takie działanie, mimo że pozornie może mieć znamiona działania naturalnego, jest nienaturalne, albowiem ukazuje uleganie pragnieniom, które stoją w sprzeczności z rozumnym, naturalnym działaniem (*contra naturam*)[128]. Każda zmysłowa przyjemność jest dobra lub zła zależnie od tego, czy jest zgodna z wymaganiami rozumu, czyli natury[129]. Akwinata przypomina, że niegodne czyny zazwyczaj są skutkiem przyzwyczajenia (*propter consuetudinem*), pochodzącego z częstego powtarzania czynności, które staje się tak zwaną drugą naturą człowieka[130]. Czyny, które nie wynikają wprost z natury człowieka, mogą być jej zaprzeczeniem (*repugnatio ordini naturali*), albowiem nie aktualizują one siebie według normy własnej istoty, czyli istoty bytu rozumnego[131]. Złe działanie człowieka wynika albo z przyzwyczajenia, albo ze względu na skłonność zmysłowej części natury do jakiegoś nieuporządkowanego uczucia, nie dotyczy ono jednak intelektualnej części natury[132]. Należy więc uznać, że dążeniem naturalnym możemy nazwać takie uczucia, które są związane z zachowaniem życia i podtrzymaniem gatunku, będąc zarazem zgodne z rozumem i zaakceptowane przez wolę[133].

[126]Powinniśmy zauważyć, że wszystko, co jest w naturze, jest naturalne, jednak nie wynika z tego, że wszystko, co jest w naturze, jest normalne. Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 322.

[127]Zepsucie może być dwojakie: dotyczące ciała oraz odnoszące się do duszy. To, które wynika z ciała, może być związane z chorobą (np. chorej osobie mieszają się smaki), to zaś odnoszące się do duszy, polega na przyjemności polegającej np. na jedzeniu innych ludzi. Zob. *Summa theologiae,* I-II, q. 31, a. 7, co.

[128]Zob. P. Belina-Prażmowska, *Dlaczego czynimy zło? Trójpodział przyczyn zła moralnego według św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 3 (2014), s. 113-127.

[129]É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 323.

[130]*Summa theologiae,* I-II, q. 32, a. 2, ad 3.

[131]É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 321.

[132]*Summa theologiae*, I, q. 63, a. 5, ad 2.

[133]Warto w tym miejscu wspomnieć o *actus humanus* oraz o *actus hominis*, albowiem terminy te ukazują działanie, które odnosi się do człowieka, w szczególny sposób zwracając uwagę na jego naturę. *Actus humanus* to działanie człowieka, które ukazuje jego rozumność, a wyraża się w działaniu przemyślanym, odpowiedzialnym, kiedy

Widzimy więc, że natura to istota ujęta wraz ze wszelkimi cechami i relacjami, które wynikają z posiadania danej formy, istota więc jest podstawą działania. Każde użycie przez Tomasza tego terminu zawsze odnosi nas do działania, które wynika wprost z istoty bytu. Należy z tego wyciągnąć wniosek, że analizując naturę jako ujęcie istoty z punku widzenia jej działań, które są rozumne, konieczne jest odróżnienie działania biologicznego, które człowiek doznaje, od działań, które są zależne od jego woli, albowiem to działanie rozumne i wolne dostarcza sprawdzalny przedmiot naszych analiz poznawczych[134].

Z powyższych analiz wnioskujemy, że Tomaszowi jest bliższe to rozumienie natury, które wynika z pism Arystotelesa, a mianowicie, że natura ludzka ujęta jest według intelektu[135]. Rozumienie to Akwinata stosuje również w rozważaniach etycznych, kiedy pisze, że naturalne są te działania, które są podporządkowane rozumowi[136].

Wydaje się, że z tego ujęcia natury korzysta Tomasz, kiedy odnosi się do *Verbum Incarnatum*, albowiem natura ludzka oznacza zarówno to, co jest intelektualne, jak i to, co jest cielesne.

1.4. Hipostaza i subsystencja jako ujęcie istoty bytu realnego

Termin *hypostasis* jest pojęciem metafizycznym oznaczającym „to, co stoi pod". Słowo to było używane na oznaczenie tego, co najbardziej fundamentalne, niepodzielne i nieprzekazywalne w bycie[137].

wola podporządkowana jest intelektowi. Natomiast *actus hominis*, mimo że również określa działanie człowieka, to odnosi się nie tyle do rozumu, ile do faktu, że działanie to wykonuje człowiek. Działanie to nie wypływa z rozumu, zazwyczaj jest to czyn podyktowany instynktem, siłą, lub/i brakiem namysłu. Nie oznacza to, że działanie to jest bezrozumne, ale pokazuje, że takie zachowanie odnosi się bardziej do ujęcia wegetatywnego i zmysłowego niż do intelektualnego. O naturze jako źródle modalności zob. A. Andrzejuk, *Problem pojęcia natury w pismach Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 203-205; I. Andrzejuk, A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk,* Warszawa 2021, s. 39-43.

[134]Zob. A. M. Krąpiec, *Substancja – istota – natura*, s. 260.

[135]Zob. G. Emery, M. Levering, *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford 2015, s. 9.

[136]Zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020, s. 68-71.

[137]Zob. *Summa theologiae,* III, q. 2, a. 3, co; tamże, I, q. 40, a. 2, co; *De potentia*, q. 9,

Odnośnie do hipostazy Tomasz pisze, że nazwa ta oznacza „to, co istnieje samoistnie w określonej naturze (*hypostasis enim significat ut subsistens in natura*)"[138], czyli oznacza naturę w rodzaju substancji jako ujednostkowioną, nazwa zaś „osoba" tylko naturę rozumną istniejącą w taki sposób[139]. Hipostaza odnosi się do bytu jednostkowego, albowiem jest podłożem przypadłości[140].

Tomasz zaznacza, że kiedy określamy rzecz, wtedy ujmujemy zasady (*principia*) gatunkowe, a nie jednostkowe, np. dusza, ciało, kości w ogóle, mówimy wtedy o pojęciu człowieka. Kiedy zaś mówimy o tej konkretnej materii i tej konkretnej formie, o tej konkretnej duszy, konkretnym ciele, konkretnych kościach, wtedy odnosimy się do hipostazy, albowiem mówimy o konkretnym człowieku[141].

Należy wyciągnąć z tego wniosek, że hipostaza dodaje do pojęcia istoty zasady jednostkowe (*principia individualia*). Widzimy więc, że hipostaza odnosi się nie do bytu abstrakcyjnego, ale do bytu realnie istniejącego, będącego złożeniem z tej konkretnej materii i tej konkretnej formy.

Istotę rzeczy wyraża forma i materia ogólna. Jest to ujęcie bytu na poziomie *quidditas*. Przykładem tego może być słowo „człowiek", które określa naturę powszechną dla wszystkich ludzi. Odróżniając istotę od hipostazy możemy stwierdzić, że przykładem istoty jest człowiek, a przykładem hipostazy ten konkretny człowiek[142].

Z wcześniejszych wyjaśnień wynika, że hipostaza jest ujęciem istoty bytu realnego, albowiem ujmuje *principia individualia*, a zatem rodzi się pytanie, czy również termin „subsystencja" odnosi się do tak ujętego bytu.

a. 1, co; M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, red. M. Olszewskie, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 199; A. Z. Zmorzanka, *Hipostaza,* w*: Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 258.

[138]*De potentia*, q. 8, a. 3, co; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. IV (q. 7 i 8), tłum. zbior. pod red. M. Przanowskiego i J. Kiełbasy, Kęty–Warszawa 2010, s. 395.

[139]Tamże, q. IX, a. 2, ad 2.

[140]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 2, co.

[141]Tamże, I, q. 29, a. 2, ad 3.

[142]M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, s. 164-165.

W pismach Akwinaty subsystencja jest kompletną istotą bytu realnego, która jest zdeterminowana przez pryncypia konieczne do ostatecznego ukonstytuowania się substancji[143]. Dla Tomasza wydaje się ważne wyakcentowanie podmiotowego charakteru bytu, które wynika z rozpoznania w jego strukturze *esse*, które traktujemy jako pryncypium[144]. Zwrócenie uwagi na *esse* pozwala nam na wyakcentowanie roli istoty w stanowieniu bytu[145].

Słowo „subsystencja" (*subsistentia,* od *subsistere* – trwać, przetrwać, stawiać opór) tłumaczymy jako trwać, bytować samoistnie. Termin ten oznacza podłoże bytowania, podmiot bytujący samodzielnie[146]. Subsystencja to substancja bytująca *per se,* a subsystować to bytować *in se*. Określenia *in se* i *per se* wskazują na bytowanie w sobie, a nie w czymś innym[147]. Wynika z tego, że subsystować to powodować, iż substancja nie jest podtrzymywana w czymś drugim, albowiem subsystuje konkretna istota (złożona z formy i materii), to, co jednostkowe[148]. Każda substancja jest subsystencją, albowiem każda substancja istnieje sama przez się. Należy zauważyć, że każda osoba (substancja rozumna) również jest subsystencją, gdyż jest ona bytem samodzielnym w istnieniu, bytem realnym, o czym świadczy akt istnienia[149]. Zaznaczmy, że to istnienie świadczy o realności bytu, albowiem ostateczną racją jednostkującą jest istnienie pojęte jako akt, chociaż trzeba pamiętać, że *mate-*

[143]S. Krajski, *Zagadnienie princypium w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu*, s. 33.

[144]L. Szyndler, *Osoba jako „suppositum subsistens" w „De unione Verbi incarnati" św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 37 (2001) 2, s. 182.

[145]*De unione Verbi incarnati,* a. 2, ad 3.

[146]Zob. T. Pawlikowski, *Subsistentia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 258; T. Klimski, *Osoba i relacje*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 232; L. Szyndler, *Osoba jako „suppositum subsistens" w „De unione Verbi incarnati" św. Tomasza z Akwinu*, s. 174-190; S. Krajski, *Wokół dyskusji o subsystencji*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 121-130.

[147]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 2, co.

[148]M. Prokopowicz, *Zagadnienie subsystencji w tekstach* św. Tomasza z Akwinu, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 8: *Subsystencja i osoba według Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 98.

[149]M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, s. 123.

ria autem est individuationis principium[150]. Co więcej, przedmiot poznania nie sprowadza się do abstrakcyjnego pojęcia, ale pozostaje ujęciem tego konkretnego bytu, tym sposobem przedmiot poznania nie redukuje się do ogółu, ale zachowuje swoją konkretność[151].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że subsystencja zawsze jest pełną istotą jednostkowego bytu i nigdy nie jest czymś ogólnym[152], ponadto jako całość funkcji, wynikających z istoty może ona stanowić podmiot dla przypadłości[153]. W odniesieniu do podmiotowania możemy stwierdzić, że jest ono ontycznym związkiem przypadłości z pryncypium, przyczyną zaś przypadłości jest *essentia*. Zewnętrznym znakiem subsystowania istoty w naturze rzeczy, czyli realnie, rzeczywiście (*rerum natura*), jest fakt podmiotowania przez substancje szeregu różnorodnych przypadłości, przede wszystkim relacji, z czego wynika, że subsystowanie jest pewną właściwością podmiotu, odróżniającą podmiot od przypadłości[154]. Jednocześnie musimy pamiętać, że w bytach złożonych z formy i materii podstawa nie jest tym samym co natura, a samym przypadłościom można przypisać *esse* tylko ze względu na już subsystujący podmiot[155].

Jeśli jakaś rzecz nie ma niczego innego poza istotą gatunku, to wówczas sama istota gatunku będzie samodzielnie jednostkowo subsystować. W tego rodzaju rzeczach tym samym jest podstawa i natura, a różnica między nimi jest tylko myślna. Wynika z tego, że Bogu, u którego nie ma realnej różnicy między podstawą a istotą, przysługuje w najwyższym stopniu bycie bytem przez się (*per se ens*), co ozna-

[150] *Summa theologiae,* I, q. 86, a. 3, co; tamże, I, q. 76, a. 2, ad 3; tamże, I, q. 7, a. 3, co; tamże, III, q. 77, a. 2, co.

[151] W. Prusik, *Byt realny czy byt możliwy? (Pytanie o przedmiot poznania filozoficznego)*, w: *Byt i jego pojęcie*, red. A.L. Zachariasz, Rzeszów 2003, s. 62.

[152] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 48-49.

[153] B. J. Ruciński, *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 1, Warszawa 1976, s. 153.

[154] S. Krajski, *Zagadnienie princypium w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu*, s. 58.

[155] *De unione Verbi incarnati*, a. 4, co.

cza, że Bóg w najwyższym stopniu jest subsystencją[156]. Gdy Tomasz odnosi nazwę „substancja jednostkowa" do Osób Boskich, nazywa ją właśnie „subsystencją". W jego dziełach termin ten rozumiany jest jako substancja ujęta w aspekcie jej przyporządkowania do istnienia, w odniesieniu zaś do *Verbum Incarnatum* słowo to odnosi się do dwóch natur Jezusa.

Dopowiedzmy, że aby *essentia* mogła subsystować, musi subsystować w swoim istnieniu, albowiem tylko wtedy, gdy istota jest istotą substancji, a więc gdy stanowi byt wraz z istnieniem, będąc istotą realnie istniejącą, może podlegać determinacji ze strony innych bytów i sama inne byty determinować[157].

Należy zwrócić uwagę, że subsystencja jest czymś innym niż hipostaza i byt złożony (*completum*), a subsystowanie to nie to samo, co bytowanie (jest jego aspektem) i istnienie (jako akt). Subsystencja zatem jest to substancja ujęta w specyficznym dla niej punkcie widzenia: bytowania (*existere* – odnośnie do złożenia całego bytu), istnienia (we właściwym ujęciu – akt; dotyczy każdego bytu) oraz subsystowania (samodzielne i samoistne bytowanie substancji bytów rozumnych)[158].

Podsumowując należy zauważyć, że każda substancja jest subsystencją mającą hipostazę. Zatem każdej osobie rozumnej przysługują również właściwości charakterystyczne dla substancji. Wszystko bowiem, co przypisujemy substancji jako substancji, przysługuje również osobie jako substancji rozumnej[159]. Co więcej, hipostaza zawsze odnosi się do bytu realnie istniejącego, będącego złożeniem z tej konkretnej materii i tej konkretnej formy. W odniesieniu do subsystencji należy stwierdzić, że subsystencją Tomasz nazywa istotę kompletną, całkowicie zdeterminowaną przez wszystkie pryncypia konieczne do ostatecznego ukonstytuowania się substancji. Subsystencja to istota ogarnięta wpływem aktu istnienia (czyli jest to istota konkretnego bytu) wraz z wy-

[156]Tamże, a. 1, s. c. 2; zob. M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae"* św. Tomasza z Akwinu, s. 130.

[157]S. Krajski, *Zagadnienie princypium w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu*, s. 36.

[158]M. Prokopowicz, *Zagadnienie subsystencji w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, s. 103-104.

[159]M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, s. 125.

wołanymi w niej przez akt istnienia własnościami transcendentalnymi. Skutkiem determinacji na poziomie istoty i *quidditas* przez pryncypia zewnętrzne nie są same przypadłości, ale skutki ich podmiotowania przez *essentia*[160].

1.5. Osoba jako subsystencja w naturze rozumnej

Punktem wyjścia Akwinaty jest definicja Boecjusza[161], który określa osobę jako „indywidualną substancję rozumnej natury"[162]. Tomasz bierze również pod uwagę orzeczenia soborowe (przede wszystkim soboru w Efezie i soboru w Chalcedonie), które stanowią źródła historycz-

[160]T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 67.

[161]Emery, odnosząc się do wybrania przez Akwinatę definicji *persona est rationalis naturae individua substantia*, stwierdza, że jego wybór nie był oczywisty, ponieważ w XIII wieku wielu autorów zarzucało Boecjuszowi, iż jego definicja jest „bardziej filozoficzna niż teologiczna", co stanowiło pewien problem w zastosowaniu jej w teologii trynitarnej Akwinaty. Lichacz jest zdania, że w odniesieniu do „osoby" Akwinata w ogromnej mierze wykorzystał to, czego się nauczył od innych, a tylko w nielicznych punktach można się doszukiwać jego nowatorskich rozwiązań. Zob. P. Lichacz, *Wprowadzenie do Kwestii IX*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. V, *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, red. P. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, Kęty–Warszawa 2011, s. 17. Zob. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, s. 169. Tomasz odwołuje się również do definicji Ryszarda ze św. Wiktora, jednakże stwierdza, że odniesienie jej tylko do Boga niejako zawęża sam termin.

[162]Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III, w: *Traktaty teologiczne,* tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 123. Warto przywołać myśl M. Gogacza, który odniósł się do terminu „osoba" w ujęciu Boecjusza: „Analizując to rozumienie osoby dochodzimy do wniosku, że wiąże się ono z esencjalistyczną teorią bytu. Byt jest tu rozumiany jako zespół ukwalifikowań treściowych, których posiadanie wystarcza, aby być danym bytem. Esencjalistyczna teoria lub esencjalistyczna analiza polegają bowiem na tym, że opisuje się byt biorąc pod uwagę tylko stanowiące go treści. Esencjalizm wobec tego polega na przypisaniu czemuś realnego bytowania bez aktu istnienia. Aby więc być osobą, trzeba posiadać rozumność. Aby być substancją, trzeba stanowić ontyczną strukturę formy i materii. Posiadanie tych zespołów treściowych (rozumności, formy, materii) wystarcza, aby być samodzielnym, jednostkowym bytem osobowym". M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 36.

ne na temat kształtowania się tego terminu[163]. Akwinata zna także definicję Ryszarda ze św. Wiktora, który podjął wysiłek doprecyzowania definicji Boecjusza, by można ją było bardziej adekwatnie zastosować w dyskursie o Bogu[164]. Wydaje się, że Ryszard, wypracowując definicję osoby, unika słowa „substancja", albowiem sugeruje ono relację podmiotu i przypadłości, Bóg zaś nie jest podmiotem żadnych przypadłości[165]. Jego definicja podaje, że „osoba oznacza nieprzekazywalne istnienie Bożej natury"[166]. Należy zauważyć, że problem człowieka jako osoby nie został należycie zauważony przez Ryszarda.

Odnosząc termin „osoba" do Boga, Akwinata musi się zmierzyć z szeregiem argumentów, które podważają zasadność używania tego określenia[167]. Boecjusz, biorąc pod uwagę historyczne źródła tego sło-

[163]O wpływie filozofii na rozwój myśli dotyczącej *Verbum Incarnatum* zob. K. Ćwik, *Wpływ filozofii na kształtowanie się dogmatów chrystologicznych na soborach pierwszych wieków* „Studia Theologica Varsaviensia" 52 (2014) 2, s. 207-224; zob. Ł. Leonkiewicz, *Terminologia filozoficzna w nauce Ojców Kościoła*, „Elpis" 12 (2010) 21-22, s. 195-220.

[164]Zob. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 10.

[165]Zob. P. Lichacz, *Wprowadzenie do Kwestii IX*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. V: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, s. 15-16.

[166]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 3, ad 4: „[persona] est divinae naturae incommunicabilis existentia".

[167]Tomasz, uzasadniając analizę terminu „osoba" w odniesieniu do Boga, stwierdza, że chociaż w Starym i Nowym Testamencie słowo to się nie pojawiło, to jednak byłoby niedorzeczne niepodejmowanie pogłębionej refleksji na temat Boga jedynie ze względu na brak tego zagadnienia w Piśmie Świętym. Namysł ten jest również uzasadniony koniecznością spierania się z heretykami, co jednoznacznie powinno skłonić do rozważnej analizy tego terminu. Zob. P. Lichacz, *Wprowadzenie do Kwestii IX*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. V: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, s. 10; S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 74-75. W odniesieniu do terminu osoba i jego braku w Biblii G. Emery napisał: „The word <person> as applied to God in this sense, is not found in the Bible, but what the word „person" signifies is found to be affirmed of God in many places of Scripture: a being who exists through himself, who acts by his wisdom and will, who speaks and listens, who sends messengers, who manifests himself in his wise and good action, who loves, to whom one prays wholeheartedly, who is praised in worship, who is „imitated" by the holy people of Gog, and with whom believes have an intimate relationship". G. Emery, *The Trinity. An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*,

wa, stwierdza, że nie odnosi się ono do Boga, ponieważ wyraz *persona* pochodzi od *prosopon*, co oznacza maskę teatralną reprezentującą osobę grającą teatrze[168]. Niemniej jednak Boecjusz wydaje się łagodzić swoją wypowiedź, stwierdzając, że byłaby możliwość używania tego terminu w odniesieniu do Boga, ale tylko w przenośni[169].

Akwinata, odpowiadając na to pytanie, pisze, że terminu „osoba" nie rozumiemy w jego pierwotnym znaczeniu. Określenie to było również nadawane ludziom obdarzonym jakąś godnością, którzy byli nazywani „osobistościami", a ponieważ Bogu *per excellence* przysługuje miano godności i dostojeństwa, tym bardziej słuszne jest określenie osoba[170].

Kolejnym zarzutem jest stwierdzenie, że każda osoba jest hipostazą, która to stanowi podłoże przypadłości. Jak wiemy w Bogu nie ma przypadłości, co prowadzi do wniosku, że termin „osoba" w odniesieniu do Niego jest błędny[171]. Tomasz, wyjaśniając tę zawiłość, tłumaczy, że termin hipostaza[172], oznacza również rzecz samoistniejącą (*res subsistens*), co przystoi Bogu[173]. Co więcej, to, co jest najgodniejsze w stworzeniach, można przypisać Bogu, jednakże musimy pamiętać,

Washington, D.C. 2011, s. 101. O odniesieniu Tomasza do herezji zob. W. Dąbrowski, *Św. Tomasz z Akwinu wobec herezji antytrynitarnych w swoich komentarzach do listów św. Pawła Apostoła*, „Studia Theologica Varsaviensia" 42 (2004) 1, s. 15-49.

[168]Warto zwrócić uwagę na artykuł Kijewskiej, która przedstawiła źródła terminu „osoby" oraz wpływ Boecjusza na rozumienie tego zagadnienia, zob. A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki Lublin 2008, s. 21-52. Wieloznaczność pojęcia osoby została również przedstawiona w artykule R. Zyzika, *Pojęcie osoby – jedno czy wiele*, „Racjonalia" 2 (2012), s. 5-31; O relacji osoby do kultury zob. H. Kiereś, *Kultura maski czy kultura osoby*, w: *Osoba i realizm w filozofii,* seria: *Zadania współczesnej metafizyki,* t. 3/4, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 67-78; zob. R. L. Richard, *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, Rome 1963, s. 106-107.

[169]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 3, arg. 2.

[170]Tamże, I, q. 29, a. 3, ad 2.

[171]Tamże, I, q. 29, a. 3, arg. 3.

[172]Odnośnie do hipostazy Akwinata pisze, że nazwa ta oznacza naturę w rodzaju substancji jako ujednostkowioną, a nazwa „osoba" tylko naturę rozumną istniejącą w taki sposób. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 2.

[173]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 3, ad 3.

że definicja osoby przysługująca Bogu nie jest Jego definicją, ponieważ Bóg przewyższa wszystko to, co określa definicja. Jak wspomnieliśmy wcześniej w Bogu nie ma przypadłości, są jednak cechy osobowe, których podstawą są hipostazy[174].

Ostatnim problematycznym zagadnieniem wydaje się stwierdzenie, że Boecjańska definicja zakłada, że osobę charakteryzuje rozumność, a Boga nie może cechować wnioskowanie czy rozumowanie (ponieważ Bóg jest bytem prostym, w którym nie ma przejścia z możności do aktu)[175]. Ponadto definicja ta zakłada jednostkowość, która jest związana z materią, więc Bóg, będąc niematerialny, nie może być określany terminem osoba[176]. Akwinata odpowiada jasno i stanowczo, pisząc, że *rationalis naturae* nie musi oznaczać rozumowania czy wnioskowania, ale naturę myślącą lub duchową. Odnośnie do jednostki Tomasz początkowo zgadza się z oponentem, stwierdzając, że jeśli rozumiemy ten termin materialnie, to nie możemy go używać, mówiąc o Bogu, natomiast jeśli jednostka będzie wyrażała nieprzekazywalność (*incommunicabilitas*), to wówczas może przysługiwać Bogu, tak samo jak *substantia*, o ile oznacza byt sam przez się istniejący[177].

Określając osobę, Tomasz termin ten szczegółowo odnosi do słowa „jednostka" (*individuum*). Akwinata wychodzi od tego pojęcia, stwierdzając, że poszczególne byty przybierają szczególne miano, które wyróżnia je od innych, mianowicie są to hipostazy[178] lub substancje pierwsze[179]. Natomiast biorąc pod uwagę byty rozumne, które panują nad

[174] T. Klimski, *Trzy etapy w historii definiowania osoby (Boecjusz, Tomasz, Kant),* „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 2, s. 234.

[175] Zob. *De potentia,* q. 9, a. 2, ad 10; T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści),* Warszawa 1992, s. 48-49.

[176] *Summa theologiae,* I, q. 29, a. 3, arg. 4.

[177] Tamże, I, q. 29, a. 3, ad 4.

[178] Zob. tamże, III, q. 2, a. 3, co; M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 199. A. Z. Zmorzanka, *Hipostaza*, s. 258.

[179] *Summa theologiae,* I, q. 29, a. 1, co. Zob. G. Emery, *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie teologii"*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 250; zob. M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae"*

swoim działaniem oraz działają zgodnie z uprzednio wyznaczonym celem, to właśnie im w sposób szczególny przysługuje termin „osoba"[180].

Akwinata stwierdza, że kiedy rozważamy definicję osoby, termin „jednostkowy" jest niezbędny do prawidłowego zrozumienia tego zagadnienia. Pisze on, że „osoba jest szczególną nazwą jednostki natury rozumnej"[181]. Jednostkowa substancja istnieje samoistnie, a nie w innym bycie. Istnienie substancji samej w sobie stanowi jej fundamentalną cechę, a zatem i niezbywalną cechę osoby[182]. Możemy powiedzieć, że każdy byt jest odrębny, jeden, realny, prawdziwy, dobry i piękny. Takie rozumienie struktury bytowej pozwoliło Tomaszowi wprowadzić do tradycji filozoficznej nowe rozumienie istoty jako subsystencji (czyli istoty przenikniętej wpływem istnienia)[183]. Osoba nie tyle oznacza jednostkę (*individuum*)[184], jeśli rozpatrujemy jej naturę, ile oznacza rzecz samoistniejącą w tej naturze, a ściślej – subsystującą w naturze rozumnej[185], co Akwinata stwierdza, pisząc: „ponieważ zaś samoistnieć w rozumniej naturze jest znakiem wielkiego dostojeństwa, dlatego jak wyżej powiedziano, każda jednostka natury rozumniej zwie się osobą"[186]. Wynika z tego, że osoba jest tego rodzaju jednostkową substancją, która istnieje sama w sobie i sama przez się[187]. Co więcej, każda substancja jest subsystencją mającą hipostazę[188]. Zatem

św. Tomasza z Akwinu, s. 133.

[180]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 1, co.

[181]*De potentia*, q. 9, a. 2, co: „Persona est speciale nomen individui rationalis naturae".

[182]Zob. A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 141-142.

[183]I. Andrzejuk, *Osoba i relacje osobowe w tomizmie konsekwentnym,* w*: Personalizmus a sucasnost I. Zbornik prispevkov z midezinarodnej vedeckej konferencje*, red. R. Dancák, P. Hruška, D. Rembierz, M. Šoltés, Prešov 2010, s. 27; S. Krajski, *Zagadnienie princypium w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu*, s. 33.

[184]Termin „indywiduum" w myśli Tomasza został szeroko omówiony w: W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 128-135.

[185]P. Bromski, *Człowiek i społeczeństwo. Osoba i relacje osobowe w ujęciu współczesnej filozofii realistycznej*, Warszawa 2004, s. 23; zob. Zob. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 230-232.

[186]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 3, ad 2; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej* (1, qu. 27-43), tłum. P. Bełch, Londyn 1978, s. 38.

[187]G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, s. 170.

[188]Należy pamiętać, że sama terminologia, odnosząca się do osoby była problematyczna

każdej osobie rozumnej przysługują również własności charakterystyczne dla substancji[189]. Wszystko bowiem, co przypisujemy substancji jako substancji, przysługuje również osobie jako substancji rozumnej[190].

Istotną cechą osoby jest również wolność, ponieważ mając ją, byt rozumny może sam sobą kierować. Klimski zauważa, że termin osoba oznacza naturę z jakimś sposobem bytowania, natura zaś, którą zawiera osoba, jest najgodniejsza ze wszystkich natur, ponieważ jest ona naturą intelektualną określonego rodzaju bytów[191].

i powodowała spory i konflikty. Używanie zarówno greckiego, jak i łacińskiego słownictwa wprowadzało zamieszanie. Było to rezultatem przekładu greckich terminów na ich łacińskie odpowiedniki. Przekład, w którym Hieronim „osobę" rozumie jako grecką „hipostazę", a łacińską „substancję", powodował nieporozumienia. Wśród łacinników były one wynikiem tego, że substancję (*hypostasis*) można było również rozumieć jako subsystencję. Takie jednak rozumienie powodowało, że gdy stosowało się tę terminologię do Boga, to gdy orzekano o Bogu trzy subsystencje, w języku łacińskim orzekało się tym samym trzy substancje, co było niezgodne z wymogami wiary. Z tego też powodu teologowie łacińskojęzyczni woleli posługiwać się terminem *persona*. Natomiast wśród Greków termin *persona* mógł być oddawany, z powodu identycznej etymologii, jako *prosopon,* co nie wskazywało wyraźnie na indywidualność substancji. Zob. T. Stokłosa, *Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 37 (2001) 1, s. 127; S. Kowalczyk, *Człowiek – „ja" osobowe*, „Studia Płockie" 18 (1990), s. 169-188; T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 396.

[189]Rozróżnienia między *substantia* i *persona* dokonał Tertulian, któremu również przypisuje się zasługę pierwszego poprawnego wyjaśnienia terminu *prosopon* w łacińskiej myśli trynitarnej. Terminu zaś *prosopon* w odniesieniu do Boga w Trójcy używał już św. Hipolit (ok. 170 – ok. 235). Zob. M. Płóciennik, *Teologia trynitarna Tertuliana na podstawie „Przeciw Prakseaszowi": znaczenie i perspektywy teologiczno-filozoficzne*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 10 (2013), s. 65-67; A. M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, „Episteme" 63 (2007), Olecko–Warszawa 2007, s. 110-111; T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 216-217; H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Trójca Święta,* Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi,* Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Buszewicz, S. Kalinkowski, red. H. Pietras, Kraków 1997, z. 20-23; P. Lichacz, *Wprowadzenie do Kwestii IX*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. V: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, s. 12.

[190]M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, s. 125.

[191]T. Klimski, *Trzy etapy w historii definiowania osoby (Boecjusz, Tomasz, Kant)*, s. 233.

Trudności, z którymi polemizuje Akwinata, są niezwykle istotne w naszej analizie, ponieważ świadczą jak dokładnie Tomasz przebadał temat osoby. Odpowiadanie na te trudności, wynikające ze zbyt powierzchownego rozumienia tego terminu, sprawiło, że Boecjańska definicja wydaje się odpowiednio definiować Osobę Bożą.

W *Summa theologiae* zostało napisane, że osoba oznacza coś najdoskonalszego w naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze, a ponieważ Bogu przysługuje wszelka doskonałość[192], więc słusznie można przyznać Bogu miano osoby. Niemniej jednak trzeba jednoznacznie podkreślić, że inaczej rozumiemy osobę, kiedy orzekamy o człowieku, a inaczej, gdy mówimy o osobach w Bogu, ponieważ używanie tego terminu stanowi pewną analogię, którą również stosujemy do bytów ponadzmysłowych[193].

1.6. Problematyka duszy i ciała

Według Tomasza człowieka stanowią wewnętrzne pryncypia: akt istnienia, istota, możność materialna oraz możność niematerialna. Akt istnienia zapoczątkowuje bytowy obszar człowieka, urealniając i aktualizując identyfikującą nas istotę, którą wypełnia forma, możność materialna oraz możność niematerialna. Możność materialna podmiotuje zmysłowe władze poznawcze, na których budują się własności fi-

[192] O doskonałości Bożej zob. *Summa contra Gentiles*, I, 28.

[193] *Summa theologiae,* I, q. 29, a. 3, co. Stokłosa zauważa, że ponieważ istnieją trzy typy osób: osoby ludzkie, osoby anielskie i Osoby Boskie, więc mamy do czynienia z trzema typami natur związanych z odpowiednimi sposobami użycia słowa „osoba". Są to odpowiednio: natura ludzka, natura duchów czystych oraz natura Trójcy Świętej. Jako że nie ma takiego bytu, jak „osoba jako osoba", nie ma również takiej substancji, która jako taka substytuowałaby w naturze rozumnej jako naturze rozumnej. Osoba bowiem, pomimo że jest „bytem jednostkowym jakiegoś rodzaju", nie podpada jednak pod żaden z rodzajów w klasycznym podziale (np. „drzewo Porfiriusza"). Poszczególna osoba, jako byt jednostkowy, jest egzemplarzem „jakiegoś rodzaju", to znaczy właśnie rodzaju osoby. Zob. T. Stokłosa, *Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu*, s. 136. O analogii stosowania terminu „osoba" w odniesieniu do człowieka i Boga zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 58-59.

zyczne razem z tą możnością stanowiące ciało. Możność niematerialna zaś jest podstawą duchowych władz człowieka, czyli intelektu możnościowego i czynnego oraz woli[194].

Forma człowieka w tradycji arystotelesowskiej jest tożsama z duszą rozumną, identyfikującą człowieka, będąc podstawą tożsamości[195]. To ona sprawia, że człowiek jest konkretnym i niezmiennym bytem, co więcej, to ona decyduje o przynależności do danego gatunku. U człowieka to, co odróżnia go od innych bytów materialnych, to pryncypium intelektualnych aktów poznawczych[196]. Należy zauważyć, że dusza, będąc nieśmiertelną jest samodzielną substancją w bytowaniu, jednakże nie jest ona samodzielna co do gatunku (człowieczeństwa), albowiem do istoty człowieka przynależy razem z materią i razem z nią jest powodem identyczności gatunkowej człowieka[197].

To, że dusza nie jest samodzielna w poznawaniu i działaniu, oznacza, że bez ciała nie może wykonywać wszystkich swoich funkcji, nie może na przykład tworzyć nowych pojęć, albowiem bez pośrednictwa zmysłowych władz poznawczych intelekt nie jest w stanie poznawać otaczających bytów, w istocie których zawarta jest możność materialna. Należy jednocześnie pamiętać, że dusza jest samodzielnym bytem rozumnym w porządku istnienia, czyli realnym dzięki istnieniu, a nie dzięki powiązaniu z ciałem, z czego wynika, że dusza ludzka nie może być istotowo kształtowana przez przyczyny celowe, wpływające na konstytuowanie się ciała człowieka. Jeżeli bowiem jest niezależna w istnieniu od ciała, to kształtujące ciało przyczyny celowe nie mogą na nią oddziaływać[198].

Dusza aktualizuje ciało, co więcej, jest ono od niej zależne w swym bytowaniu. Dusza trwa i kieruje tym, co dzieje się w obrębie możno-

[194] A. Andrzejuk, *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, s. 49.

[195] Należy pamiętać, że dusza rozumna ma w sobie władze wegetatywne i zmysłowe, zob. *Summa theologiae,* I, q. 76, a. 4, co. Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 76*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75-89*, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 61-65.

[196] Zob. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae"* św. *Tomasza z Akwinu*, s. 32.

[197] *Questiones disputatae de anima* a.1, ad 1.

[198] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 40-41.

ści, która nazywa się materią. Jest więc od tej materii ontycznie niezależna jako źródło aktualizacji ciała, które go jednak potrzebuje, aby stanowić byt jednostkowy[199]. Dusza rozumna ożywia ciało jako jego forma substancjalna, jednak nie jest ona czystą formą (jak bytu anielskiego), lecz formą ciała[200]. Dusza jest również pierwszym pryncypium życia (*primum principium vitae*)[201], które nie ginie wraz ze śmiercią ciała[202], ponadto ma się ona do ciała jak akt do możności.

Dusza jako forma zawsze jest aktem, a więc nie poznajemy jej bezpośrednio, lecz poprzez przejawy. Jest ona pierwszym aktem ciała, jest niematerialna i bezcielesna, stanowiąc taką odmianę formy, która chociaż ze swej natury jest związana w bytowaniu z materią, to jednak może samodzielnie bytować w oderwaniu od materii, czyli poza ciałem[203].

W odniesieniu do ciała należy zauważyć, że ciało człowieka jest wewnątrz naszej istoty materią i zarazem nienależącym do tej istoty zespołem przypadłości fizycznych, które są przez materię podmiotowane. Materia w istocie jest możnością materialną, a będąc podłożem przypadłości, czyni całe ciało strukturą niesamodzielną, z czego wynika, że nie jest substancją. Jako niesamodzielna kompozycja wymaga aktualizującego ją aktu, czyli formy, albowiem dopiero połączenie formy i materii powoduje bytową jedność istoty[204].

Analizując te zagadnienia w ujęciu genetycznym, należy wskazać na powody konstytuowania się ciała człowieka. Pierwszym powodem jest dusza, albowiem w niej jest zawarta możność duchowa, będąca pryncypium poznania zmysłowo-intelektualnego. Drugim powodem są zewnętrzne przyczyny celowe, które są substancjami zawierającymi w swojej istocie materię, przez co wpływają na aktualizowaną przez

[199]M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973, s. 100.

[200]Zob. *Summa theologiae,* I, q. 75, a. 7; A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2011, s. 148.

[201]*Summa theologiae,* I, q. 75, a. 1, co.

[202]Tamże, I, q. 75, a. 6, co. Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 57-60; zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, s. 13.

[203]*Questiones disputatae de anima* a.1, co. J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 16 (2003), s. 215.

[204]M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 95.

duszę przypadłość ilości i „rozciągają" ją, rozprzestrzeniając w całym obszarze możności, która w istocie człowieka nie stała się duszą. Wypełniona ilością lub rozciągłością możność staje się materią o cechach przestrzenności i gotowości, także wywołanej przez duszę, do podmiotowania przypadłości fizycznych. Nasze ciało jest więc kompozycją z wewnętrznej w naszej istocie materii i z zewnętrznego wobec istoty zespołu przypadłości, razem z przyczynami celowymi (kody genetyczne rodziców, tlen) [205].

W odniesieniu do człowieka, ujętego z pozycji przyczyn zewnętrznych, ukazanego w ujęciu Tomasza, pierwszą przyczyną sprawczą i zewnętrzną istnienia człowieka jest Bóg[206]. Zewnętrznymi przyczynami ciała przy wpływie duszy na materię są te przyczyny celowe, które zawierają w swej istocie materię. Wewnętrznymi zaś przyczynami człowieka są: stworzony akt istnienia, istota, którą stanowi dusza i materia, która komponuje się z przypadłościami fizycznymi w ciało ludzkie[207]. Należy ponadto wspomnieć o *commensuratio*, czyli o „przystosowaniu" duszy do tego konkretnego ciała, co ma charakter substancjalny, konieczny z tego względu, że dusza jest samoistną formą *compositum* ludzkiego[208].

Człowiek w ujęciu Akwinaty jest bytową jednością, albowiem stanowi ścisłe zespolenie materii pierwszej i formy[209]. Tomasz zaznacza, że człowiek ma świadomość, że jest zarówno tym, który poznaje intelektualnie, jak i tym, który odbiera wrażenia zmysłowe. Ciało zaś, bez którego nie może nastąpić odbieranie wrażeń zmysłowych, jest częścią człowieka[210]. Dusza jest zarówno w całym ciele, jak i w każdej jego części, co oznacza, że dusza ożywia całe ciało i sprawia, iż w tym ciele każda jego część spełnia właściwą jej funkcję. Jest ona obecna w całym ciele, jednak nie w taki sposób, że w całym ciele jest obecna pełnią swych władz, lecz poszczególne władze duszy są obecne w poszczególnych, odpowiadających tej władzy narządach, jak władza

[205]Tamże.
[206]*Summa contra Gentiles*, II, 87.
[207]M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 96.
[208]S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 103.
[209]S. Swieżawski, *Osoba ludzka, jej natura i zadania*, „Znak" 25 (1950) 5, s. 372.
[210]*Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, co.

widzenia jest obecna w oku itp. Władze są niejako wspólne duszy i ciału (*commune animae et corpori*)[211].

Nazwa „człowiek" nie odnosi się tylko do duszy ani tylko do ciała, ale do duszy i ciała razem wziętych – do substancji złożonej[212]. Takie rozumienie wewnętrznej jedności człowieka jest możliwe, kiedy duszę i ciało pojmujemy jako pryncypia metafizyczne, które mają się do siebie jak forma do materii[213]. Wynika z tego, że dusza i ciało są częściami całości, które stanowią konkretną i kompletną rzeczywistość, czyli ludzkie *compositum*[214]. Warto przywołać Swieżawskiego, który uważał, że teza ta, stosowana przez Akwinatę w jego nauce o człowieku i duszy ludzkiej, stanowiła *novum* Tomasza, będąc „kamieniem obrazy" dla zakorzenionych mocą zwyczaju i tradycji poglądów augustyników, musiała spotkać się z gwałtowną reakcją wielu mu współczesnych[215].

W myśl metafizyki Tomasza z Akwinu złączenie duszy z ciałem nie jest karą dla duszy, lecz dobroczynnym związkiem, wynikającym z powszechnych zasad hylemorfizmu, dzięki któremu dusza osiąga całą swoją doskonałość. Ujęcie Akwinaty zawsze podkreśla jedność substancjalną duszy i ciała, co prowadzi do uznania, że życie jest bytowaniem w akcie, a ciało nie może być w akcie inaczej jak tylko dzięki duszy[216].

[211] *Summa contra Gentiles*, II, 72; *Summa theologiae,* I, q. 76, a. 8, ad 4. Por. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 59.

[212] *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 4, ad 2.

[213] Zob. F. Copleston, *Historia filozofii,* t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 429.

[214] A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 112; zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 75*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 10.

[215] S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej,* Kraków 1999, s. 277; por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 343.

[216] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 50-52; zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 100-101.

1.7. Ujęcie relacji jako *ordo unius ad aliud*

Relacja (łac. *relatio*, od *referre*) oznacza niesamodzielne bytowanie łączące dwa kresy[217]. Klasyczne określenie, pochodzące od Arystotelesa, mówi, że jest to przyporządkowanie jednej rzeczy do innej (*ordo unius ad aliud*)[218]. Jak zaznacza Gogacz, *unum* jest podstawą *actio,* przyczyną działania, natomiast *aliud* jest podstawą *passio,* przyczyną doznawania działania. Inaczej mówiąc, relacja wskazuje na podmiot jako przyczynę działania (*subiectum in quo est*) i na kres jako przyczynę odbioru działania (*terminum ad quem est).* Oprócz podmiotu i kresu relacji wyróżnia się także powód relacji, nazywany też racją dostateczną przyporządkowania podmiotu do kresu *(principium a quo est*)[219]. Należy zauważyć, że relacja jest przypadłością, która ustaje, kiedy jeden z bytów przestaje istnieć lub przestaje mieć związek z drugim korelatem.

Kiedy chodzi o podstawowe ujęcie relacji, to rozróżniamy relację realną (rzeczową) oraz relację myślną (pojęciową).

Relacja rzeczowa opiera się na realnych podmiotach, na prawdziwie istniejących w rzeczywistości kresach. Tego typu powiązania relacyjne są obecne, np. w konkretnie istniejącym bycie, gdzie dostrzegamy relacje, które konstytuują go w rożnych porządkach: w porządku ilości, w porządku istotowym (materii do formy), w porządku bytowym (istoty i istnienia), w porządku działania (władzy działania i jej przedmiotu właściwego) i w porządku przypadłościowym (relacji jest nieskończenie wiele, ciągle zmieniających się)[220].

[217]M. A. Krąpiec, *Relacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 712; zob. *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 1, co.

[218]A. Andrzejuk, *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 35, s. 244; zob. Arystoteles, *Metafizyka* I, 5 (1021 b), s. 108; Arystoteles, *Kategorie* 7 (8 a), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 47-48.

[219]Zob. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 228; W. Kubiak, *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 21-40; G. Emery, M. Levering, *Aristotle in Aquinas's Theology*, s. 13.

[220]M. A. Krąpiec, *Relacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 713.

Gogacz w relacjach realnych odróżnia również konieczne i niekonieczne. Realne relacje konieczne możemy nazywać relacjami transcendentalnymi. Polegają one na przyporządkowaniu sobie wewnętrznych pryncypiów bytu, np. istnienia i istoty. Relacje te więc współkonstytuują byt. Realne relacje niekonieczne, nazywane relacjami kategorialnymi, są zapodmiotowane w bycie już ukonstytuowanym, polegają na wiązaniu dwu bytów. Są dosłownie czymś „pomiędzy" dwoma bytami, czymś trzecim, czymś łączącym i zarazem rozdzielającym te byty. Te realne relacje, niekonieczne ujęte ze względu na ich kres, mogą odnosić do Absolutu, do substancji, do przypadłości[221].

Relacje myślne stanowią idee ludzkiego poznania, jawią się w pojęciach, nie wyjaśniając stanów realnych ani nie konstytuując rzeczywistości. Są one wyłącznie objaśnianiem używanych pojęć nawet wówczas, gdy analizują pojęcie substancji i jej właściwości (nie ma bowiem możliwości przejścia do stanów realnych, gdy analizuje się stany myślowe, dotyczące jedynie stanów możliwych)[222]. Tomasz uważał, że z relacjami myślnymi, które nie opierają się na realnych podmiotach, mamy do czynienia wtedy, gdy: 1. oba kresy relacji są myślne (*ex utraque parte ens rationis tantum*); 2. relacja jest pozorna, np. bytu do niebytu, ujęta w akcie myśli (*inter ens et non ens quam format ratio*); 3. relacja jest następstwem aktu myślenia (*relationes quae consequuntur actum rationis, ut genus et species*); 4. jeden kres relacji jest bytem realnym, a drugi jest pomyślany[223].

Widzimy więc, że relacje w ujęciu Akwinaty są bytami niesamodzielnymi, których podmiotami i kresami są przejawy istnienia osób. Są to powiązania łączące dwa osobne byty, jako przyporządkowanie jednego do drugiego (*ordo unius ad aliud*). Nie da się wyjaśnić relacji ujętej jako sama w sobie bez odniesienia do podmiotu i kresu, albowiem relacja zawsze wskazuje na podmiot, który zapoczątkowuje relację, oraz na ten, który jest kresem oraz odbiorcą relacji.

[221]Zob. M. Gogacz, *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, s. 228-229.
[222]M. A. Krąpiec, *Relacja*, s. 713.
[223]Tamże. O tradycyjnym podziale relacji zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, s. 57.

1.8. Subsystencjalne ujęcie relacji w Bogu

W ujęciu Tomasza „relacja" w Bogu nie oznacza przypadłości tkwiącej w podmiocie, lecz stanowi samą istotę Boga, będąc samą istotą[224]. W ujęciu Tomasza w Bogu nie ma możności ani przypadłości, dlatego też relacje[225] są subsystencjami, co sprowadza się do tego, że są osobami[226]. Ponadto relacje utożsamiają się z osobami, stanowią z nimi jedno i to samo[227]. Akwinata stwierdza również, że słabszy status bytowy (*esse debilissimum*) ma relacja rozpatrywana sama w sobie, natomiast w Bogu jest niejako przeniesiona na „wyższy poziom": cokolwiek jest w Bogu, jest w Nim substancjalnie, zatem i istnienie relacji staje się istnieniem substancjalnym (*non habet aliud esse quam esse substantiae*)[228]. Relacja istnieje samodzielnie, ponieważ nie jest przypadłością, a to, co istnieje na sposób substancji jako samodzielny byt, a nie jako

[224]*De rationibus fidei,* c. 4; *De potentia*, q. 8, a. 2, s. c: „Każdy podmiot, w którym są różne rzeczy jest złożony. A w Osobie Ojca jest ojcostwo i istota Boża. Jeśli więc ojcostwo i istota Boża są dwiema rzeczami, to wynikałoby z tego, że Osoba Ojca jest złożona, co jest jawnie fałszywe. Toteż relacja w Bogu musi być samą substancją".

[225]W kwestii 40 Tomasz używa zamiennie słów „stosunki" (*relationes*) i „własności" (*proprietates*). Zob. *Summa theologiae,* I, q. 40.

[226]*Summa theologiae,* I, q. 40, a. 1, s. c; zob. A. Kyongsuk Min, *God as the mystery of sharing and shared love: Thomas Aquinas on the Trinity*, w: *The Cambridge Companion to the Trinity*, red. P. C. Phan, Cambridge 2011, s. 90-91.

[227]*Summa theologiae*, I, q. 40, a. 1, ad 2; tamże, I, q. 29, a. 4, co. W *De potentia* Akwinata podsumowując kwestie stosunku i pochodzenia, zastanawia się nad porządkiem między tymi dwoma zagadnieniami. Autor pisze, ponieważ osoba poprzedza pojęciowo działanie osobowe, a relacje ustanawiają Osoby, więc wynika z tego, że pochodzenia są jakby działaniami osobowymi. Zatem relacje poprzedzają pojęciowo pochodzenia. Dalej tłumaczy, że żadna rzecz nie pochodzi od siebie samej, więc pochodzenie wymaga w Bogu odrębności, która istnieje jedynie dzięki relacjom. Nie należy jednak szukać między pochodzeniem a relacją w Bogu porządku rzeczowego, lecz tylko porządku według sposobu pojmowania. Zob. *De potentia*, q. 10, a. 3, s. c; *De potentia*, q. 10, a. 3, co; M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016, s. 424-425.

[228]J. Kiełbasa, *Wprowadzenie do kwestii VIII. Realne relacje w Trójcy Świętej*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV: *O prostocie Bożej istoty. O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. M. Przanowski, J. Kiełbasa, Kęty–Warszawa 2010, s. 341. *De potentia*, q. 8, a. 3, ad 8.

przypadłość, to subsystowanie[229]. Tomasz, mówiąc o Bogu jako zawierającym istotę kompletną, nie mówi o subsystującej istocie, lecz o subsystującym istnieniu. Jest to zasadne, gdyż w Bogu istota jest tożsama z istnieniem. Jeśli zaś mówi się w stosunku do Boga o istocie subsystującej, to ma się na myśli, że istota ta subsystuje w istnieniu, nie może ona przecież subsystować w czymś w stosunku do Boga zewnętrznym[230].

Tomasz, przywołując Boecjusza, podkreśla, że każda nazwa która odnosi się do Boga, oznacza również relację[231]. Warto podkreślić, że w zależności od dalszego rozróżnienia słowo „osoba" można utożsamiać z istotą. Osobę rozumiemy jako stosunek wtedy, gdy nie rozważamy stosunku samego w sobie, ale oznaczamy go na sposób hipostazy. Natomiast gdy mówimy o osobie jako istocie, wtedy podobnie utożsamiamy istotę z hipostazą, która, jak wiemy, w Bogu jest wyodrębniona właśnie relacją[232].

W myśli Tomasza to relacja wyodrębnia osoby[233], albowiem odrębność osób powinno sprawić jedynie to, co wyodrębnia je w sposób najmniej znaczący[234]. Wyodrębnia nie rodzenie (*generatio*)[235], ponieważ poprzez słowo „ojciec" uzyskujemy informację o relacji i hipostazie, natomiast słowo „rodziciel" wskazuje tylko na relacje, nie stanowiąc o hi-

[229]T. Klimski, *Osoba i relacje*, s. 232; L. Szyndler, *Osoba jako „suppositum subsistens" w „De unione Verbi incarnati" św. Tomasza z Akwinu*, s. 174-190; S. Krajski, *Wokół dyskusji o subsystencji*, s. 121-130.

[230]S. Krajski, *Zagadnienie princypium w „De ente et essentia" Św. Tomasza z Akwinu*, s. 60; zob. M. Prokopowicz, *Zagadnienie subsystencji w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, s. 67-105.

[231]Nazwa „stosunek" przysługuje Osobom Boskim zwłaszcza wtedy, gdy rozpatrujemy je w liczbie mnogiej, mówiąc np. „trzy osoby", czy „inną jest osoba Ojca, inną Syna". Zob. *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4, s. c; A. Kyongsuk Min, *God as the mystery of sharing and shared love: Thomas Aquinas on the Trinity*, s. 90.

[232]*Summa theologiae,* I, q. 29, a. 4, co.

[233]Tamże, I, q. 40, a. 2, s. c: „(...) sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum". *De potentia*, q. 8, a. 3, s. c; *De potentia*, q. 8, a. 4, s. c. Zob. G. Emery, M. Levering, *Aristotle in Aquinas's Theology*, s. 10-11.

[234]*Summa theologiae,* I, q. 40, a. 2, ad 3.

[235]Zob. M. Paluch, *Wprowadzenie do artykułu III, kwestii X*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. V: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, red. M. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, Kęty–Warszawa 2011, s. 357.

postazie. Chociaż rodzenie i relacja nie różnią się rzeczowo[236], niemniej jednak mają one różny sposób oznaczania: pochodzenie ma charakter działania (np. rodzenie); stosunek zaś oznacza charakter formy (np. synostwo)[237]. Tomasz konsekwentnie podtrzymuje przekonanie, że to relacje formalnie wyodrębniają i ustanawiają hipostazy poszczególnych osób, pochodzenie zaś jest tylko drogą do formalnego ich ukonstytuowania[238]. Ponadto Tomasz podkreśla, że nasz intelekt odnosząc się do Osoby Boskiej, nie potrafi odnaleźć w niej niczego innego oprócz istoty i relacji[239], a ponieważ istota jest tym, co łączy, będąc wspólna Osobom, więc właśnie relacja stanowi o odrębności jednej osoby od drugiej[240]. Prowadzi to do wniosku, że relacja istnieje istnieniem istoty boskiej, a ponieważ między dwoma aspektami relacji – jej *ratio* i *esse* – jest różnica tylko myślna, więc każda z Osób utożsamia się realnie z boską istotą, a co za tym idzie, trójca Osób nie kwestionuje absolutnej jedności Boga[241].

[236]Dlatego Tomasz stwierdza, że zarówno relacja, jak i pochodzenie w istocie wyodrębniają Osoby, to jednak nasz sposób pojmowania skłania nas do przyjęcia faktu, że to relacje przede wszystkim są odpowiedzialne za to działanie. *Summa theologiae,* I, q. 40, a. 2, co.

[237]Tamże, I, q. 40, a. 2, co; *De potentia*, q. 9, a. 1, co.; *De potentia*, q. 9, a. 3, co, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV: *O prostocie Bożej istoty. O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. M. Przanowski, J. Kiełbasa, Kęty–Warszawa 2010, s. 395: „Dlatego synostwo musi formalnie ustanawiać i wyodrębniać hipostazę Syna, nie zaś pochodzenie ani nie relacja pojmowana w pochodzeniu. Hipostaza bowiem oznacza to, co istnieje samoistnie w określonej naturze (*hypostasis enim significat ut subsistens in natura*), relacja zaś pojmowana w pochodzeniu, jak i samo pochodzenie, nie oznaczają czegoś już istniejącego samoistnie w określonej naturze, lecz coś zmierzającego do określonej natury".

[238]J. Kiełbasa, *Wprowadzenie do kwestii VIII*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV: *O prostocie Bożej istoty. O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. M. Przanowski, J. Kiełbasa, s. 347; M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, s. 426-427.

[239]*Summa theologiae,* I, q. 40, a. 2, co.

[240]Tamże, *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 3.

[241]M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I: *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 202; zob. B. D. Marshall, *Aquinas the Augustinian? On the Uses of Augustine in Aquinas's Trinitarian Theology*, w: *Aquinas the Augustinian*,

Warto w tym miejscu zwrócić również uwagę na to, że odrębność Osób Boskich nie prowadzi do dzielenia tego, co jest im wspólne, ponieważ Boska istota jest zawsze niepodzielna[242]. To same czynniki, które wyodrębniają, stanowią rzeczy wyodrębniające, z czego wynika, że relacje (czy własności *proprietates*) o tyle wyodrębniają lub stanowią hipostazy, o ile same są samoistnymi osobami (ojcostwo jest ojcem, a synostwo synem), gdyż w Bogu nie różni się *abstractum* od *concretum*[243].

Analizując relacje zachodzące w Bogu, Akwinata stwierdza, że relacje w Bogu są relacjami realnymi[244]. Gdyby relacje te były tylko myślne, czyli wytworzone przez intelekt ludzki, nie moglibyśmy realnie uznać odrębności Ojca od Syna[245]. Tomasz podkreśla, że relacje real-

red. M. Dauphinais, B. David, M. Leveringa, Washington D.C. 2007, s. 53.

[242]Jako że w Bogu zachodzi realny, odrębny stosunek, to owe odniesienie wprowadza przeciwstawność jednej strony wobec drugiej, co prowadzi do stwierdzenia, że u Boga zachodzi rzeczowa przeciwstawność. Ta rzeczowa odrębność nie odnosi się do Jego bytu bezwzględnego – jakim jest istota, ale jest w Jego bycie względnym – stosunkowym. Ojcostwo jest rzeczowo tym samym co istota Boża, tak samo jest nią synostwo, to jednak ojcostwo i synostwo w swoich właściwych znaczeniach wyrażają przeciwstawne odniesienia, będąc od siebie odrębne. Zob. *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 3, co, ad 1.

[243]„Abstrakt i konkret w Bogu są realnie tym samym, a różnią się ujęte rozumowo. Konkret odnosi się do substancji najpierw w rodzaju i istotowo, abstrakt zaś tylko przez redukcję. W przypadłościach jest natomiast na odwrót". A. Andrzejuk, *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 35, s. 145. Zob. *Summa theologiae,* I, q. 40, a. 2, co.

[244]Twierdzenie przeciwne prowadziłoby do błędu Sabeliusza, który twierdził, że istnieje tylko Bóg Ojciec, a Syn i Duch Święty są tylko sposobami Jego objawiania się. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii – część pierwsza – O wierze*, 53, tłum. J. Salij, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, Kęty 1999, s. 38-39; Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 29, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 5; tamże, I, q. 28, a. 1, s. c; *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 14.

[245]Akwinata podkreśla, że w Bogu możemy wyodrębnić tylko cztery relacje, tj.: ojcostwo, synostwo, pochodzenie i tchnienie. Zob. *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 4, co. Jednocześnie trzeba podkreślić, że same relacje, przez które Osoby są od siebie odrębne, są rzeczowo tą samą boską istotą. I chociaż jedna i ta sama istota jest wspólna trzem Osobom, to jednak relacja jednej Osoby nie jest wspólna trzem, ze względu na wzajemne przeciwstawienie relacji. Samo bowiem ojcostwo jest boską istotą, nie jest ona jednak w Synu ze względu na przeciwstawienie ojcostwa i synostwa. *De potentia*, q. 2, a. 2, co; tamże, q. 8, a. 1, co.

ne mogą istnieć w samej naturze rzeczy wtedy, gdy dane rzeczy układają się między sobą według naturalnego porządku i mają wzajemną skłonność do siebie[246]. Wynika z tego, że kiedy ktoś pochodzi od swego rodzica, mając taką samą naturę jak on, to między tymi dwoma bytami zachodzi wzajemne realne odniesienie. Aby to uzasadnić, Tomasz podaje przykład pochodzenia rzeczy cielesnej od jej początkodawcy, co jest analogią pochodzenia myśli od intelektu[247]. Relacje te nie zawierają się w istocie Boga oraz nie wprowadzają żadnej różnicy w Jego naturze[248]. Tych relacji nie można oderwać od Boga, ponieważ prowadziłoby to do zaniknięcia hipostaz. Akwinata fakt ten tłumaczy, odwołując się do rozumności człowieka: gdybyśmy usunęli ją z człowieczeństwa, w naszej myśli nie pozostałoby pojęcie człowieka, a pojęcie zwierzęcia[249].

Odnosząc relacje myślne do Boga, możemy to zrobić tylko wtedy, gdy równocześnie odniesiemy je do stworzeń. Stworzenie ma inną naturę niż Bóg, co prowadzi do stwierdzenia, że nie ma w Bogu realnego stosunku do stworzeń, jest zaś relacja myślna[250]. Należy jednak zauważyć, że gdy odniesiemy ten stosunek do kresu relacji, stwierdzimy, że stworzenie łączy z Bogiem stosunek realny[251]. Relacje, które my mamy w stosunku do Boga, są realne, podczas gdy od strony Boga relacje wobec Jego bytów stworzonych są pojęciowe[252]. Bóg nie doznaje ubogacenia ani zmiany w wyniku relacji z bytami stworzonymi, ani nie staje się doskonalszy, natomiast stworzenie doznaje ubogacenia

[246] *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 1, co.

[247] Tamże, I, q. 28, a. 1, ad 4; B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992, s. 199, 203-204.

[248] Zob. *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 1, ad 1, ad 2; H. Goris, *Theology and Theory of the Word in Aquinas. Understanding Augustine by Innovating Aristotle*, w: *Aquinas the Augustinian*, s. 66.

[249] *Summa theologiae*, I, q. 40, a. 3, co; R. L. Richard, *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, s. 244-245; É. Gilson, *Chrystianizm a filozofia*, s. 83.

[250] *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 4, co. Akwinata podkreśla, że Bóg poznaje wszystko jednym aktem, więc analogia do poznawania człowieka, którego mogą cechować nieskończone relacje myślne jest nieprzystająca. Zob. tamże, I, q. 28, a. 4, ad 2.

[251] Tamże, I, q. 28, a. 1, ad 3; tamże, III, q. 2, a. 7, co.

[252] *De potentia*, q. 8, a. 1, ad 3.

w wyniku boskiego działania[253]. Działanie Boga w świecie jest realne, nie dodaje jednak niczego więcej do tego, kim jest Bóg, ani nie wprowadza w Nim żadnej zmiany, ani różnicy. Należy jednoznacznie podkreślić, że relacja istniejąca w Bogu i Jego istota stanowią jedną rzecz, ponieważ wszystko, co nie stanowi istoty Bożej jest stworzeniem[254].

Działaniami, które generują realne relacje w Bogu, są Jego pojmowanie i chcenie. To z nich Tomasz wyprowadza relacje ojcostwa i synostwa: Ojciec rodzi Słowo, w którym wypowiada się Jego pojmowanie tożsame z istnieniem – *Verbum* nie jest zewnętrzne względem Niego, nie jest Mu obce, lecz jest współistotne[255].

Odniesienie relacji, jako *ordo unius ad aliud*, nie tylko do bytów materialnych, pokazało, w jaki sposób Słowo może się różnić od Ojca bez naruszenia absolutnej jedności istoty[256].

[253]G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, s. 144; zob. *De potentia*, q. 7, a. 10.

[254]Zob. *Summa theologiae,* I, q. 28, a. 2, s. c, co.

[255]Warto zauważyć, że pojmowanie to realizuje się w Słowie, nieuchronne jest też tego Słowa rodzenie i tym samym konstytuowanie się relacji ojcostwa i synostwa. Zrodzony *Logos* jawi się jako Syn, a rodzący – jako Ojciec. Zob. J. Kiełbasa, *Wprowadzenie do kwestii VIII. Realne relacje w Trójcy Świętej*, s. 343.

[256]M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1: *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 203-204.

ROZDZIAŁ II
Filozoficzna problematyka *Verbum*

Tomasz przedstawia swoje nauczanie na temat Syna, kiedy analizuje Słowo[257]. Doktryna *Verbum* oparta jest na swoistej analizie lingwistycznej: słowo wypowiedziane ustnie, na zewnątrz (*verbum exterior*), ma przyczynę w „słowie wewnętrznym", które jest pojęciem (*verbum interior*, *verbum intellecta*, *conceptio*, *conceptus*)[258]. Zgodnie z tą analizą słowo jest pojęciem ukształtowanym przez intelekt: słowo to wyraża rzecz znaną i ma odniesienie do pochodzenia od intelektu, który je kształtuje od wewnątrz. Nasze wypowiedziane słowa nie oznaczają bezpośrednio rzeczywistości poznanej. Oznaczają nasze słowo wewnętrzne odnoszące się do poznawanej rzeczywistości[259]. Wszystkie poznawane rzeczy muszą być w tym, który je poznaje, dlatego też Akwinata konsekwentnie twierdzi, że nasz intelekt, o ile poznaje siebie, o tyle jest nie tylko tożsamy z sobą przez swoją istotę, ale ponadto jest ujmowany przez siebie w działaniu intelektu[260]. Można więc wywnioskować, że konieczne jest, aby Bóg był w sobie samym jako poznany w poznającym, ponieważ Bóg poznaje siebie doskonale[261].

Wypowiadanie słowa, które jest działaniem wewnętrznym, oddaje jedność zasady oraz kresu pochodzenia *Verbum*. Analogia „do rodze-

[257]Termin „słowo" Tomasz rozumiał na cztery sposoby: 1. jako wewnętrzne pojęcie myśli, 2. jako sam głos, będący znakiem wewnętrznego pojęcia, 3. jako głos w wyobraźni, 4. jako przenośnię, obraz – oznacza tę rzecz, którą słowo wypowiada. Zob. *Summa theologiae*, I, q. 34, a. 1, co.

[258]É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s 111.

[259]Zob. G. Emery, *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie teologii"*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 257.

[260]O rozwoju myśli Akwinaty w odniesieniu do rodzenia słowa zob. R. L. Richard, *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, Rome 1963, s. 162-170.

[261]G. Emery, *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie przeciw poganom"*, tłum. P. Lichacz, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, s. 293.

nia" pokazuje nam, że natura boska nie różni się od podmiotu (*suppositum*), ale jest przekazywana Synowi tak, że nie jest On odrębnym podmiotem tej samej natury (gdyby to nie natura była przekazywana, Syn byłby drugim Bogiem)[262]. Syn jest Słowem rozumianym jako owoc poznawczej aktywności Ojca, które utożsamia się z intelektem Ojca[263].

Analizując pochodzenie w Bogu, Tomasz podkreśla, że pochodzenia nie możemy rozumieć jako pochodzenia skutku od przyczyny[264], jak uważał Ariusz, ponieważ wtedy Syn Boży byłby stworzeniem[265]. Nie możemy również traktować pochodzenia jako przechodzenia w skutek, co miałoby miejsce, gdyby to Ojciec, przyjąwszy ludzką naturę, stał się Synem, jak twierdził Sabeliusz[266]. Akwinata tłumaczy, że nie ma zwyczaju nazywać Ojca przyczyną Syna, lecz jedynie początkiem lub sprawcą[267]. Ojca nie można uważać za przyczynę Syna na sposób przyczyny formalnej, materialnej lub celowej, lecz jedynie na sposób przyczyny źródłowej, która jest przyczyną sprawczą[268]. Albowiem można błędnie rozumieć, że Syn jest innej istoty niż Ojciec, lepiej używać

[262]Zob. J. Kiełbasa, *Wprowadzenie do kwestii VIII. Realne relacje w Trójcy* Świętej, 343-344; E.-H. Weber, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988, s. 51-68.

[263]Zob. J. L. A. West, *Nature, Specific Difference, and Degrees of Being: Metaphysical Background to Aquinas's Anti-Monophysite Arguments*, „Nova et Vetera" English Edition 3 (2005) 1, s. 39-80; G. Emery, *The Trinity*, w: B. Davis, E. Stump, *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012, s. 422.

[264]Tomasz świadomie unika nazywania Syna skutkiem (*effectus*) Ojca, używając słowa *causatum*. Zob. *Contra errores Graecorum*, I, 1.

[265]W języku łacińskim termin *procedere* i rzeczownik *processio* mają szersze znaczenie niż polskie słowa: „pochodzić", „pochodzenie" i oprócz znaczenia przenośnego („wywodzić się", „brać początek") o wiele bardziej odnoszą się do ruchu w przestrzeni wraz z jego początkiem i kresem. Zob. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków 2014, s. 89; A. Andrzejuk, *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 35, Warszawa-Londyn 1998, s. 234; A. Kyongsuk Min, *Thomas Aquinas on the Trinity*, w: *The Cambridge Companion to The Trinity*, red. P. C. Phan, Cambridge 2011, s. 91-92.

[266]*Summa theologiae*, I, q. 27, a. 1, co; *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 10.

[267]*Contra errores Graecorum* I, 1.

[268]Tamże: „(...) quia pater non posset intelligi causa filii per modum causae formalis vel materialis vel finalis, sed solum per modum causae originantis, quae est causa efficiens".

takich nazw, które oznaczają początek, zakładając jakąś współsubstancjalność – np. źródło (*fons*)[269].

Aby prawidłowo zrozumieć pochodzenie w Bogu, należy rozróżnić pochodzenie na zewnątrz (*ad extra*), które dokonuje się w stwarzaniu bytów oraz pochodzenie do wewnątrz (*ad intra*), które przysługuje Osobom Boskim[270]. Aby przybliżyć rozumienie pochodzenia *ad intra*, Akwinata odnosi je do ludzkiego poznawania oraz rodzenia się słowa w intelekcie ludzkim, ponieważ słowo to, będąc słowem wewnętrznym, pozostaje w podmiocie myślącym[271]. Tomasz stwierdza, że konieczne jest przyjęcie istnienia słowa w każdej naturze wyposażonej w intelekt, gdyż do istoty pojmowania należy działanie formowania *verbum* przez intelekt w procesie pojmowania[272]. Dopowiedzmy przy tej okazji, że pochodzenia w Bogu są wieczne, immanentne, to znaczy, iż istnieją *per modum operandi*, są analogiczne do pochodzeń w świecie stworzonym, konieczne same przez się, czyli z własnej natury, a nie przez coś innego[273]. Należy pamiętać, że Słowo Boże, które znajduje się w poznającym Bogu, nie przystaje w pełni do słowa poczętego w intelekcie człowieka, którego poznanie charakteryzuje się przejściem z możności do aktu. W człowieku, który poznaje siebie, słowo poczęte wewnętrznie nie jest prawdziwym człowiekiem, Słowo Boże zaś, będące Bogiem poznanym, jest Bogiem prawdziwym, będąc jednocześnie obrazem Boga[274]. *Verbum cordis* nie istnieje w człowieku odwiecz-

[269]R. J. Woźniak, *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia Trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2008, s. 272.

[270]Zob. *De potentia*, q. 10, a. 1, co.; zob. R. L. Richard, *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, s. 189-192.

[271]Zob. *Summa theologiae*, I, q. 27, a. 1, co.

[272]Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, cap. I, exp. 1, 26, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 27.

[273]Zob. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2010, s. 210.

[274]*Summa contra Gentiles*, IV, 11, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009, s. 68: „Zatem słowo poczęte w intelekcie jest obrazem lub wzorcem substancji poznanej rzeczy. Skoro więc Słowo Boże jest obrazem Boga, (...) to musi być obrazem Boga w odniesieniu do Jego istoty". Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana. Super Evangelium S. Ioannis Lectura cap. I, lec I-XI*, I, 28, tłum. M. Mróz, P. Roszak, S. Adamiak, Toruń 2001, s. 67-68;

nie, ale jako przypadłość, co odróżnia je od Słowa Boga, albowiem *Verbum* jest nie tylko ujęciem intelektualnym, tak jak nasze słowo, lecz jest bytem samoistnym, istniejącym w naturze[275]. Bóg rodzi Słowo, w którym wypowiada się Jego pojmowanie tożsame z istnieniem – *Verbum* nie jest zewnętrzne względem Niego, nie jest Mu obce, lecz jest współsubstancjalne. A ponieważ pojmowanie realizuje się w słowie, więc nieuchronne jest też tego Słowa rodzenie i tym samym konstytuowanie się relacji ojcostwa i synostwa[276].

Słowo, które jest Bogiem, jest również osobą. Ponieważ osoba, co już wykazaliśmy, oznacza coś najdoskonalszego w naturze, to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze, przeto Bogu – który jest najdoskonalszy – przysługuje miano osoby. Termin ten nie jest stosowany analogicznie – jak odnosimy go do człowieka, ponieważ nie stosujemy tej samej miary, gdy mówimy o stworzeniu i o Stwórcy[277].

2.1. Zjednoczenie natury boskiej z naturą ludzką

W drugim rozdziale będziemy analizowali zjednoczenie natury boskiej z naturą ludzką, w sposób szczególny zwracając uwagę na sposób i okoliczności wcielenia oraz na ontyczną doskonałość Jezusa. Jednocześnie poddamy pod rozwagę, czy niezmienność Boga da się pogodzić z Jego wkroczeniem w przyrodzoność. Czy możemy należycie wytłumaczyć, że był czas, iż Bóg nie był człowiekiem, oraz fakt, że w pewnym momencie stał się On człowiekiem, jednocześnie nie zaprzeczając Jego niezmienności?

Pytania, które są istotne przy badaniu inkarnacji, przede wszystkim dotyczą możliwości samego zjednoczenia tego, co boskie, z tym, co

D. Koper, *Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury*, „Teologia w Polsce" 8 (2014) 1, s. 139.

[275] *Summa contra Gentiles*, IV, 11. Zob. M. Kramer, *Divine Speaking and the Divine Origin of Human Knowledge and Language in St. Thomas Aquinas's „Summa Theologiae"*, Roma 2011, s. 12.

[276] J. Kiełbasa, *Wprowadzenie do kwestii VIII. Realne relacje w Trójcy Świętej*, s. 343.

[277] *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, co; A. Kyongsuk Min, *God as the mystery of sharing and shared love: Thomas Aquinas on the Trinity*, s. 88.

ludzkie. Pozostając na płaszczyźnie przyrodzonej wiemy, że każdy byt ożywiony ma tylko jedną naturę – czy więc zjednoczenie w jednym podmiocie oznacza współgranie dwóch natur, czy też zjednoczenie to jest połączeniem dwóch osób?

Analizując sposób zjednoczenia *Verbum Incarnatum*, musimy poddać pod rozwagę jak było możliwe połączenie natury boskiej i ludzkiej w jednym podmiocie. Czy zjednoczenie to dokonało się w naturze, w osobie, czy było ono połączeniem w ujęciu ogólnym czy przebiegało na zupełnie innej płaszczyźnie. Zostanie także ukazany charakter zjednoczenia, co pozwoli nam zrozumieć, czy zjednoczenie to było przypadłościowe czy nieodwracalne.

2.1.1. Zjednoczenie w naturze

Analizę sposobu zjednoczenia *Verbum Incarnatum* rozpoczniemy od przebadania, czy dokonało się ono w naturze. Jak już wykazaliśmy, w ujęciu Akwinaty, *nasci* oznacza zarówno wewnętrzną zasadę ruchu, rozmnażanie się istot żyjących, jak i to, co przynależy do pełni gatunku – w ten sposób mówimy, że ludzka natura jest wspólna wszystkim ludziom[278]. Podkreślmy, że natura głównie ujawnia się w bytach ożywionych, które same kierują swoim działaniem[279]. W odniesieniu do człowieka, u którego różnicą gatunkową jest rozum, to on, jako istota stanowiąca o odrębności, będzie naturą człowieka[280]. Użycie przez Tomasza tego terminu zawsze odnosi się do działania, które wynika wprost z istoty bytu. Widzimy więc, że Tomaszowi jest bliższe to ujęcie natury, które wskazuje na intelekt, albowiem to on odróżnia człowieka od innych bytów materialnych.

Na bazie tak rozumianego terminu *nasci* przeanalizujemy, czy możliwe jest zjednoczenie się Boga i człowieka w jednej naturze i połączenie się dwóch substancji.

[278] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co; *Summa contra Gentiles*, IV, 35; 41; *De unione Verbi incarnati*, a. 1, co.

[279] Zob. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, wstęp, tłumaczenie i edycja S. Krajski, s. 129.

[280] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co.

Pierwszy sposób połączenia to ten, którego skutkiem jest powstanie czegoś nowego z dwóch bytów doskonale całkowitych, które w połączeniu nie tracą swoich własności. Jako przykład takiego połączenia możemy podać kamienie, z których może powstać stos. Ten sposób połączenia jest przypadłościowy, więc należy się zastanowić, czy to przypadłościowe zjednoczenie byłoby do zaakceptowania na gruncie filozoficznym[281]. Jednakże niemal od razu musimy dać negatywną odpowiedź, albowiem w Bogu nie ma przypadłości, co prowadzi do uznania, że natura ludzka nie może być przypadłością Słowa[282], co więcej, natura ludzka, należąca do rodzaju substancji, nie może być przypadłością żadnej rzeczy (przypadłości bowiem nie sprawiają istnienia substancjalnego)[283]. Wynika z tego, że sposób połączenia, który jest przypadłościowy, nie może odnosić się do inkarnacji dlatego, że z takich składników nie powstaje jedność, albowiem wielość składników to uniemożliwia[284].

Drugi możliwy sposób to połączenie substancji zupełnych, które ulegają zmianie. Przez substancje zupełną (*substantia completa*) rozumiemy istotę tej rzeczy, której istnienie nie jest wewnętrznie uwarunkowane przez coś innego[285]. Jako przykład możemy podać złączenie pierwiastków chemicznych, które tworzą związek. Taki sposób zjednoczenia budzi pewną wątpliwość, ponieważ natura, która jest w sobie doskonała, nie może przyjąć innego elementu przez dodanie natu-

[281]Należy zauważyć, że Tomasz analizując sposób zjednoczenia Boga z człowiekiem, był świadomy średniowiecznych ustaleń, które nie zawsze były do pogodzenia z wnioskami Akwinaty. Np. Piotr Lombard unię tę rozumiał jako relację zachodzącą miedzy ubraniem a człowiekiem, co prowadzi do uznania, że unia ta ma charakter przypadłościowy, czemu jasno sprzeciwiał się Tomasz. *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 3, co; zob. P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 276.

[282]Zob. *Summa contra Gentiles*, I, 23.

[283]*Summa contra Gentiles*, IV, 49; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 209; *Summa contra Gentiles*, IV, 41; *Summa theologiae*, III, q. 17, a. 2, co. Zob. R. Wszołek, *Średniowieczne modele i teorie unii hipostatycznej – tło i struktura chrystologii św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia w Polsce" 5 (2011) 1, s. 148-149.

[284]*Summa theologiae*, III, q. 3, a. 1, ad 2; *De unione Verbi incarnati,* a. 2, co.

[285]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 3.

ry. Gdyby ją przyjęła, to nie byłaby już tą samą naturą[286]. Co więcej, natura boska jest doskonała, tak jak natura ludzka jest doskonała w swoim gatunku, co prowadzi do wniosku, że nie jest możliwe, aby jedna łączyła się z drugą w zjednoczeniu naturalnym (*unione naturali*)[287]. Ponadto związek nie należy do tego samego gatunku co jego składniki, więc przyjmując tę argumentację, musielibyśmy stwierdzić, że Jezus nie ma tej samej natury co Ojciec ani tej co Matka. Zbyt duża różnica pomiędzy składnikami uniemożliwia ich syntezę, ponieważ wtedy jeden ze składników przyjmuje postać drugiego. Jako przykład możemy podać kroplę wina, która połączywszy się z dużą ilością wody traci swoje własności[288]. Wynika z tego, że przy połączeniu natury boskiej i ludzkiej, natura boska, która przewyższa ludzką, niejako by ją pochłonęła. Wtedy Słowo charakteryzowałaby tylko natura boska[289], co prowadziłoby do uznania, że Jezus nie jest człowiekiem, ponieważ nie ma natury ludzkiej. Widzimy więc, że również i tego typu zjednoczenia nie możemy odnieść do wcielenia Boga.

Trzeci sposób powstania czegoś z substancji to połączenie się substancji niezupełnych, niezmieniających się przy połączeniu. Jako przykład możemy podać człowieka, który składa się z ciała oraz duszy, oraz ciała, które składa się z wielu członków. Rozumując w ten sposób napotykamy pewną przeszkodę, uznając bowiem, że zarówno natura boska, jak i ludzka jest w swoim rodzaju zupełna, a natury nie mogą się łączyć, jak członki tworzące ciało – ponieważ natura boska jest niematerialna, więc dochodzimy do wniosku, że i ten sposób nie przystaje do Słowa. Podobnie nie możemy mówić o połączeniu na sposób formy i materii, natura boska bowiem nie może być formą niczego, a zwłaszcza formą cielesną[290]. Ponadto musimy wskazać na skutki takiego połączenia: Jezus nie byłby ani Bogiem, ani człowiekiem, ponieważ dodanie różnicy gatunkowej zmienia gatunek, podobnie jak

[286]Zob. C. L. Barnes, *Thomas Aquinas's Chalcedonian Christology and its Influence on Later Scholastic*, „The Thomist" 78 (2014) 2, s. 196.
[287]*De unione Verbi incarnati,* a. 1, co.
[288]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co.
[289]Zob. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1993, s. 302.
[290]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, co; ad 2.

dodanie jednostki zmienia liczbę, o czym pisze Arystoteles[291]. Ten sam argument przedstawiony jest w *Summa contra Gentiles*, gdzie czytamy, że niemożliwe jest, aby coś zewnętrznego, łącząc się z gatunkiem, który ma już swoją pełnię, utworzyło z nim jedność natury, nie niszcząc go[292]. Jako przykład możemy podać rozum, który dodany do substancji, mającej zdolność odbierania wrażeń zmysłowych, powoduje powstanie innego gatunku.

Z argumentacji tej wynika, że niemożliwe jest, aby Słowo Wcielone zjednoczyło się w naturze, ponieważ natura Słowa, która jest najdoskonalsza, nie może być w żadnym stopniu naruszona czy zmieniona. Widzimy więc, że niemożliwe jest, aby coś zewnętrznego względem natury boskiej – np. natura ludzka lub jakaś jej część – utworzyło z nią jedność natury[293]. Ponieważ Bóg jest doskonały w swojej naturze, przeto nie można do Niego niczego dodać, natura boska nie może się zatem zjednoczyć z inną, tak aby z obu powstała jakaś natura wspólna i aby natura boska była częścią owej wspólnej natury[294].

Przedstawiona analiza prowadzi do wniosku, że samoistne bytowanie Jezusa w naturze boskiej i ludzkiej może stanowić analogię do relacji duszy i ciała, które tworząc jedność osoby stanowią substancję, która jest podmiotem bytu samoistnego[295]. Odnosimy się tu do połączenia duszy z ciałem jak z narzędziem, bo gdybyśmy analogię zastosowali do połączenia duszy z ciałem jako materią, wtedy musielibyśmy stwierdzić, że powstałaby jedna natura, ponieważ materia i forma stanowią naturę gatunku, co jak wiemy, nie odnosi się do *Verbum Incarnatum*[296].

2.1.2. Zjednoczenie w osobie

Jako że wykazaliśmy, że *Verbum Incarnatum* nie zjednoczyło się w naturze, rozważmy, czy zjednoczenie to mogło dokonać się w osobie.

[291]Zob. Arystoteles, *Metafizyka* VIII, 3 (1044 a), s. 156.
[292]*Summa contra Gentiles*, IV, 41.
[293]Tamże.
[294]*De rationibus fidei,* c. 6.
[295]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 1, ad 2.
[296]*De rationibus fidei,* c. 6.

Analizując tę kwestię, Tomasz zmierzy się z problemem, który opiera się na stwierdzeniu, że skoro osoba nie różni się w Bogu od natury (albowiem w Bogu, który jest bytem prostym, wszystko jest jednością), to przyjmując, że zjednoczenie nie dokonało się w naturze, powinniśmy jednocześnie stwierdzić, iż nie mogło się ono również dokonać w osobie[297]. Kwestia ta nie jest tak jednoznaczna, jak może się początkowo wydawać, albowiem mimo iż w Bogu natura nie różni się realnie od osoby, to należy pamiętać, że przez termin „osoba" akcentujemy samoistność[298], czego nie odnosimy do terminu „natura". Natura, jak już zauważyliśmy, oznacza istotę gatunku, określoną przez definicję (*essentiam speciei, quam significat definitio)*[299]. Gdybyśmy więc w osobie nie mogli określić niczego poza tym, co odnosi się do gatunku, więc nie moglibyśmy odróżnić natury od podmiotu (*suppositum*), czyli jednostki bytującej samoistnie w danej naturze, ponieważ byłyby one identyczne[300]. W odniesieniu do Boga, który jest bytem, w którym nie ma niczego poza cechami istotnymi (czyli cechami natury), między podmiotem (*suppositum*) a naturą nie występuje różnica realna, tylko myślna[301]. Jednocześnie musimy pamiętać, że ta sama rzecz ujęta pod kątem istoty nazywa się „naturą", pod kątem zaś samoistności „podmiotem", który jest zgodnie z definicją Boecjusza, na którą powołuje się Tomasz, *rationalis naturae individua substantia*[302].

Wobec tego, skoro zjednoczenie natury boskiej z ludzką dokonało się w ten sposób, iż Słowo bytuje w niej samoistnie, co nie powoduje żadnego pomniejszenia ani zmiany w naturze Słowa, to prowadzi to do stwierdzenia, że zjednoczenie powinno dokonać się w osobie[303]. Natura ludzka jest zjednoczona ze Słowem Bożym w osobie, a nie w naturze, ponieważ nie należąc do natury boskiej, należy do tej samej oso-

[297] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, arg. 1.

[298] Zob. G. Emery, *The Trinity. An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, 2011, s. 198.

[299] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, co.

[300] Tamże.

[301] Tamże.

[302] Tamże. Zob. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* III, w: *Traktaty teologiczne,* tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 123.

[303] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 1; tamże, III, q. 3, a. 1, co; *Summa contra Gentiles*, IV, 39.

by, gdyż substancja jednostkowa rozumnej natury może mieć coś, co nie należy do natury gatunku i jednoczy się z nią w osobie, nie zaś w naturze[304].

Słowo, które zjednoczyło się z naturą ludzką, nie połączyło się z nią w ujęciu ogólnym, ponieważ wtedy każdy człowiek – tak jak Jezus – musiałby być Słowem Bożym. Wtedy wszyscy ludzie z konieczności uczestniczyliby w boskiej naturze. Zjednoczenie to dokonało się w niepodzielnym bycie, czyli w tym, co jednostkowe (*individuum)*[305]. Jednakże musimy mieć na względzie, że nie każdy byt jednostkowy, który należy do rodzaju substancji rozumnej jest osobą. Jest nią jedynie ten, który bytuje samoistnie, nie zaś ten, który bytuje w kimś doskonalszym. Jako przykład możemy podać rękę, która chociaż jest tym, co jednostkowe (*individuum)*, to nie jest osobą, ponieważ stanowiąc składnik czegoś doskonalszego nie jest substancją zupełną (*substantia completa*) ani nie bytuje samodzielnie[306]. Natura ludzka, mimo że stanowi coś jednostkowego, nie istnieje jednak oddzielnie, ale w kimś doskonalszym – w Osobie Słowa Bożego[307]. Skoro *Verbum* ma zjednoczoną ze sobą naturę ludzką[308], która nie należy do jego natury boskiej, stanowi to kolejne potwierdzenie, że zjednoczenie dokonało się nie w naturze, lecz w osobie[309].

Skutkiem tego, że zjednoczenie dokonało się w osobie jest to, że obie natury są całkowite[310]. Niewątpliwie zdajemy sobie sprawę, że analogia ta, mimo że pomaga nam lepiej zrozumieć tę kwestię, nie oddaje doskonale tego połączenia obu natur. W ludziach zjednoczenie

[304]*De unione Verbi incarnati,* a. 1, co.

[305]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 3.

[306]Tamże, I, q. 75, a. 4, ad 2.

[307]Tamże, III, q. 2, a. 2, ad 3; a. 5, co.

[308]Warto podkreślić, że natura ludzka w Jezusie jest szlachetniejsza niż w nas, a jest to spowodowane faktem, iż w Nim ma ona istnienie w Osobie Słowa. Szlachetniejsze jest istnienie w kimś godniejszym od siebie, niż samoistne bytowanie w sobie. *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 2.

[309]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, co.

[310]A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 143. Autor zwraca uwagę, że natura ludzka Jezusa jest całkowita; ma wszystko to, co należy do pojęcia natury ludzkiej. Jednakże jest ona pozbawiona własnej osobowości ludzkiej. Zamiast osobowości własnej aktualizuje ją osobowość Słowa. Zob. tamże, s. 144.

duszy i ciała tworzy hipostazę, albowiem dusza jest formą ciała, a z ich złączenia tworzy się jedna natura (ludzka)[311]. Boskość zaś nie przychodzi do duszy i ciała na sposób formy ani na sposób części. Widzimy więc, że to nie jest tak, iż z boskości i z duszy i ciała tworzy się jedna natura, lecz sama natura Boża, sama w sobie integralna i z niczym niezmieszana przyłączyła naturę ludzką (utworzoną z duszy i z ciała)[312]. Warto więc zwrócić uwagę, że w *Verbum Incarnatum* oprócz duszy i ciała dochodzi trzecia substancja – boskość. Zatem Słowo Wcielone utworzone jest z trzech substancji[313].

Analizy te prowadzą do uznania, że natura ludzka jednoczy się ze Słowem w ten sposób, że jest ona niejako narzędziem Słowa nieoddzielnym, lecz połączonym. Natura ludzka nie należy do natury Słowa ani też Słowo nie jest jej formą, ale należy ona do Jego osoby[314]. Szczegółowe ukazanie, co oznacza, że natura ludzka jest narzędziem *Verbum*, będzie możliwe gdy będziemy analizowali ontyczną jedność Boga Wcielonego. Wtedy również przedstawimy, jaka jest różnica między terminami *instrumentum* i *organum*.

2.1.3. Zjednoczenie w hipostazie

Przechodząc do zbadania zjednoczenia w hipostazie, należy zauważyć, że termin ten (*hypostasis enim significat ut subsistens in natura*[315]) oznacza samodzielne bytowanie w pewnej podstawie, czyli w subsystencji, odnosząc zaś to do *Verbum Incarnatum* należy stwierdzić, że Osoba

[311]M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004, s. 13.

[312]*Compendium theologiae,* lib 1, c. 211.

[313]Tamże: „In domino autem Iesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas. Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et una hypostasis".

[314]*Summa contra Gentiles*, IV, 41.

[315]*De potentia*, q. 8, a. 3, co.

Boża subsystuje w naturach – boskiej i ludzkiej[316]. W ujęciu Akwinaty natura ludzka w Jezusie nie subsystuje samodzielnie i oddzielnie, lecz znajduje się właśnie w hipostazie Słowa Bożego, widzimy więc, że w *Verbum Incarnatum* jest tylko jedna hipostaza albo podstawa, mianowicie Słowa[317].

Zjednoczenie, które dokonało się w osobie, dokonało się również w hipostazie, ponieważ osoba oznacza hipostazę o naturze rozumnej[318]. Co więcej, hipostaza stanowi podłoże wszystkiego, co ludzkie, jako podmiot, o którym się orzeka. Gdyby przypisać ludzkiej naturze Jezusa własną, czyli kolejną hipostazę, oznaczałoby to przypisanie jej własnej osoby, co by prowadziło do stwierdzenia, że w Jezusie mamy dwie natury oraz dwie osoby[319].

Z naszych analiz wynika, że zjednoczenie, w ujęciu Tomasza, dokonało się w osobie, hipostazie, która stała się podmiotem dwóch natur: boskiej i ludzkiej, które nie przeniknęły się wzajemnie, albowiem nie nastąpiło pomieszanie natur, które skutkowałoby powstaniem trzeciej natury. Obie natury zachowały swoje własności, co prowadzi do uznania, że Słowo jest prawdziwym Bogiem oraz prawdziwym człowiekiem. Uznanie tej prawdziwości zasadza się na stwierdzeniu, że Jego naturze (zarówno boskiej, jak i ludzkiej) niczego nie brakuje.

Należy również odpowiedzieć na zarzuty, które mogą sugerować, że w Słowie Wcielonym istnieją dwie hipostazy, a wcielenie nie dokonało się w bycie jednostkowym, ponieważ różne substancje stanowią o różnicy gatunków, a jak wiemy, kiedy odnosimy się do *Verbum*, wtedy myślimy zarówno o Bogu jak i o człowieku[320].

Odpowiedź na tę wątpliwość może stanowić stwierdzenie, że odmienność określa różnicę przypadłościową, (co jest widoczne w świecie stworzonym), różnica zaś istotowa powoduje różność. Nie jest jednak możliwe, aby w świecie ta sama jednostka mogła bytować samoistnie w różnych naturach bądź bytach. A skoro odmienność nie dowodzi u stworzeń różności jednostek, jest tylko przejawem różnych

[316] *De unione Verbi incarnati*, a. 1, ad 6.
[317] Tamże, a. 2, co; a. 3, ad 7.
[318] *Summa contra Gentiles*, IV, 41.
[319] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 3, co.
[320] Tamże, III, q. 2, a. 3, arg. 1.

form przypadłościowych, to analogicznie różność nie oznacza w Jezusie odrębności hipostaz, a jedynie różnicę natur[321]. Ponieważ natura, określona przez jej formę, różnicuje gatunek lub rodzaj, a materia różnicuje jednostki, musimy przyjąć, że Jezus należy do rodzaju ludzkiego nie przez wzgląd na hipostazę, a na ludzką naturę[322]. Dopowiedzmy przy tej okazji, że dwa elementy, które są różne co do rodzaju, nie zjednoczą się w jednej istocie lub naturze, natomiast nic nie przeszkadza, by były zjednoczone w jednym podmiocie (*in uno supposito*)[323].

Podsumowując, należy stwierdzić, że zjednoczenie dokonało się w hipostazie, tak jak dokonało się w osobie, co jest podyktowane faktem, że osoba to hipostaza o rozumnej naturze. Ludzka natura *Verbum* znajduje się w hipostazie Słowa Bożego, albowiem nie subsystuje ona samodzielnie. Stwierdzenie przeciwne świadczyłoby o tym, że w Słowie Wcielonym mamy dwie osoby oraz dwie natury, co, jak już wykazaliśmy, nie jest możliwe.

2.1.4. Nieodwracalne zjednoczenie natur

Na podstawie wyżej przedstawionej analizy możemy wnioskować, że stwierdzenie, iż Jezusa stanowią dwie natury oznacza złożoność Jego osoby. Może to stanowić dylemat, albowiem wiemy, że Bóg jest bytem prostym i niezłożonym, więc jak jest możliwe, że Osoba Boga Wcielonego stała się złożona. Logicznie nie jest możliwe aby jeden byt był zarówno bytem prostym, jak i bytem złożonym. Problem ten możemy wytłumaczyć dwojako. Kiedy rozważamy Osobę Słowa jako taką, to nie możemy w ujęciu Akwinaty, mówić o złożoności ani w osobie, ani w naturze. Jednak jeśli weźmiemy po uwagę fakt, że osoba, czyli hipostaza, jest bytem w jakiejś naturze, to mimo że jest ona jednym bytem samoistnym, to ze względu na dwie natury jej sposób bytowania jest dwojaki.

[321] Tamże, III, q. 2, a. 3, ad 1.
[322] Tamże, III, q. 2, a. 3, ad 3.
[323] *De unione Verbi incarnati*, a. 1, ad 7.

Do istoty człowieka należy złączenie duszy z ciałem, co prowadzi do potwierdzenia, że w Jezusie również występowało takie złączenie[324]. To stwierdzenie jest na tyle ważne, że zdanie przeciwne odmawiałoby Jezusowi człowieczeństwa. Gdyby dusza nie była złączona z Jego ciałem, nie moglibyśmy wykazać, że Słowo stało się człowiekiem[325]. Zembrzuski zwrócił uwagę, że fakt, iż Bóg stał się człowiekiem, powoduje, że możemy uznać realną obecność Boga w człowieku, gdyż połączenie to jest samoistnym, realnym bytem[326].

Wcześniej wykazaliśmy, że przypadłościowe zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej jest niemożliwe, co było wnioskiem wysuniętym z tezy, że w Bogu nie ma przypadłości. Teraz możemy powtórzyć tę tezę, uzupełniając ją stwierdzeniem, że ludzka natura nie była połączona ze Słowem Bożym w sposób przypadłościowy, ponieważ to, co się łączy z pełnym bytem, jest przypadłością tylko wtedy, gdy nie zostaje włączone dla współtworzenia tej pełni, *Verbum Incarnatum* zaś odwiecznie ma zupełny byt osobowy[327]. Tomasz znajduje u Arystotelesa potwierdzenie tezy, że substancja oznacza dwie rzeczy: istotę, czyli naturę, oraz hipostazę, czyli byt jednostkowy. Gdy nastąpiło połączenie natury boskiej i ludzkiej, natura ludzka nie została przyjęta do współbytowania w naturze Słowa, tak jak ciało jest przyjmowane przez duszę, lecz do jedności w bytowaniu osoby[328]. A jako że wykazaliśmy już, że zjednoczenie, w ujęciu Tomasza, dokonało się nie w naturze,

[324] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 5, co.

[325] Na ciekawą kwestię zwraca uwagę Wawrykow, który pisze: „The Word does not come to flesh. If that were the claim, then the case of Jesus would be similar to that of the prophets, to whom God come and reveles. In their case, they exist as humans and God interacts with them. But, by stating that the Word <<was made>> flash, the scriptural author is precluding such an interaction. By being made, the Word is – flash. There is only flesh by virtue of the act of incarnation; and the bearer of the flesh is the Word". Zob. J. Wawrykow, *Hypostatic Union*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 226.

[326] M. Zembrzuski, *Apologia stosowności Wcielenia Słowa w „Summa contra Gentiles" św. Tomasza z Akwinu*, w: *Osoba a dielo Ježiša z Nazareta z aspektu teológie a religionistiky*, s. 82. Zob. *Summa contra Gentiles*, IV, 49.

[327] Tamże, IV, 39; *De unione Verbi incarnati,* a. 1, ad 13.

[328] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 6, ad 2; Zob. W. Granat, *Chrystus. Bóg-Człowiek*, s. 116.

a w osobie, dlatego pogląd o przypadłościowym zjednoczeniu natur w *Verbum Inarnatum* jest błędem[329]. Zaznaczając, że zjednoczenie natur nie jest przypadłościowe, musimy jednocześnie stwierdzić, iż zaczęło ono istnieć w konkretnej chwili. Zjednoczenie to nie jest odwieczne, co prowadzi do uznania, że zostało ono stworzone[330]. Połączenie tych dwóch natur w Bogu nie powoduje w Nim żadnej zmiany, nie jest więc relacją realną, a pojęciową, a to, co nie stanowi Jego istoty, jest stworzeniem[331]. Termin „stworzenie" w odniesieniu do Boga może nasuwać pewne wątpliwości, dlatego należy szczegółowo omówić to zagadnienie. W Bogu jedność natury boskiej i natury ludzkiej jest czymś stworzonym, ale nie na zasadzie stworzenia, które by było zmieszane z Bogiem rzeczowo czy realnie z Nim tożsame. Natura ludzka jest zjednoczona z boską w taki sposób, że jedność jest czymś stworzonym różniącym się myślnie (pojęciowo). Możemy wywnioskować, że w Bogu nie zachodzi żadna zmiana (która byłaby realna) przez przyłączenie natury ludzkiej, natomiast następuje w Nim zmiana myślna, wyrażająca relację dwóch natur. Różnica pojęciowa jest warunkowana przez nasz sposób poznawania, albowiem to my wprowadzamy odrębność w Bogu, co jest swoistym uproszczeniem naszego rozumowania. Analizując różnicę myślną, widzimy, że rzeczy mogą być identyczne czy tożsame, a jednak intelekt będzie je odróżniał. Widzimy więc, że zjednoczenie to pojęciowo wyraża pewien stosunek, który realnie zaistniał w ludzkiej naturze Słowa, a więc w stworzeniu. Dlatego uprawnione jest stwierdzenie, że jest ono czymś stworzonym[332].

[329] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 6, ad 3.

[330] Tamże, III, q. 2, a. 7, s. c.

[331] Tamże, III, q. 2, a. 7, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod haec unio non est in Deo realiter sed solum secundum rationem tantum, dicitur enim Deus unitus creaturae ex hoc quod creatura unita est ei, absque Dei mutatione".

[332] Tamże, III, q. 2, a. 7, co: „Sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod sit quoddam creatum". Zdaniem Akwinaty zjednoczenie dwóch natur w Jezusie jest dziełem łaski, ponieważ wzniesienie się ku Bogu natury ludzkiej przewyższa jej możliwości. Zob. tamże, III, q. 2, a. 10, co. Co więcej, Tomasz uważał, że łaska zjednoczeniowa w *Verbum* nie jest naturalna – w taki sposób, jak coś wynika z podstawy ludzkiej (dlatego też nie przysługuje ona wszystkim ludziom). Niemniej jednak jest ona

Niemniej jednak musimy zaznaczyć, że chociaż ludzka natura obecna w Słowie jest stworzeniem, to jednak nie możemy w sposób bezwzględny orzekać, że Jezus jest stworzeniem. Można to zrobić jedynie wtedy, gdy dodamy, że nazywa się Go stworzeniem ze względu na to, że jest człowiekiem bądź że ma ludzką naturę[333].

Jednocześnie należy zauważyć, że termin ten nie jest jednoznaczny ze słowem „przyjęcie" (*assumptio*), a tych dwóch nazw nie można utożsamiać ze sobą ani używać zamiennie. Wynika to z faktu, iż zjednoczenie różni się od przyjęcia przede wszystkim tym, że jest relacją, przyjęcie zaś jest czynnością przyjmującego i biernością tego, co przyjęte. Kiedy mówimy o zjednoczeniu, mamy na myśli skutek, natomiast termin „przyjęcie" uwypukla sam charakter tego działania[334]. Wynika z tego, że należy powiedzieć, iż natura boska została zjednoczona, a natura ludzka przyjęta[335].

Wykazaliśmy, że *Verbum*, które przyjęło naturę ludzką, nie przyjęło osoby ludzkiej, gdyż substancji pierwszej nie można ujmować ani ogólnie, ani jako części. Jak wiemy, osoba nie jest ujęciem ogólnym człowieka, jak ręka, która jest częścią człowieka, nie jest osobą. Osoba, w odróżnieniu od natury, odznacza się samodzielnym istnieniem, dzięki czemu stanowi podmiot (*principium quod*) dla natury, podczas gdy natura jest sposobem istnienia (*principium quo*) tego podmiotu[336]. Co więcej, nie można zredukować sposobu istnienia osoby do żadnego innego, ponieważ ta istnieje jako kompletna całość, (substancja, hipostaza)[337].

naturalną dla natury ludzkiej Słowa, ponieważ jest Bogiem (i człowiekiem) i to boska natura jest zasadą tej łaski. Zob. tamże, III, q. 2, a. 12, ad 3.

[333] *Summa contra Gentiles*, IV, 48.

[334] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 8, co.

[335] Tamże, III, q. 2, a. 8, s. c; tamże, III, q. 2, a. 8, ad 2; *Contra errores Graecorum* I, 18.

[336] Zob. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 390.

[337] *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 2. Akwinata jednocześnie stwierdza, że tak jak części ciała, tak i duszy nie przysługuje miano osoby, ponieważ będąc częścią gatunku ludzkiego, jak i będąc w stanie odłączenia, zachowuje ona ciążenie ku ponownemu i naturalnemu połączeniu się z ciałem. Zob. tamże, I, q. 29, a. 1, ad 5. Zob. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, s. 173.

Stwierdziliśmy także, że natury: ludzka i boska obecne w *Verbum Incarnatum* są doskonałe, ponieważ nie będąc zmieszanymi ze sobą, zachowują swoje własności. Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że oznacza to, iż te dwie natury są zjednoczone nie przez samo tylko „zamieszkiwanie" nie w sposób przypadłościowy, lecz jako jedna osoba i jeden podmiot[338]. W ujęciu Tomasza natury te są zjednoczone nieodwracalnie i niezmiennie[339], albowiem Słowo ma swój byt osobowy jako odwiecznie zupełny[340]. Należy ponownie podkreślić, że w *Verbum Incarnatum* są dwa intelekty: ludzki i boski, podobnie też dwie wole, podwójna również mądrość i sprawiedliwość oraz miłość – mianowicie stworzoną i niestworzoną[341], co sprawia, że kiedy orzekamy o Słowie Wcielonym możemy o Nim mówić w liczbie mnogiej wtedy, gdy to, o czym mówimy, jest związane zarówno z naturą Boga, jak i człowieka[342]. Gdy zaś mówimy o Nim w liczbie pojedynczej, odnosimy się do Jezusa jako integralnego nośnika dwóch natur, który jest jedną osobą[343].

Zostało również stwierdzone, że wcielenie jest zjednoczeniem natury ludzkiej oraz boskiej, które dokonało się nie przez utworzenie jednej istoty lub natury ani przez zjednoczenie przypadłościowe, lecz przez połączenie się w jednej osobie[344]. *Verbum Incarnatum* jest jednym bytem i ten jeden byt jest jedną osobą Syna Bożego, istniejącą jako pełny i autentyczny człowiek[345], dlatego też wcielenie Syna Bożego trzeba widzieć jako realne Jego uczłowieczenie[346].

[338] *Summa contra Gentiles*, IV, 39.
[339] *De unione Verbi incarnati,* a. 1, ad 3.
[340] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 6, ad 2. Zob. C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, Toronto, 2012, s. 203.
[341] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 212.
[342] *De rationibus fidei,* c. 6.
[343] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 212.
[344] *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 6, co; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 209.
[345] T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 300.
[346] T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu*

2.2. Okoliczności wcielenia

Analizując okoliczności inkarnacji, omówimy jej konieczność oraz przyczyny, jak również odpowiedniość odnoszącą się do czasu wcielenia. Naświetlimy kwestie sporne dotyczące Matki Jezusa, odnoszące się do zagadnienia tak zwanej opóźnionej animacji. Zostanie również przeanalizowana przyczyna sprawcza poczęcia *Verbum Incarnatum*, jak i planowość Jego poczęcia. Możemy się zastanowić, czy najdoskonalszy byt, któremu niczego nie brakuje, mógł chcieć przyjąć niedoskonałe ciało ludzkie[347], co mogłoby spowodować złożenie[348], dysproporcję[349] lub jego ograniczenie[350]. Jednocześnie wiemy, że *bonum est diffusivum sui*, a każdy byt, który jest dobry, zmierza do tego, aby uczestniczyć z innymi w owym dobru. Prowadzi to do uznania, że Bóg, będąc najwyższym dobrem, udziela się w sposób najdoskonalszy. Doctor Communis stwierdza, że Bóg, którego naturą jest dobro, niejako „musi" udzielać się innym, ponieważ stworzenie potrzebuje swojego Stworzyciela[351]. Tomasz podkreśla, że zjednoczenie ciała ludzkiego z Bogiem w jedności osoby nie spowodowało zmiany w Bogu, ponieważ jest On zawsze niezmienny[352]. Człowiek, będąc stworzeniem rozumnym, może osiągnąć swoją doskonałość, dlatego też dla osiągnięcia doskonałości człowieka było czymś właściwym i stosownym zjednoczenie samego Słowa Bożego z naturą ludzką[353]. Jednocześnie trzeba podkreślić, że Syn Boży nie zawdzięcza naturze ludzkiej istnienia, gdyż Słowo istnieje odwiecznie, naturze ludzkiej zawdzięcza tylko to, że stało się człowiekiem[354].

integralnym, s. 405.

[347] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1, arg. 1.

[348] Tamże, III, q. 1, a. 1, arg. 2.

[349] Tamże, III, q. 1, a. 1, arg. 3.

[350] Tamże, III, q. 1, a. 1, arg. 4.

[351] Zob. W. Granat, *Chrystus. Bóg-Człowiek*, s. 145.

[352] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1, ad 2, 3; tamże, III, q. 3, a. 1, ad 1.

[353] Tamże, III, q. 3, a. 8, co. Zob. M. Mróz, *„Nova vita in Christo". Element chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Wykładu listu do Kolosan"*, s. 338.

[354] *Summa theologiae*, III, q. 3, a. 1, ad 3.

2.2.1. Konieczność wcielenia

Na początku należy zauważyć, iż zagadnienie konieczności wcielenia jest tematem wynikającym z objawienia, niemniej jednak Tomasz opracował go w ramach swojej filozoficznej koncepcji Boga, jak również koncepcji sprawiedliwości.

Możemy postawić pytania: Dlaczego wcielenie dokonało się jako zjednoczenie z naturą ludzką? Czy zjednoczenie z inną naturą mogło być bardziej odpowiednie?[355] Odpowiadając na te wątpliwości, musimy pamiętać, że to dwa elementy decydują o istnieniu tej odpowiedniości: godność (*dignitatem*) oraz konieczność (*necessitatem*)[356]. Odnosząc je do człowieka, musimy uznać, że godność przejawia się w rozumności człowieka, który jest obdarzony intelektem, a to, co może go zbliżyć do Boga to działanie, przejawiające się w poznaniu i miłowaniu. Natomiast konieczność wynika z grzechu pierworodnego, który osłabił naturę ludzką, dlatego też domagała się ona naprawy[357]. W stworzeniu bezrozumnym brakuje dostojeństwa z powodu braku rozumu[358], w naturze zaś anielskiej „występuje" brak konieczności[359]. Z tego Tomasz wyciąga wniosek, że natura ludzka była najdoskonalsza, aby móc zostać wybraną[360].

Akwinata uważał, że aby ludzie mogli zostać uwolnieni od grzechu, musiał zadośćuczynić ktoś, kto był i człowiekiem, i kimś wyższym od człowieka[361]. Był on zdania, że wcielenie było konieczne, ponieważ ludzie po grzechu pierworodnym nie byli w stanie własnymi siłami na-

[355] Zob. D. Turner, *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2017, s. 248-253.

[356] *Summa theologiae*, III, q. 4, a. 1, co.

[357] Zob. tamże, III, q. 15, a. 2, co; P. Gondreau, *The Humanity of Christ, the Incarnate Word*, s. 259.

[358] *Summa theologiae*, III, q. 4, a. 1, co; ad 2.

[359] Tamże, III, q. 4, a. 1, co; ad 3. Akwinata pisze, że mimo iż natura niektórych aniołów uległa grzechowi, to ich grzech jest nieuleczalny. O grzechu aniołów zob. tamże, I, q. 64, a. 1-9.

[360] *Summa contra Gentiles*, IV, 42; M. McCord Adams, *What sort of human nature? Medieval Philosophy and the Systematic of Christology*, Milwaukee 1999, s. 49-51.

[361] Zob. H. Majkrzak, *Doktor doktorów. Święty Tomasz z Akwinu*, Kęty 2012, s. 150.

prawić błędu[362]. Tylko wcielenie mogło ochronić ich przed zatraceniem[363]. Może nas zastanawiać użycie przez Tomasza terminu „konieczność" (*necessarium*) w odniesieniu do Boga, ponieważ wiemy, że nie podlega On żadnemu przymusowi. Aby móc odnieść tę kategorię do Boga, rozważmy jego znaczenie. Po pierwsze, konieczne jest to, bez czego dana rzecz nie może istnieć, co możemy zobrazować na przykładzie jedzenia, bez którego człowiek nie byłby w stanie przeżyć[364]. Po drugie, konieczne jest to, dzięki czemu możemy w sposób lepszy, bardziej doskonały osiągnąć uprzednio wyznaczony cel. Możemy podać przykład konia, który jest konieczny do podróży[365], co obrazuje, że zwierzę to jest lepszym narzędziem podróży niż np. własne nogi. Odnosząc się do wyżej opisanego podziału, widzimy, że konieczność wcielenia nie przystaje do pierwszego przykładu, gdyż Bóg, którego nic nie ogranicza, nie musi się nikomu ani niczemu podporządkowywać, co więcej, dysponował On wieloma innymi środkami, którymi mógłby naprawić naturę ludzką[366]. Bóg spośród wielu sposobów, jakimi dysponował, wybrał ten, który najlepiej odpowiadał potrzebom upadłej natury ludzkiej[367]. Widzimy więc, że to drugi przy-

[362]Samo pytanie o powody wcielenia należy do tzw. *quaestiones disputatae*. Po raz pierwszy tak jasno podjął tę kwestię św. Anzelm z Canterbury w dziele *Cur Deus homo?*, w którym wykazuje, że wcielenie było konieczne do zbawienia rodzaju ludzkiego. Odnowienie upadłej ludzkości w sposób stosowny dla Boga, mogło się jedynie zrealizować dzięki wcieleniu Boga. Wymagało tego *recte ordinare peccatum*, inaczej nie zostałaby uleczona sytuacja domagająca się *satisfactio aut poena*. Zob. T. Grzesik, *Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury*, „Otwarte Referarium Filozoficzne" 3 (2010), s. 61; zob. W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, s. 240.

[363]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, s. c. Tomasz w *Prologu* do trzeciej części *Summa theologiae* pisze, że Bóg stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Widzimy więc, że chrystologia Akwinaty zasadza się na soteriologii, zob. tamże, III, q. 48, a. 6: *Wszystkie czyny i cierpienia Chrystusa działają instrumentalnie mocą Bóstwa na korzyść zbawienia ludzkiego*. Zob. P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 290-291.

[364]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, co.

[365]Tamże.

[366]Tamże.

[367]A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 127.

kład konieczności obrazuje wcielenie Boga. Jest on o tyleż właściwy, gdyż, jak pisze Autor, „nie było odpowiedniejszego sposobu dla uleczenia naszej nędzy”[368]. Uprzednie rozważania skłaniają nas do uznania, że wcielenie dla Tomasza nie jest konieczne w sposób absolutny, ale było ono konieczne w znaczeniu relatywnym, jako najodpowiedniejsza odpowiedź na zaistniałe okoliczności[369]. Sam człowiek, w ujęciu Akwinaty, nie mógłby zadośćuczynić za całą ludzkość, a sam Bóg nie był do tego zobowiązany, dlatego też konieczne było, żeby Syn był i Bogiem, i człowiekiem[370]. Gdyby nie był On prawdziwym Bogiem, nie byłby w stanie przeciwstawić się złu, gdyby zaś nie był człowiekiem nie mógłby odkupić winy wszystkich ludzi[371]. W *Scriptum super Sententiis* czytamy, że zadośćuczynienie Jezusa nie dokonało się za konkretną grupę ludzi, ale za całą ludzką naturę[372]. Akwinata przypomina, że zwykły człowiek nie byłby w stanie dokonać takiego zadośćuczynienia, ponieważ grzech, który skaził naturę ludzką, miał pewną nieskończoność ze względu na nieskończoność Boga, a „wielkość znie-

[368] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, co; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), tłum. S. Piotrowicz, Londyn 1962 s. 14; M. Sabathe, *La Trinite Redemptrice dans le commentaire de l'evangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin*, Paris 2011, s. 52-54.

[369] M. Paluch, *Czy Doktor Anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce” 3 (2009) 1, s. 103. Ciekawy wydaje się być punkt widzenia Judyckiego, który w odniesieniu do wcielenia stwierdził, że było ono konieczne (transmodalnie konieczne), co więcej, do idei Boga z konieczności należała idea wcielenia. Pisze on tak: „Czy możemy pomyśleć, że doskonale dobra osoba zostawiłaby w opresji stworzone przez siebie osoby, zostawiłaby bez własnego udziału w tym, co stało się ich udziałem? Można ująć to tak: chociaż stworzenie świata było wolnym akrem, to wcielenie było konieczne, a chodziło w nim o pogodzenie nieskończoności ze skończonością. Czy Bóg zasługiwałby na miano bytu doskonałego, to znaczy takiego, od którego nie da się pomyśleć żaden większy, gdyby sam nie wziął udziału w losie swoich stworzeń?”. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 74-75; zob. D. Łukasiewicz, *Rozumieć, w co się wierzy. Recenzja książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, w: *Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*, red. J. Pyda, Poznań–Kraków 2013, s. 396-401.

[370] *Summa contra Gentiles*, IV, 54, *Compendium theologiae*, lib 1, c. 200.

[371] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, co.

[372] *Scriptum super Sententiis*, 3, d. 20, q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2.

wagi mierzy się godnością znieważonego"[373]. Również aniołowie nie mogliby zadośćuczynić, chociaż w odniesieniu do natury zajmują wyższą pozycję, to jednak nie są wyżej w porządku celu, gdyż ten sam cel czyni ich szczęśliwymi[374]. Prowadzi to do wniosku, że tylko działanie Boga-Człowieka mogło stanowić wynagrodzenie za zniewagę[375]. Co więcej, zadośćuczynienie Jezusa jest niejako naprawieniem (*reperatio*) relacji, która została zerwana przez grzech. Widzimy więc, że nie chodzi jedynie o wyrównanie poziomu niesprawiedliwości i jej zbilansowanie, ponieważ rachunki nie tyle zostały „wyrównane", ile przekroczone z nadwyżką: *satisfactio Christi* obejmuje nie tylko grzechy już popełnione, lecz także grzechy całego świata, przeszłe i przyszłe[376].

Należy jednak poddać pod rozwagę, dlaczego sam człowiek nie mógłby zadośćuczynić Bogu i czy wymagane było, aby to sam Bóg się uniżył. Biorąc pod uwagę wszechmoc Boga oraz fakt, że to On decydował o stosowności oraz konieczności wcielenia, moglibyśmy wyobrazić sobie sytuację oraz okoliczności, w których to konkretny człowiek – jako egzemplifikacja ludzkości – „poświęciłby siebie". Tłumaczenie Akwinaty nie wydaje się wystarczające. Pisze on, że człowiek nie mógłby zadośćuczynić, ponieważ pierwszy grzech miał pewną nieskończoność ze względu na nieskończoność Boga. Ponieważ jednak grzech pierworodny został popełniony przez człowieka – wydaje się więc racjonalne, aby sam człowiek mógł odkupić własny grzech. Co więcej, grzech ten został popełniony „w czasie", a nie „w wieczności", jak w przypadku aniołów, więc tym bardziej wydaje się odpowiednie, aby to sam człowiek mógł odkupić swoją winę. Tomasz nie podziela (nawet teoretycznie) takiego sposobu myślenia, pisząc, że sam człowiek nie mógłby zadośćuczynić za całą ludzkość[377].

[373] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, ad 2; *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, co; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), tłum. S. Piotrowicz Londyn 1962 s. 17; *De rationibus fidei,* c. 5.

[374] *Summa contra Gentiles*, III, 57; tamże, IV, 54; 55.

[375] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2, ad 2; *Summa contra Gentiles*, IV, 54.

[376] P. Roszak, *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec „Cur Deus Homo"* Św. *Anzelma*, „Teologia w Polsce" 8 (2014) 1, s. 30-31.

[377] *Summa contra Gentiles*, IV, 54; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 200.

2.2.2. Przyczyny wcielenia

Rozważymy teraz możliwość wcielenia w sytuacji, gdyby grzech pierworodny nie został popełniony. Poruszanie kwestii grzechu w filozofii jest zasadne, gdyż sam Akwinata, podejmując ten temat, odnosi do niego treści odnoszące się do natury oraz analizuje skutki, które negatywnie wpłynęły na nasze rozumienie i możliwości intelektualne[378].

Tomasz, poruszając temat odniesienia wcielenia do grzechu pierworodnego, nie ma całkowitej pewności przy udzielaniu odpowiedzi, co więcej, nie próbuje wyjaśnić tego zagadnienia wyczerpująco. Akwinata swoją argumentację zasadza na stwierdzeniu, że gdyby nie było grzechu, nie byłoby wcielenia. Jednak nie ograniczyłoby to potęgi boskiej, gdyż możliwość wcielenia Boga istniałaby również w sytuacji, gdyby grzechu nie było[379]. Czy jednak należy całkowicie odrzucić naukę o motywie wcielenia ze względu na to, że Tomasz zaprzeczył temu, iż Bóg wcieliłby się nawet wtedy, gdyby Adam nie zgrzeszył? Dla Akwinaty wcielenie było uzależnione od ludzkiej niewierności, a nawiązując w swoim wykładzie do dziedzictwa Filozofa ze Stagiry, twierdzi, iż wszystko musi mieć swoją przyczynę na sposób konieczny[380]. Bóg wcielił się przede wszystkim, aby zgładzić grzech pierworodny, a nie tylko grzechy późniejsze, podlegające woli człowieka[381]. Tomasz argu-

[378]Zob. *Summa theologiae*, I-II, q. 82, a. 2; M. Sabathe, *La Trinite Redemptrice dans le commentaire de l'evangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin*, s. 55-56.

[379]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 3, co. Warto przywołać tutaj myśl bł. Jana Dunsa Szkota, który miał odmienne zdanie w kwestii powodu wcielenia. Uważał on, że nawet gdyby Adam nie zgrzeszył, to i tak Słowo by się wcieliło, aby objawić miłość Ojca. Napisał on, że „jeśli upadek byłby przyczyną predestynacji Chrystusa, to najwznioślejsze dzieło Boga byłoby czysto okazjonalne; bowiem faktycznie nie ma innej rzeczywistości tak chwalebnej, jak Chrystus. Wydaje się więc, że nieracjonalne jest mówienie, że Bóg zaniechałby tak wielkiego dzieła jedynie ze względu na dobre działanie Adama (w przypadku gdyby nie zgrzeszył)". Jan Duns Szkot, *Reportata Parisiensia*, III, d. 7, q. 4, n. 4-5, tłum. C. Niezgoda, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 2: *Wiek XIII-XIV*, red. S. Kafel, Warszawa 1986, s. 206-207. Więcej o koncepcji predestynacji Jezusa do wcielenia, zob. T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 352-355.

[380]D. Koper, *Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury*, „Teologia w Polsce" 8 (2014) 1, s. 145.

[381]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 4, co.

mentuje to faktem, iż grzech pierworodny jest większy od każdego grzechu uczynkowego, który obarcza wyłącznie konkretną jednostkę[382]. Słowo „większy" możemy rozpatrywać na dwa sposoby. Pierwszy przykład zasadza się na stwierdzeniu, że większe jest to, co ma większe natężenie czy nasycenie, np. barwa koloru. W tym przypadku grzech uczynkowy jest większy od pierworodnego. Drugi zaś to ukazanie rzeczy większej pod względem wymiarów – i ten przykład możemy odnieść do grzechu pierworodnego, gdyż miał on większy wpływ na ludzkość[383]. Mimo że Tomasz używa terminu *genus humanum*, to nie ogólna zbiorowość ludzi, a każdy człowiek, każda pojedyncza jednostka, została dotknięta skutkami wcielenia[384]. Tomasz odwołuje się do Arystotelesa, cytując słowa *Etyki nikomachejskiej* mówiące, że dobro społeczności jest bardziej boskie niż dobro pojedynczego człowieka[385], zarazem podkreślając, że odkupienie wszystkich ludzi polega na odkupieniu każdego człowieka z osobna[386].

Wracając do innych przyczyn wcielenia możemy zauważyć zaskakującą niepewność Akwinaty, albowiem nie podaje on odpowiedzi, która by jednoznacznie tłumaczyła tę kwestię[387]. W *Scriptum super Sententiis* czytamy, że opinia, zgodnie z którą Bóg by się nie wcielił, jeśli człowiek by nie zgrzeszył, jest bardziej prawdopodobna. Jednocześnie Tomasz dopuszcza możliwość wcielenia, które nie miałoby na celu odkupienia zepsutej natury ludzkiej, nie podaje jednak w *Summa theolo-*

[382]Oczywiście grzech ten może mieć wpływ na innych ludzi, ale rozważamy tutaj tylko winę moralną.

[383]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 4, co.

[384]Tamże, III, q. 1, a. 4, ad 3.

[385]Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, 2 (1094b), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 78: „Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa".

[386]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 4, ad 3.

[387]Zob. P. Świerczyński, *„Consummatio gloriae" – zapomniany Tomaszowy Motyw Wcielenia Chrystusowego w świetle ST II-II, q. 2, a. 7,* „Warszawskie Studia Teologiczne" 32 (2019) 2, s. 7-15.

giae innego motywu, twierdząc, że „wypada raczej powiedzieć", iż wcielenie jest podjęte ze względu na potrzebę uleczenia grzechu.

Nieco inaczej są postawione akcenty w *Compendium theologiae*, gdzie jest napisane, że wcielenie również było potrzebne, aby ludzie przekonali się o ogromnej miłości Boga do nich oraz by mogli zwracać się do swojego Stwórcy z umiłowaniem, a nie ze strachem. Wcielenie również ukazało niezwykłą godność ludzkiej natury[388] i było świadectwem przedwiecznego planu Boga[389]. Ponadto Tomasz pisze, że Bóg stał się człowiekiem, aby ten uzyskał nadzieję, że i on może dojść do pełni szczęścia[390]. Widzimy więc, że istnieje również inny powód wcielenia jako zjednoczenia z naturą ludzką, a ten odnosi się do możliwości osiągnięcia pełni szczęścia przez człowieka[391]. Wcielenie Boga miało być dla człowieka najskuteczniejszą pomocą w dążeniu do szczęśliwości wiecznej, która w ujęciu Tomasza polega na bezpośrednim widzeniu Boga[392]. Było więc rzeczą najwłaściwszą, aby Bóg przyjął naturę ludzką, by umocnić w człowieku nadzieję w dążeniu do szczęśliwości wiecznej, ponieważ po inkarnacji ludzie zaczęli bardziej pragnąć szczęścia nadprzyrodzonego[393]. Warunkiem szczęścia jest jego wieczność i nie-

[388] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 201.

[389] Tamże.

[390] *De rationibus fidei,* c. 5. Zob. A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 127-130.

[391] Akwinata ujmuje szczęście w dwojaki sposób: jako to dostępne na ziemi oraz odczuwane po śmierci. Tomasz sądził, iż na ziemi możemy osiągnąć szczęście, ale niepełne. To, co odróżnia człowieka od innych bytów materialnych, to posiadanie intelektu i wolnej woli, dlatego to właśnie rozum sprawia, że człowiek jest w stanie rozpoznać cel, a poprzez działanie woli może do niego dążyć. Tym celem jest szczęście, które jest dobrem doskonałym i które zaspokaja pożądania w sposób zupełny. Tylko byt poznawalny intelektualnie może stanowić dobro najwyższe i być prawdziwym źródłem szczęścia. Ponieważ to Bóg jest celem ostatecznym, a wiara jest dla Akwinaty niezbędnym elementem na drodze do szczęścia. Mimo że na ziemi człowiek nie jest w stanie odczuwać pełnego i doskonałego zadowolenia, to miłosne przylgnięcie do Boga stanowi pewną namiastkę szczęścia wiecznego. Zob. K. Ćwik, *Przyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu,* „Pro Fide, Rege et Lege" 69 (2012) 1, s. 264-272.

[392] O szczęściu nadprzyrodzonym zob. K. Ćwik, *Nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 50 (2012) 1, s. 193-202.

[393] *Summa contra Gentiles*, IV, 54; zob. D. Legge, *The Trinitarian Christology of St*

zmienność, toteż tylko Bóg, spełniając te przesłanki, może być prawdziwym wypełnieniem ludzkich pragnień[394]. Pragnienie szczęścia wypływa z natury człowieka, dlatego też konieczne było ukazanie, że możliwe jest jego osiągnięcie[395].

Bardzo znaczący jest sposób argumentacji Akwinaty, albowiem nie używa on stwierdzeń jednoznacznych, kategorialnych, stosuje zaś wyrażenia: „powinniśmy przyznać, należałoby przyznać, bardziej stosowne jest" itp. W tak ważkim temacie, Tomasz nie sili się na danie jasnej, jednoznacznej odpowiedzi, ale przyjmuje różne punkty widzenia i rozważa ich stosowność[396]. Jednocześnie musimy zauważyć, że Akwinata próbując znaleźć odpowiedź na to pytanie, zajmuje pozycję realistyczną, wskazującą na *convenit*, a nie na *necessitate*[397]. Widzimy więc, że wcielenie jest dla Tomasza bardziej stosownym wyrazem dobroci Boga, a nie wyrazem konieczności[398].

Thomas Aquinas, Oxford 2017, s. 78.

[394]F. R. Boudreaux, *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały,* tłum. W. Turek, Gdańsk 2004, s. 30; A. Zuberbier, *Bóg ponad wszelką naturę,* „Studia Theologica Varsaviensia" 10 (1972) 1, s. 98.

[395]*Summa contra Gentiles*, IV, 54.

[396]Warto zauważyć, że stanowisko Akwinaty nie jest jednoznacznie przeciwstawne myśli Jana Dunsa Szkota. Tomasz był zdania, że Bóg mógłby się wcielić również wtedy, kiedy człowiek by nie zgrzeszył. Akwinata nie udzielił jednoznaczniej i kategorycznej odpowiedzi, przychyli się tylko do jednego stanowiska. Niestety późniejsze spory tomistów ze szkotystami doprowadziły do tak jednoznacznego podziału. Zob. W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, s. 243.

[397]P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 288.

[398]P. Roszak zauważa, że użycie słowa *convenientia* nie jest przypadkowe, a występując wielokrotnie w działach Tomasza, stanowi *habitus* jego myśli. Co więcej – we fragmentach dotyczących wcielenia i zagadnieniach odnoszących się do unii hipostatycznej Tomasz mówi o *convenientissimus* – czyli czymś najstosowniejszym, co również wiąże się z *proportio* w odniesieniu do zamierzonego celu. Zob. tamże, s. 289.

2.2.3. Czasowość wcielenia

Omówiwszy przyczyny inkarnacji, przejdziemy do kwestii odnoszącej się do czasowości wcielenia, jednocześnie podając w wątpliwość słuszność poglądu, który zasadza się na twierdzeniu, iż byłoby właściwe, gdyby wcielenie dokonało się zaraz po stworzeniu człowieka albo tuż przy końcu świata.

Stwierdzenie, jakoby wcielenie powinno się dokonać tuż po stworzeniu człowieka, można tłumaczyć faktem, iż Bóg powinien wesprzeć ludzi już na samym początku[399], co również spowodowałoby, że wielu ludzi nie zmarłoby bez poznania Boga[400]. Akwinata nie przyjmuje takiej argumentacji, twierdząc, że nie byłoby stosowne wcielenie Boga tuż po zgrzeszeniu człowieka, ponieważ wówczas ten nie doceniłby tego daru, stając się pyszny. Co więcej, miało to również cel wychowawczy, gdyż człowiek, opierając się na własnej woli, próbował, opierając się na prawie naturalnym, naprawić swój błąd, co potęgowało niemoc człowieka, który „wzywał lekarza i szukał pomocy"[401]. Człowiekowi nie można podawać lekarstwa przeciwko grzechowi, jeśli ten wcześniej nie uzna swej ułomności, by w ten sposób dzięki pokorze pokładał nadzieję w Bogu[402]. Jednocześnie godność Syna Bożego powodowała, że stosowne było odłożenie w czasie przyjścia Słowa, gdyż im większy „sędzia miał przyjść, tym dłuższy musiał być szereg poprzedzających go heroldów"[403]. Odpowiadając na zarzut dotyczący zwlekania Boga, Akwinata konstatuje, że chociaż pomaganie wynika z miłości, to jednocześnie zachowanie podyktowane miłością powinno brać pod uwagę wszelkie okoliczności zaistniałej sytuacji, aby ta pomoc była jak najbardziej skuteczna[404]. Nie do zaakceptowania jest również twierdzenie, jakoby zwlekanie Boga powodowało śmierć ludzi, którzy nigdy nie mogli Go poznać. Argumentacja tłumacząca tę

[399] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 5, arg. 1.
[400] Tamże, III, q. 1, a. 5, arg. 2.
[401] Tamże, III, q. 1, a. 5, co.
[402] *Summa contra Gentiles*, IV, 55; 53; tamże, III, 157.
[403] *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 5, co: cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), s. 25.
[404] Tamże, III, q. 1, a. 5, ad 1.

zawiłość opiera się na stwierdzeniu, że Bóg w swej mądrości, przewidziawszy losy ludzi, wiedział, co jest dla nich najlepsze[405]. Wiemy również, że nie wszyscy, którzy widzieli Syna Bożego uwierzyli w Niego, dlatego też zarzut co do czasowości wcielenia jest nie do obronienia.

Akwinata rozważa również, dlaczego wcielenie nie dokonało się na końcu świata. Czyż nie byłoby logiczne – możemy zapytać – gdyby wystarczyło jedno przyjście Syna? Tomasz stwierdza, że koniec świata również nie byłby odpowiedni na wcielenie Słowa, bowiem „gdyby pomoc ta została odłożona aż do końca świata, z powierzchni ziemi zniknęłoby zupełnie: poznanie Boga, cześć dla Niego i dobre obyczaje"[406].

Możemy zauważyć, że Tomaszowy sposób widzenia rzeczywistości ma odzwierciedlenie w postrzeganiu Boga. Racjonalność Boga, którą przyjmuje Akwinata warunkuje sposób argumentacji zagadnień odnoszących się do kwestii nadprzyrodzonych. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że sam akt wcielenia stanowi przejście z wieczności w czas, co Tomasz tłumaczy rozumnym planem Boga, który jako niezmienny i wieczny „pozaczasowo" zaplanował przyjście *Verbum*[407].

2.2.4. Przyjęcie duszy i ciała ludzkiego

Omówiwszy konieczność, przyczyny oraz czasowość wcielenia rozpatrzymy samo poczęcie Słowa, zwracając uwagę na materię, z której zostało ukształtowane ciało Syna oraz przyjęcie przez Niego duszy. Akwinata, rozważając kwestię przyjęcia przez Słowo ciała, stwierdza, że nie było czymś niewłaściwym przybranie ludzkiej natury, ponieważ było to podyktowane potrzebą oczyszczenia owego ciała ze skażenia, które właśnie pochodziło od pierwszego człowieka[408]. Jednocześnie Tomasz sprzeciwia się stanowisku, które głosi, iż przyjęcie przez Osobę Boską natury stworzonej było nieodpowiednie, argumentując, że zjed-

[405]Tamże, III, q. 1, a. 5, ad 2.
[406]Tamże, III, q. 1, a. 6, co.
[407]T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 359.
[408]*Summa theologiae*, III, q. 31, a. 1, co.

noczenie, które dokonało się w osobie, nie spowodowało żadnej zmiany w Synu, ponieważ Jego natura nie przemieniła się w ciało, lecz przyjęła naturę ciała[409]. W odniesieniu do natury ludzkiej możemy stwierdzić, że to nasza natura, bez uszczerbku natury *Verbum*, została wywyższona[410]. Należy jednoznacznie podkreślić, że ciało przyjęte przez Syna Bożego nie było ciałem pozornym, lecz było prawdziwe, ponieważ osobie, która jest prawdą nie przystoi pozorne działanie[411]. *Verbum* przyjęło prawdziwe ciało ziemskie, czyli cielesne, nie stając się jego formą, ponieważ Bóg jest bytem niezłożonym. Tak jak już wykazaliśmy, było to przyjęcie do jedności osoby, przy jednoczesnym zachowaniu różnicy natur[412].

Należy zaznaczyć, że w myśli Tomasza przekazywanie grzechu pierworodnego polega na przygotowaniu płodu przez siły rozrodcze, tkwiące w nasieniu mężczyzny, do przyjęcia rozumnej duszy, pozbawionej – z winy pierwszych ludzi – łaski uświęcającej. Tym więc, co przekazuje pierwotną zmazę grzechową, są czynne racje zarodkowe (*rationes seminales*). Grzech dziedziczony jest zatem dzięki męskiej linii, łączącej kolejne pokolenia[413]. Jako że w poczęciu Słowa nie brał udziału żaden mężczyzna (co odróżnia Go od innych ludzi), a poczęcie to nie było wynikiem racji zarodkowej, wynika z tego, że wcielony Bóg był wolny od grzechu pierworodnego[414].

Widzimy więc, że Tomasz nie widział niczego niestosownego, że Bóg, który się wcielił, dokonał tego w ciele. Możemy się zastanowić, czy nie byłoby lepiej, gdyby Bóg przybrał materię bardziej doskonałą, niedotkniętą grzechem. Jednakże i na taką wątpliwość odpowiada

[409] Tamże, III, q. 3, a. 2, co. Akwinata przyznaje również, że stosowne było to, że Syn Boży przyjął naturę ludzką z rodu Adamowego. Swój punkt widzenia argumentuje faktem, że sprawiedliwość wymaga by wynagrodził ten, kto zgrzeszył, więc bezsprzeczne jest, że Jezus powinien był być oddzielony od grzeszników pod względem winy, nie zaś pod względem natury. Tamże, III, q. 4, a. 6, co, ad 1.

[410] Tamże, III, q. 3, a. 1, ad 1.

[411] Tamże, III, q. 5, a. 1, co; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 217. Zob. J. Królikowski, *Syn Boży i nasz Zbawiciel. Studia chrystologiczne*, Kraków 2014, s. 36.

[412] *Summa theologiae*, III, q. 5, a. 1, ad 2; tamże, III, q. 5, a. 2, co.

[413] J. Leczkowski, *Mariologia św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 28 (1990) 1, s. 226.

[414] *Summa theologiae*, III, q. 31, a. 1, ad 3.

Akwinata, stwierdzając, że działanie to było konieczne w celu uleczenia skażonej natury, co byłoby niemożliwe, gdyby Słowo jej nie przyjęło[415].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Jezus przyjął również duszę. Gdyby Słowo Wcielone jej nie miało, musielibyśmy podać w wątpliwość prawdziwość człowieczeństwa Boga, gdyż nie możemy sobie wyobrazić człowieka, który miałby tylko ciało, a brakowałoby mu duszy[416]. Swieżawski zauważył, że „dusza rozumna jako jedyna forma substancjalna w człowieku sprawia to, że urzeczywistnia się w pełni istota człowieka"[417]. Gdyby więc Jezus nie przyjął duszy, nie moglibyśmy o Nim powiedzieć, że jest człowiekiem. Widzimy tutaj zbieżność z myślą Augustyna z Hippony, który uważał, że brak przyjęcia duszy przez Jezusa mógłby prowadzić do stwierdzenia, że Syn Boży sądził, że albo dusza jest niewinna, albo nie byłby w stanie jej uzdrowić, co więcej, mógłby ją odrzucić jako niepotrzebną[418]. Nie należy zgodzić się z takim sposobem argumentacji, albowiem nie można mówić o wszechmocy Boga i zakładać, że nie byłby On w stanie uleczyć duszy, a jej odrzucenie i deprecjacja byłyby zaprzeczeniem stwórczego dzieła. *Verbum* jako pierwsza przyczyna sprawcza życia Jezusa jest jego źródłem, dusza zaś jest podstawą życia jako jego forma. Forma jest skutkiem przyczyny sprawczej i dlatego obecność Słowa utwierdza w przekonaniu o obecności duszy w ciele[419].

Przyjąwszy duszę ludzką, Jezus przyjął również umysł (*mens*), choć zdolność poznania umysłowego nie jest aktem ciała, to jednak dusza jest jego formą. Posiadanie wspomnianej zdolności wymaga szlachetniejszej istoty duszy, a ta z kolej domaga się ciała o lepszych dyspozycjach[420]. Ponadto brak umysłu nie da się pogodzić z celowością wcie-

[415] Tamże, III, q. 31, a. 1, co; *Summa contra Gentiles*, IV, 42.

[416] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 43.

[417] J. Nowaczyk, *Akwinaty koncepcja człowieka w interpretacji profesora Stefana Swieżawskiego*, „Studia Włocławskie" 8 (2005), s. 34.

[418] *Summa theologiae*, III, q. 5, a. 3, co. Zob. F. Rego, *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiano*, Buenos Aires 2001, s. 535-552.

[419] *Summa theologiae*, III, q. 5, a. 3, ad 2.

[420] Tamże, III, q. 5, a. 4, ad 3.

lenia, które polegało na usprawiedliwieniu człowieka z grzechu, który, jak wiemy, możemy popełnić ponieważ mamy umysł (*mens*). Gdyby Jezus miał duszę pozbawioną umysłu, nie miałby prawdziwego ludzkiego ciała, ale ciało zwierzęce, bo to właśnie rozum odróżnia naszą duszę od duszy zwierzęcej[421].

Należy podkreślić również, że Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy. Bóg połączył się z duszą rozumną, a przez nią z ciałem, co nastąpiło w jednej chwili, bez etapów pośrednich[422]. Przyjęcie ciała jest uwarunkowane jego związkiem z duszą rozumną, a bez tego związku nie byłoby ono ciałem ludzkim[423]. Dusza Jezusa nie została przyjęta przed ciałem, ponieważ to by prowadziło do wniosku, że uprzednio stworzona dusza miała własny, samoistny byt poza Słowem, a w momencie przyjęcia jej przez Słowo nie jednoczyłaby się ona z Nim w podstawie (*subsistentia*) albo utraciłaby swoje uprzednie istnienie. Prowadziłoby to również do wniosku, że natura ciała Słowa różniłaby się od natury ciał ludzkich, a dusza Jezusa powstała w inny sposób niż u pozostałych ludzi[424].

Ponadto ciało Jezusa przed połączeniem się z duszą nie zostało przyjęte przez Słowo, ponieważ przyjęcie ciała ludzkiego przez Boga było uwarunkowane więzią, która łączy ciało z duszą rozumną jako jego właściwą formą. Przed pojawieniem się duszy rozumnej więź ta nie istnieje, ponieważ materia staje się właściwa danej formie dopiero w momencie przyjęcia tej formy. Kresem przemiany jest moment wprowadzenia formy substancjalnej, z czego wynika, że ciało mogło zostać przyjęte przez *Verbum* dopiero z chwilą, kiedy dzięki przyjściu duszy rozumnej stało się ciałem ludzkim[425]. Ciało ludzkie nie istnieje przed złączeniem z duszą, może istnieć tylko dyspozycja do ludzkiego ciała (*dispositio ad carnem humanam*)[426]. To forma aktualizuje gatunek, materia zaś stanowi jedynie element potencjalny gatunku, co prowadzi do

[421]Tamże, III, q. 5, a. 4, co.
[422]Tamże, III, q. 6, a. 1, s. c; co.
[423]Tamże, III, q. 6, a. 1, co.
[424]Tamże, III, q. 6, a. 3, co.
[425]Tamże, III, q. 6, a. 4, co.
[426]Tamże, III, q. 6, a. 4, ad 1. Zob. S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 47-50.

wniosku, że istnienie formy przed naturą gatunku (która uaktualnia się poprzez połączenie tej formy z materią) byłoby sprzeczne z samym pojęciem formy[427].

Pojęcie zjednoczenia osobowego (*unio personalis*) domaga się połączenia ciała z duszą przed dokonaniem się zjednoczenia jego ze Słowem, albowiem dopiero to połączenie uczyniło je zdolnym do zjednoczenia się ze Słowem w osobie[428]. Jednocześnie należy podkreślić, że ten porządek zjednoczenia nie jest chronologiczny, a dotyczy porządku natury[429].

Gdyby natura ludzka istniała uprzednio, to – skoro może ona istnieć tylko w jednostce (*individuum*) – musiałaby istnieć jakaś jednostka tej natury ludzkiej istniejącej przed zjednoczeniem. Wiemy, że jednostką natury ludzkiej jest hipostaza i osoba, więc natura ludzka, którą *Verbum* miało przyjąć, musiałaby istnieć uprzednio w jakiejś hipostazie lub osobie. Gdyby więc ta natura została przyjęta, gdy poprzednia osoba istniała nadal, to po połączeniu istniałyby dwie hipostazy lub osoby: jedna Słowa i druga człowieka. W ten sposób zjednoczenie nie mogłoby się dokonać się w hipostazie lub w osobie. Gdyby zaś ta hipostaza lub osoba nie pozostała w naturze, w której istniała przed przyjęciem przez Słowo, to musiałaby ulec zniszczeniu, albowiem każdy byt jednostkowy przestaje istnieć przez zniszczenie. Stąd też człowiek istniejący przed zjednoczeniem musiałby ulec zniszczeniu[430].

Dopowiedzmy przy tej okazji, że ujęcie ludzkiego życia zgodnie z zasadami metafizyki Tomasza, zawsze podkreśla jedność substancjalną duszy i ciała oraz pozwala zauważyć, że żywe jest nie tylko ludzkie ciało czy dusza, ale żywy jest cały człowiek, a zatem przyczyny życia należy szukać zarówno w ciele, jak i w duszy[431]. Widzimy więc, że antropologia Akwinaty, która przejrzyście ujmuje relacje duszy i ciała, znajduje potwierdzenie w pismach na temat Słowa i Jego inkarnacji.

[427] *Summa theologiae*, III, q. 6, a. 4, ad 2.
[428] *Summa contra Gentiles*, IV, 42.
[429] *Summa theologiae*, III, q. 6, a. 4, ad 3.
[430] *Summa contra Gentiles*, IV, 43.
[431] Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, s. 52.

Warto w tym miejscu zwrócić również uwagę, że Słowo przez przyjęcie całej natury ludzkiej przyjęło jej części, a zatem ciało zostało przyjęte ze względu na jego związek z duszą rozumną, podobnie dusza i ciało ze względu na związek z ludzką naturą[432].

Analizując więc wcielenie, musimy przede wszystkim wziąć pod uwagę porządek przyczyny sprawczej, ponieważ ona wyprzedza rzecz. W przyczynie sprawczej pierwsze jest to, co jest pierwsze w zamierzeniu, czyli ukończenie dzieła, co prowadzi do wniosku, że fragmenty, czyli części, są drugorzędne[433].

Należy również poddać pod rozwagę, czy przyjęcie ciała od kobiety było czymś odpowiednim, ponieważ Jezus mógł wziąć ludzkie ciało z każdej dowolnie przez siebie wybranej materii[434]. Jednakże gdyby Słowo nie narodziło się z kobiety, moglibyśmy kwestionować człowieczeństwo Jezusa[435]. Argumentacja ta zasadza się na twierdzeniu, iż w obu płciach musiało ujawnić się wyzwolenie człowieka, a skoro Słowo Wcielone jest mężczyzną, należało, aby poprzez narodzenie z niewiasty ujawniło się wyzwolenie kobiety.

Wyciągając wnioski z naszej analizy, należy stwierdzić, że Słowo przyjęło prawdziwe ciało oraz prawdziwą duszę. Przyjęcie to dokonało się w jedności osoby, ale zachowana została różnica obu natur.

2.2.5. Wcielenie Słowa a problem opóźnionej animacji

Zagadnienie opóźnionej animacji odnosi się do Matki Jezusa. Kwestie związanie z Maryją Tomasz zawsze omawia w odniesieniu do wciele-

[432] *Summa theologiae*, III, q. 6, a. 5, co. Tomasz podkreśla, że Syn Boży przyjął części za pośrednictwem całości, natomiast my nie analizujemy w Jezusie tych poszczególnych części, lecz oglądamy to, z czego się składa bezpośrednio, czyli bóstwo i człowieczeństwo. Zob. tamże, III, q. 6, a. 5, s. c.

[433] Tamże, III, q. 6, a. 5, co.

[434] Tamże, III, q. 31, a. 4, co. O statusie kobiety w średniowieczu zob. R. Pernoud, *Inaczej o średniowieczu*, tłum. K. Husarska, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 93-109; J. Le Goff, *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007, s. 82-93; Ch. Klapisch-Zuber, *Kobieta i rodzina*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, , Warszawa 2000, s. 353-388.

[435] *Summa theologiae*, III, q. 31, a. 4, co.

nia. Chociaż może się wydawać, że rozważania te są pisane na marginesie zagadnień dotyczących *Verbum Incarnatum*, to są one znaczące, albowiem Tomasz uważał, że człowieczeństwo Słowa i macierzyństwo Maryi są ze sobą ściśle powiązane.

Aby móc przeanalizować kwestie związane z tak zwaną opóźnioną animacją, należy pokrótce przedstawić zagadnienie wcześniejsze, które są podstawą Tomaszowej teorii. Podkreślmy, że Akwinata stwierdza, iż Maryję powinno się nazywać Matką Boga, albowiem to z niej zostało utworzone ciało wcielonego Boga[436].

Widzimy więc, że fakt, iż Maryja była Matką Boga[437], jest dla Tomasza oczywisty, niemniej jednak kwestia związana z jej bezgrzesznością nie jest jednoznacznie wyjaśniona[438]. Wydaje się, że Tomasz był zdania, iż Matka Jezusa została poczęta w grzechu pierworodnym[439], ponieważ gdyby jej dusza nie została naznaczona tym grzechem, to Je-

[436]Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie Teologii*, 222, w: Św. Tomasz, *Dzieła Wybrane*, red. J. Salij, Poznań 1984, s. 166-167

[437]Tytuł *Theotókos* „Matki Bożej" został ogłoszony na Soborze Efeskim w 431 r. Było to orzeczenie rozstrzygające spór co do natury Syna. Sam termin *Theotókos* nie tyle dotyczył samej mariologii, ile natury Chrystusa. Zgodnie z tradycją chrystologiczną zbudowaną na modelu *Logos-sarx*, podkreślającą rolę Syna Bożego w Jezusie, tytuł Bożej Rodzicielki, nadawany Marii, był jak najbardziej zrozumiały. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 205; zob. R. Cantalamessa, *La Theotokos segno della retta fede cristologica, alla luce dei Concilii di Efeso e di Calcedonia, w: Maria nel misterio del Verbo incarnato. Congreso Internazionale Mariologico Loreto, 22-25.03.1995*, „Thetokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia" 3 (1995) 2, s. 385-403; J. Królikowski, *Ogłoszenie Theotokos na Soborze Efeskim*, „Vox Patrum" 30 (2010) t. 55, s. 385-393.

[438]Drzyżyk podkreśla, że ocena stanowiska Akwinaty jest niejednoznaczna. Pisze on, że w stulecie ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu wywiązała się dyskusja nad nauką Tomasza na ten temat. Wspólne stanowisko próbowano ustalić na kongresie mariologicznym w Rzymie w 1954 r. Brak było jednak jednomyślności. Przeważały głosy za tym, aby go uznać za *makulistę*. Zob. Sz. Drzyżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, „Teologia w Polsce" 3 (2009) 1, s. 68.

[439]*Summa theologiae*, III, q. 31, a. 7, s. c. Warto przypomnieć, że dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny (*Immaculata Conceptio Beatæ Virginis Mariæ*) został ogłoszony przez Piusa IX dnia 08. 12. 1854 r. O dziewiczym aspekcie poczęcia Jezusa oraz o rozwoju tego dogmatu zob. J.-P. Torrell, *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013, s. 33-128.

zus nie mógłby wszystkich ludzi (bez wyjątku) uzdrowić[440]. Jednocześnie Tomasz dodaje, że Maryja była grzeszna, będąc jeszcze w łonie swojej matki, a oczyszczenie z grzechu nastąpiło wraz z wlaniem duszy rozumnej (*animatio*). Jest to podyktowane faktem, iż łaska[441] może istnieć tylko w stworzeniu rozumnym, co prowadzi do stwierdzenia, że przed wlaniem duszy rozumnej Maryja była grzeszna[442]. Teza ta rodzi wiele wątpliwości, ponieważ można zapytać: Jak możliwa jest bezgrzeszność człowieka, którą warunkuje brak duszy rozumnej? Czy byt niemający duszy rozumnej możemy nazwać „człowiekiem"?

Zagadnienie to wiąże się z tak zwaną opóźnioną animacją[443], która często jest przypisywania Akwinacie[444]. Jest to ważna kwestia, gdyż – jak może się wydawać – Tomasz zaprzecza swojej metafizyce[445], stwier-

[440]*Summa theologiae*, III, q. 27, a. 2, ad 2; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 224.

[441]Największe i najtrudniejsze zadanie do realizacji dostała Maryja, dlatego otrzymała ona wyjątkową pełnię łask, którą Tomasz określił mianem „pełni nadmiaru" (*plenitudo redundantiae*). Zob. *Summa theologiae*, III, q. 10, ad 1. O jej roli w historii zbawienia zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Kazanie „Lux orta",* tłum. P. Roszak, „Rocznik Tomistyczny" 3 (2014), s. 223-239.

[442]*Summa theologiae*, III, q. 27, a. 2, co.

[443]Kwestię animacji odniesionej do zagadnień embriologicznych w pismach Tomasza porusza Lipski w swojej rozprawie na ten temat, zob. D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu, Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 15, Warszawa 2015, s. 112-116. Warto również przywołać artykuły Zajączkowskiej, która opierała się na tekstach Tomasza, pisząc o rodzeniu człowieka, oraz o tak zwanej opóźnionej animacji, zob. M. Zajączkowska, *Zygota: język i odpowiedzialność*, „Fides et Ratio" 20 (2014) 4, s. 240-255; M. Zajączkowska, *Nie zrozumiemy rodzenia bez zmiany sposobu myślenia*, „Fides et Ratio" 23 (2015) 3, s. 138-157; M. Zajączkowska, *Zrodzenie człowieka*, „Fides et Ratio" wydanie specjalnie 2016, s. 113-138; M. Zajączkowska, *Wychowanie człowieka zaczyna się w łonie jego matki*, „Fides et Ratio" 25 (2016) 1, s. 6-35.

[444]Zob. N. M. Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy, and Science*, Cambridge 1991; T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej. Etyka osobowa*, t. 1, Kraków 2005, s. 241-243; S. Swieżawski, *Objaśnienia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 734; L. Ostasz, *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003, s. 55-66; A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, s. 55-89; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 290-295; E. Martínez, *Generación animal, generación humana*, „Espíritu" 141 (2011) 60, s. 51-69.

[445]A. Maryniarczyk źródła tego niezrozumienia upatruje w tym, iż niektórzy

dzając, że człowiek przebywający w łonie swojej matki przez jakiś czas nie ma duszy rozumnej. Prowadziłoby to do uznania, iż poczęty człowiek ma duszę wegetatywną, a później udzielana jest mu dusza zmysłowa, a na końcu dostaje on duszę rozumną. Przyjęcie tej teorii łączyłoby się ze stwierdzeniem, że poczęty człowiek najpierw nie jest człowiekiem (wtedy, kiedy ma tylko duszę wegetatywną lub zmysłową), a później nim się staje (po otrzymaniu duszy rozumnej). Przyjmując takie stanowisko, musielibyśmy również kategorycznie zawiesić zasadę tożsamości, albowiem embrion w trakcie swego rozwoju początkowo nie byłby człowiekiem, a następnie po animacji stałby się człowiekiem, a tego nie da się pogodzić ze twierdzeniem, że byt realny nigdy nie może owej tożsamości utracić[446].

Tekst, który nie odnosi się, co prawda do Maryi, ale potwierdza twierdzenie o opóźnionej animacji, pochodzi z *Summa theologiae* I, q. 118, a. 2, ad 2, gdzie czytamy, że w embrionie istnieje dusza: na początku wegetatywna, potem zmysłowa i wreszcie intelektualna[447]. Co więcej, Akwinata pisze, że Bóg stwarza duszę rozumną na końcu powstawania człowieka – po zaniku form poprzednich[448]. Słowa te wydają się jednoznaczne, niemniej jednak w tym samym artykule Akwinata wydaje się zaprzeczać własnym słowom, stwierdzając, że nie można niczego dodać ani odjąć od formy substancjalnej, albowiem takie działanie powoduje powstanie innego gatunku, a nie jest możliwe, aby liczbowo jedna i ta sama forma należała do różnych gatunków[449]. Aby rozwiązać tę nieścisłość, możemy przypomnieć, iż kwestia 118 dotyczy zagadnienia: „Jak powstaje dusza ludzka? Czy jest ona zrodzona z nasienia?"[450] A zatem Akwinata skupia się na tym, aby wykazać, że z nasienia mogą pochodzić: zarówno dusza wegetatywna, jak

interpretatorzy myśli Akwinaty, opierając się na średniowiecznych komentarzach do Arystotelesa, błędnie przypisywali mu pogląd, jakoby opowiadał się i przyjmował za Arystotelesem tak zwaną opóźnioną animację. Zob. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem*, s. 71.

[446] Zob. tamże, s. 85.

[447] *Summa theologiae*, I, q. 118, a. 2, ad 2.

[448] Tamże.

[449] Tamże.

[450] *Summa theologiae*, I, q. 118, a. 2.

i dusza zmysłowa, jednakże nie odnosi się to do duszy rozumnej, albowiem nie może coś bardziej doskonałego pochodzić od czegoś mniej doskonałego. Ponadto fakt, że problem ten nie pojawia się w *respondeo* tylko w odpowiedziach na zarzuty, daje podstawę do różnego jego interpretowania[451]. Kolejny tekst, który odnosi się do tego zagadnienia, jest umieszczony w *Summa theologiae* I, q. 76, a. 3: „Czy poza duszą rozumną w człowieku są jeszcze inne dusze, *różn*iące się istotowo między sobą?" Tomasz tłumaczy, że dusza łącząc się z ciałem jako jego forma, nie może być wewnętrznie zróżnicowana. Dusza jest jedna, albowiem jedna forma substancjalna udziela istnienia jednej rzeczy, ponieważ ten sam czynnik sprawia, że dana rzecz istnieje i jest jednością[452]. Akwinata podkreśla, że w człowieku dusza zmysłowa, wegetatywna oraz rozumna jest liczbowo jedną i tą samą duszą[453]. Widzimy więc, że przytoczone teksty Tomasza nie przystają do siebie, co więcej, wydają się wzajemnie wykluczać[454].

Warto przywołać słowa Andrzejuka, który jest zdania, że Akwinata omawiając grzeszność Maryi, przywoływał przyrodnicze poglądy Arystotelesa. Tomasz nie przedstawił swojej metafizyki człowieka, według której ciało człowieka jest nim od samego poczęcia, i to właśnie dusza rozumna jest formą ciała ludzkiego, którą posiadamy już od momentu poczęcia. Andrzejuk uważa, że Maryja, w ujęciu Akwinaty, została oczyszczona z grzechu pierworodnego w momencie wlania duszy rozumnej, ponieważ wcześniej, jako substancja nierozumna, nie mogła zapodmiotować żadnego grzechu. Grzech pierworodny więc – zgodnie z tą teorią – pojawił się w momencie wlania duszy rozumnej; i właśnie w tym momencie Maryja została z tego grzechu oczyszczona. Tomasz wiec nie uważał, iż był jakiś okres w rozwoju embrional-

[451] A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem*, s. 73.

[452] M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, s. 30.

[453] *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 3, co.

[454] Wojcieszek zauważa, że u Akwinaty pojawiają się trudności w teorii powstawania człowieka i metafizyki *esse*, co może prowadzić do dwóch teorii powstania człowieka. Zob. K. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000, s. 122-123; zob. D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu, Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, s. 114-115.

nym Matki Boga, w którym byłaby ona obciążona grzechem pierworodnym[455]. O ile możemy się zgodzić z takim stwierdzeniem, o tyle niestety nie zostaje wyjaśnione, jak jest możliwe w metafizyce Tomasza, iż Maryja przebywała w łonie swojej matki, nie mając duszy rozumnej[456].

Wracając do analizy tekstów Akwinaty, należałoby przyjąć, że Matka Jezusa została uświęcona w łonie, zanim się urodziła, będąc zachowaną od wszelkiego grzechu – nie tylko śmiertelnego, ale i powszedniego[457]. Tomasz dodaje, że Matka Jezusa nigdy nie zgrzeszyła, nie odczuwała również nieuporządkowanych poruszeń uczuć *(inordinatos passionum motus non sensit*)[458]. Pomimo że Maryja została oczyszczona, to jednak było w niej zarzewie grzechu (*fomes peccati*), które miało powodować, że władze niższe nie były całkowicie poddane rozumowi.

Należy dopowiedzieć, że chociaż rozum całkowicie nie panował nad władzami niższymi, to jednak działanie łaski wystarczyło, aby rozum nad nimi zapanował. Jakkolwiek zarzewie grzechu, co do substancji, pozostało także po uświęceniu Matki Boga, to jednak zostało związane[459]. W tekstach Akwinaty na temat grzeszności Maryi pojawia się również odniesienie do hierarchii bytów. Dusza jest bliższa Bogu niż ludzkie ciało, dlatego łaska uświęcająca mogła zostać udzielona ciału jedynie za pośrednictwem duszy[460]. Tomasz swojej refleksji nie ogranicza tylko do zagadnień dotyczących wlania duszy w ciało. Rozcią-

[455] A. Andrzejuk, *Mariologia Tomasza z Akwinu*, „Odpowiedzialność i czyn" 3 (1989), s. 127.

[456] Wojcieszek zauważa, że „koncepcja struktur komórkowych i ogólniej organizmalnych jako zespołu integrowanych przez powstały byt (stworzony akt istnienia!) przyczyn celowych otulających ściśle i wyznaczających istotowo ludzkie ciało, ale odrębnych od niego, pozwala na głębsze rozumienie opisywanych wydarzeń". Zob. K. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, s. 134.

[457] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 224.

[458] Tamże.

[459] Tamże.

[460] B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej: wybrane zagadnienia*, Kraków 2008, s. 21.

ga je na akt prokreacji rodziców i zastanawia się, czy Maryja w poczęciu mogła otrzymać świętość od swoich rodziców. Jednakże odpowiedź może być tylko negatywna, albowiem rodzice mogą przekazać naturę, nie są zaś w stanie przekazać świętości czy bezgrzeszności[461].

Kolejnym tekstem, w którym Tomasz wprost pisze, że Maryja została poczęta w grzechu, ale narodziła się bez grzechu, to *Expositio salutationis angelicae*, gdzie czytamy: „Beata autem virgo in originali est concepta, sed non nata"[462]. Jest to następne potwierdzenie naszych wątpliwości.

Opierając się na tekstach Tomasza, możemy przyjąć, że uświęcenie Maryi przed ukształtowaniem się Jej osoby równałoby się uświęceniu Jej natury, a to znów zerwałoby wszelką jej łączność z dziedzictwem po prarodzicach i uczyniłoby Maryję świętą z natury, czyli wyjętą spod ekonomii odkupienia[463]. Jako że tylko Syn Boży jest całkowicie wolny od grzechu pierworodnego, bezgrzeszność Maryi stanowiłaby aberrację, co prowadzi do wniosku, że uświęcenie Maryi nie mogło się dokonać przed ukształtowaniem się jej osoby[464]. Gdyby Akwinata uznał bezgrzeszność Matki Boga, mogłoby to doprowadzić do konsekwencji antropologicznych, które wyrażałyby się w stwierdzeniu, że człowieczeństwo Maryi i Syna Bożego jest niemal tak samo doskonałe. Wiemy, że dla Tomasza, takie zdanie było absolutnie nie do zaakceptowania, ponieważ to by oznaczało, że Maryja – byt

[461]Zob. Sz. Drzyżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, s. 69; O współdziałaniu Boga i rodziców przy poczęciu dziecka zob. Z. Pańpuch, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015, s. 208-218.

[462]*Expositio salutationis angelicae,* a. 1.

[463]W. Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego,* Warszawa 1954, s. 99. Ciekawe spojrzenie na rolę Matki Jezusa w Jego życiu, zob. B. Gherardini, *The Immaculate Coredemptress*, w: *Mary at the Foot of the Cross V: Redemption and Coredemption under the Sign of the Immaculate. Act of the Fifth International Symposium on Marian Coredemption. Worth Abbey School Sussex, England, July 21-24, 2004*, New Bedford, MA 2005, s. 47-73.

[464]Zob. Sz. Drzyżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, s. 70.

stworzony – mógłby dorównywać Bogu[465]. Kolejna trudności, która, jak się wydaje, nie pozwalała Akwinacie na uznanie tej doktryny, leżała w jego poglądach na temat motywu wcielenia, albowiem Syn Boży przyszedł po to, by wyzwolić ludzi z grzechu, a przy takim spojrzeniu na poczęcie Matki Jezusa, mogło się ono jawić jako niezgodne z Bożym planem zbawienia[466].

Niestety pozostaje nierozwiązana nieścisłość związana z metafizyką Akwinaty, albowiem widzimy niekonsekwencje Tomasza, który nie podał jednoznacznej odpowiedzi na tak zwaną opóźnioną animację, która odnosi się do poczęcia Maryi. Nie wytłumaczył, jak jest możliwe, aby Maryja jako człowiek mogła istnieć przed wlaniem duszy rozumnej. Jednakże całościowe spojrzenie na to zagadnienie może nas skłaniać do uznania, iż zrodzenie człowieka (które odnosimy również do Maryi) dokonuje się w sposób nieciągły poprzez kolejne zanikania i powstawania substancjalne. Zrodzenie jest więc rzeczywistą zmianą, u kresu której następuje „wlanie" duszy rozumnej, która jest formą ciała[467].

Możemy domniemywać również, że ujęcie tego tematu może wiązać się z przedstawieniem zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w Słowie, w odniesieniu do którego Tomasz napisał, że połączenie ciała z duszą dokonało się przed zjednoczeniem ze Słowem – a przy dokładnej analizie doszliśmy do wniosku, iż opisany porządek zjednoczenia nie był chronologiczny, a dotyczył porządku natury[468].

Niestety, analizy te nie pozwoliły na jednoznaczne odrzucenie nieścisłej teorii, albowiem opierają się one na ukazaniu, często wykluczających się, tekstów Akwinaty, co niestety wprowadza jeszcze większy intelektualny zamęt[469].

[465]B. Kochaniewicz, *Średniowieczni dominikanie o Matce Bożej: wybrane zagadnienia*, s. 31.

[466]J. Leczkowski, *Mariologia św. Tomasza z Akwinu*, s. 233.

[467]D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu, Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, s. 115; zob. A. Muszala, *Spór o człowieka: embrion – komórka czy człowiek? Refleksje historyczne z perspektywy filozoficzno-teologicznej*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015, s. 390.

[468]*Summa theologiae*, III, q. 6, a. 4, ad 3.

[469]Nie wszyscy wydają się zauważać tę obawę, twierdząc, że dla Tomasza zarodek

Omawiając zagadnienie (bez)grzeszności Matki Boga, nie możemy nie wspomnieć o Janie Dunsie Szkocie, który poszedł tłumacząc tę kwestię, zupełnie inną drogą[470]. Odnosimy się do niego, albowiem często jest on przeciwstawiany Tomaszowi, który, jak wykazaliśmy, niezbyt jasno uzasadnił swoje rozumienie (bez)grzeszności Maryi. Doktor Subtelny rozwinął myśl, która polegała nie na braku odkupienia, ale przeciwnie, na odkupieniu podniesionym na najwyższy poziom, gdyż jest odkupieniem „zachowawczym"[471]. Maryja została odkupiona inaczej niż wszyscy ludzie, w sposób wznioślejszy (*sublimiore modo redempta*). Jezus jako Perfectissimus Mediator dokonał najdoskonalszego aktu pośrednictwa w stosunku do swojej Matki, ponieważ Syn Boży nie byłby Najdoskonalszym Pośrednikiem, jeśli nie zachowałby, czy nie ustrzegłby swojej Matki od grzechu pierworodnego[472]. Pozostawiając wszystkie teologiczne kwestie szczegółowe związane z zagadnieniem poczęcia Matki Boga, należy powiedzieć, że zdaniem Dunsa Szkota Syn Boży odkupił wszystkich ludzi, ale w najdoskonalszy sposób uczynił to względem swojej Matki, ustrzegając Ją przed zaciągnięciem grzechu pierworodnego[473]. Duns Szkot napisał, że „więk-

ludzki jest od początku istotą ludzką, a Tomaszowa nauka może być z powodzeniem stosowana we współczesnej embriologii, zob. K. Flannery, *Applying Aristotle in contemporary Embryology*, „The Thomist" 67 (2003) 2, s. 249-278.

[470]Warty podkreślenia jest fakt, że tezę o niepokalanym poczęciu NMP Duns Szkot bronił w epoce, gdy wszystkie ówczesne wielkie autorytety naukowe odrzucały ją i kiedy z powodu takich poglądów można było zostać posądzonym o herezję. Zob. *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, red. M. S. Wszołek, t. 5, Niepokalanów 1992, s. 116.

[471]Ciekawe jest również, odmienne od Akwinaty, podejście do przekazywania grzechu pierworodnego. Doctor Subtilis zwalczał teorię fizycznego przekazywania grzechu pierworodnego, według której grzech jest przekazywany poprzez pożądliwości ciała. Grzech należy do porządku moralnego, a nie fizycznego, dlatego też tkwi on w duszy i w woli, a nie w ciele. Zob. L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988, s. 85; zob. P. L. Mathieu, *Comment Scot articule la nation d'immaculee conception*, w: *Jean Duns-Scot ou la revolution subtile*, red. Ch. Goémé, Paris 1982, s. 57-62

[472]Zob. Sz. Drzyżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, s. 82. O wyjątkowej relacji Syna do Matki w ujęciu Jana Dunsa Szkota zob. S. C. Napiórkowski, *Zjednoczenie Maryi z Chrystusem według Jana Dunsa Szkota*, „Studia Theologica Varsaviensia", 11 (1973) 1 , s. 127-140.

[473]Jan Duns Szkot napisał, że „Maryja w najwyższym stopniu potrzebowała Chrystusa

szym jest bowiem dobrodziejstwem ustrzeżenie kogoś od zła niż pozwolenie, aby popadł w grzech, żeby go potem od niego wyzwolić"[474].

Charakterystyczne jest, że kwestia poczęcia Matki Boga nie znalazła jasnej odpowiedzi w Piśmie Świętym, dlatego tak znaczące było dowodzenie filozoficzne. Należy zaznaczyć, że myśl Tomasza w tym aspekcie nie przetrwała próby czasu. Być może było to spowodowane niejasnością wykładu Akwinaty oraz różnymi interpretacjami tego zagadnienia. Dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny (*Immaculata Conceptio Beatæ Virginis Mariæ)* ukazał, że ujęcie tego problemu przez Akwinatę było nieprzekonujące.

Jeszcze jedno zagadnienie odnoszące się do Maryi i Jezusa zasługuje na analizę, ponieważ znaczące jest przebadanie relacji między Jezusem a Jego Matką oraz zasad z niej wynikających. Ukazaliśmy, że Maryja jest najdoskonalszym stworzeniem Bożym, które właśnie poprzez swoją relację do Słowa Wcielonego zostało wyniesione w godności. Dziewictwo Maryi jest podyktowane misją Jezusa oraz faktem, że Bóg, który przyszedł odnowić relację stworzenia do Boga, nie mógł naruszyć własnej Matki. Jezus na wieki pozostanie Synem Maryi, a Maryja na zawsze pozostanie Matką Jezusa. Jak zostało już wykazane,

odkupiciela. Pozostawiona bowiem sobie zaciągnęłaby grzech pierworodny z racji powszechnego sposobu pochodzenia, jeśliby nie została uprzedzona łaską pośrednika, a jak inni potrzebowali Chrystusa, by dzięki Jego zasłudze uzyskać odpuszczenie grzechu, który już zaciągnęli, tak ona bardziej potrzebowała pośrednika uprzedzającego grzech, by go nigdy nie musiała zaciągnąć i by go nie zaciągnęła". W związku z tym, Jezus zachował Maryję właśnie dlatego, że jest najdoskonalszym Odkupicielem, jest rzeczą doskonalszą zachować kogoś od choroby, aniżeli wyzwolić go z choroby, w którą wpadł". Jan Duns Szkot, *„Opus Oxoniense", czyli „Ordinatio" [Ordinatio III ,* dist. 3, q. 1 (C. Balic, Joannes *Duns Scotus Doctor Immamlatae Conceptionis* (Romae, 1954, s. 3-21)], w: *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, s. 124; zob. B. Ferdek, *Próby reinterpretacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 3 (2004) 1, s. 63; zob. J.M. Lipniak, *Ekumeniczny aspekt usprawiedliwienia Maryi i jej „zasług"*, „Studia Oecumenica" 14 (2014), s. 170-171; zob. http://www.profesor.pl/publikacja,23964,Historyczne-teologiczne-i-duchowe-znaczenie-dogmatu-o-Niepokalanym-Poczeciu-Najswietszej-Maryi-Panny, ds. z dnia 07.10.2015.

[474] J. Duns Szkot, *Opus Oxoniense,* 3 d. 3, q. 1, n. 4, cyt. za: L. Veuthey, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna,* tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988, s. 87.

stworzenie jest do Boga w relacji realnej, Bóg zaś do stworzenia tylko w relacji myślnej. Analizując relację Jezusa do Maryi jesteśmy zmuszeni uznać, że jedność osoby w Jezusie niejako wymusza jedno synostwo, które jest zapodmiotowane w Osobie Boskiej. Relacja Syna do Matki jest czasowa i realnie nie dodaje niczego do Osoby Boskiej. Gdyby Jezusa i Maryję cechowała relacja realna, z konieczności relacja ta musiałaby zostać wprowadzona w Trójcę, co by spowodowało nierówność w Bogu. Widzimy więc, że relacja między Jezusem i Maryją jest relacją myślną[475].

2.2.6. Przyczyna sprawcza poczęcia *Verbum Incarnatum*

Omówiwszy kwestie zawiązane z Matką Boga, przejdziemy do kwestii czynnika aktualizującego poczęcie Jezusa[476]. Ze sposobem poczęcia Jezusa łączy się przyczyna oraz cel wcielenia. Odnosząc się do przyczyny wcielenia, rozpatrujemy ją pod kątem przyjętej natury, co ułatwia zrozumienie faktu, że Syn Boży przyjął ludzką naturę do jedności w osobie, nie na skutek jej zasług, lecz wyłącznie z łaski, którą przypisujemy Duchowi Świętemu[477]. Przemawia za tym jednocześnie cel wcielenia, było bowiem niezaprzeczalne, aby poczęty człowiek był człowiekiem świętym i aby był Synem Bożym, a za sprawcę obu tych rzeczy uważamy Ducha Świętego[478]. Poczęcie dokonało się wprawdzie jako dzieło wspólne całej Trójcy, ale, uwzględniając różne jego aspekty, przypisujemy je poszczególnym osobom. Tomasz był zdania, że Ojcu przypisuje się ojcowski autorytet w stosunku do Osoby Syna, który przez tego rodzaju poczęcie przybrał ludzką naturę. Synowi przypisujemy samo przyjęcie ciała, a Duchowi Świętemu ukształtowanie ciała, które Syn przyjął[479].

[475] S. C. Napiórkowski, *Maryja w misterium wcielenia: perspektywa katolicka*, „Collectanea Theologica" 65 (1995) 3, s. 10-11.
[476] *Summa theologiae*, III, q. 32.
[477] *Summa theologiae*, III, q. 32, a. 1, co.
[478] Tamże.
[479] Tamże, III, q. 32, a. 1, ad 1. Zob. tamże, III, q. 32, a. 1, ad 2.

Akwinata wprost łączy działanie Ducha Świętego z narodzeniem Jezusa, pisząc, że skoro ukształtowanie ciała Jezusa miało się dokonać przez działanie Ducha Świętego, to tę kobietę, z której Jezus wziął ciało, dary duchowe powinny napełniać w najwyższym stopniu. Napełnienie to miało dotyczyć zarówno jej duszy, jak i ciała, ponieważ zarówno dusza powinna być nieskażona grzechem, jak i ciało, które powinno pozostać w czystości[480]. Widzimy więc spójność, jaka zachodzi między przyczyną sprawczą poczęcia a nieskazitelnością Matki Jezusa.

Rozpatrując zagadnienie poczęcia z Ducha Świętego, musimy zmierzyć się z zarzutami, które dotyczą ciała Jezusa. Duch Święty nie uformował ciała *Verbum Incarnatum* ze swojej substancji, dlatego też wydaje się, że nie powinno się mówić o poczęciu Jezusa z Ducha Świętego[481]. Duch Święty nie spełniał funkcji nasienia (które, jak wiemy, jest czynnikiem aktualizującym, dającym początek nowemu życiu), dlatego też to nie On był sprawcą poczęcia Syna Bożego[482]. Kolejna problematyczna kwestia zasadza się na stwierdzeniu, że jedność może powstać z dwóch składników tylko dzięki ich syntezie[483], a skoro materia Syna pochodziła od Jego matki, trudne do wyjaśnienia jest, że nastąpiła synteza Matki Boga z Duchem Świętym. Niemniej jednak należy odnieść się do działania sprawczego Ducha Świętego w stosunku do przyjętego ciała i współistotności Jego z osobą przyjmującą ciało[484]. Odpowiadając na pierwszy zarzut, możemy stwierdzić, że błędne jest powiedzenie, że ciało Jezusa poczęło się z Ducha Świętego, nie będąc z Nim współistotne. W ujęciu Akwinaty poczęcie nie było powstaniem z substancji, ale mocą substancji. Tomasz podkreśla, że powinniśmy raczej mówić, iż poczęcie ciała nastąpiło przez Ducha,

[480] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 221. O relacji Maryi z Duchem Świętym zob. W. Siwak, *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001, s. 156-181.

[481] *Summa theologiae*, III, q. 32, a. 2, arg. 1.

[482] Tamże, III, q. 32, a. 2, arg. 2.

[483] Tamże, III, q. 32, a. 2, arg. 3: „Nihil unum de duobus formatur nisi aliquo modo commixtis".

[484] Tamże, III, q. 32, a. 2, co.

a nie z Ducha[485]. Odnosząc się do zarzutu co do porównania działania Ducha Świętego do roli sprawczej nasienia, Akwinata tłumaczy, że „Duch Święty poprzedził mającego wejść do Dziewicy Jednorodzonego Boga, aby Jezus poprzedzony przez Ducha Świętego narodził się cieleśnie w świętości przy udziale Bóstwa wprowadzonego zamiast nasienia"[486].

Rozpatrując kolejną wątpliwość co do możliwości narodzenia się z Maryi i Ducha Świętego, Tomasz stwierdza, że są to dwa nieprzystające do siebie działania, albowiem rola Maryi ograniczała się do przyjęcia materii cielesnej, Duch Święty zaś był sprawcą poczęcia, zasadą czynną, dlatego też nie możemy stosować terminu „synteza"[487]. Matka Boga przy poczęciu Jezusowego ciała nie współdziałała czynnie[488], jej rola polegała na biernym przyjęciu Słowa Bożego[489]. Akwinata, argumentując to twierdzenie odwołuje się do Arystotelesa. Cytując *Fizykę*, pisze, że „w [ciałach] ciężkich i lekkich [przyczyną] ruchu naturalnego jest zasada bierna, a nie czynna"[490]. I nie jest również możliwe, aby materia przyczyniła się do tworzenia swojej formy, bo nie istnieje jako akt[491]. Wiemy, że zasadą ruchu jest możność, czyli zasada bierna. Widzimy więc, że argumentacja Tomasza bazuje na Arystotelesowskim dowodzeniu, które możemy również odnieść do istot obdarzonych duszą. Tomasz stwierdza, że Maryja była bierna, co ograniczało się do przygotowania materii potrzebnej do poczęcia[492].

[485]Tamże, III, q. 32, a. 2, ad 1: „(...) corpus Christi, quia non est consubstantiale spiritui sancto, non proprie potest dici de spiritu sancto conceptum, sed magis ex spiritu sancto".

[486]Tamże, III, q. 32, a. 2, ad 2; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, *Bóg–Człowiek Syn Maryi* (3, qu. 16–37), tłum. S. Piotrowicz Londyn 1964, s. 235.

[487]Tamże, III, q. 32, a. 2, ad 3; tamże, III, q. 32, a. 3, ad 1.

[488]Pierwiastek czynny w procesie rodzenia Akwinata określa „przyczyną nasienną" nasiennym (*ratio seminalis*) Zob. tamże, III, q. 32, a. 4, s. c.

[489]Tamże, III, q. 32, a. 4, s. c; ad 1.

[490]Tamże, III, q. 32, a. 4, co (tłum. M. Zembrzuski); Arystoteles, *Fizyka* VIII, 4 (255 a), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 176.

[491]*Summa theologiae*, III, q. 32, a. 4, co.

[492]Tamże, III, q. 32, a. 4, co: „Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi beata virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit. Operata tamen est ante conceptionem aliquid active, praeparando materiam ut esset apta conceptui".

W odniesieniu do rodzenia Akwinata rolę kobiety postrzegał zupełnie inaczej niż rolę mężczyzny, ponieważ to on decyduje o formie[493].

Należy również zauważyć, że w zrodzeniu Jezusa kresem było zjednoczenie z Osobą Boską, a nie utworzenie nowej osoby czy hipostazy ludzkiej[494]. Wobec tego, w tym zrodzeniu zasadą czynną nie mogło być nasienie męskie, lecz sama moc Boża. Podobnie jak w naturalnym, ludzkim zrodzeniu nasienie przyciąga do swego istnienia materię daną przez matkę, tak w zrodzeniu Jezusa taką samą materię przyjęło do jedności ze sobą Słowo Boże[495]. Jednocześnie musimy pamiętać, że Ducha Świętego nie możemy, w ujęciu Tomasza, nazywać Ojcem, albowiem poczęcie to nie było przekazaniem podobieństwa gatunkowego. Słowo Boże jest synem wyłącznie ze względu na odwieczne rodzenie, dzięki któremu jest On synem samego tylko ojca[496]. Co więcej, Duch Święty również nie utworzył natury ludzkiej w Jezusie ze swej substancji, ponieważ tylko Jego moc przyczyniła się do jej utworzenia. Nie można więc powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Jezusa w Jego ludzkim zrodzeniu[497].

Możemy się zastanowić, czy rozumienie Tomasza jest wystarczające i w sposób całościowy opisuje postawiony problem. Akwinata z pewnością stara się podać filozoficzną interpretację roli Ducha Świętego w poczęciu Syna Bożego, ukazując, że nie możemy stawiać na równi roli nasienia, które ma wymiar materialny, i roli Trzeciej Osoby Boskiej.

[493] Tamże, III, q. 32, a. 4, ad 2. Ciekawe jest spojrzenie Jana Dunsa Szkota, który jako pierwszy skrytykował pogląd, mówiący, że rola kobiety w poczęciu ma charakter wyłącznie bierny. Szkot twierdził, że kobieta nie tylko dostarcza materii, lecz również wraz z mężczyzną bierze czynny udział w poczęciu dziecka. Również i Maryja czynnie współpracowała w utworzeniu człowieczeństwa swego Syna, pełniąc funkcję zarówno przyczyny materialnej, jak i sprawczej. Zob. *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, red. M.S. Wszołek, s. 117.

[494] *Contra errores Graecorum* I, 19.

[495] *Summa contra Gentiles*, IV, 45; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 218.

[496] *Summa theologiae*, III, q. 32, a. 3, co.

[497] *Summa contra Gentiles*, IV, 47; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 223.

2.2.7. Sposób poczęcia *Verbum Incarnatum*

Omówiwszy czynnik aktualizujący poczęcie Jezusa, przeanalizujemy również etapy rozwoju Jezusa jako dziecka, aby zobaczyć, czy się rozwijał , jak inne dzieci, czy w Jego rozwoju występowały jakieś elementy nadprzyrodzone[498].

W myśli Tomasza w poczęciu *Verbum Incarnatum* wyróżniamy trzy momenty: ruch krwi do miejsca rodzenia, ukształtowanie się ciała z tej materii oraz osiągnięcie pełnego wzrostu[499]. Ruch krwi oraz osiągnięcie pełnego wzrostu nie mogły dokonać się w jednej chwili, gdyż byłoby to sprzeczne z istotą ruchu ciał w przestrzeni, ponieważ ich cząstki osiągają dany punkt w pewnej kolejności czasowej. Wzrastanie również nie dokonuje się w jednym momencie, ponieważ jest ono przejawem sił żywotnych, które mogą działać tylko w określonym czasie[500]. Jednakże samo ukształtowanie się ciała, na którym polega istota poczęcia, dokonało się w jednej chwili. Było to możliwe ze względu na nieskończenie wielką moc przyczyny sprawczej, która uformowała ciało Jezusa, ponieważ im większą moc ma przyczyna sprawcza, tym szybciej może nadać formę materii. Tomasz był zdania, że sprawca o mocy nieskończonej może w jednej chwili ukształtować materię do przyjęcia odpowiedniej formy[501].

Przyjęcie ciała przez Słowo Boże dokonało się za pośrednictwem duszy, co prowadzi do stwierdzenia, że połączenie się ciała Syna z formą, czyli duszą rozumną, dokonało się w pierwszej chwili Jego poczęcia[502].

Analizując to zagadnienie, dostrzegamy wpływ Arystotelesa, który opisywał kolejność etapów przy rodzeniu ludzi[503]. Stagiryta uważał, że

[498] *Summa theologiae*, III, q. 33.
[499] Tamże, III, q. 33, a. 1, co.
[500] Tamże.
[501] Tamże.
[502] Tamże, III, q. 33, a. 2, co.
[503] Tomasz był zwolennikiem tej teorii nie tylko dlatego, że pochodziła od Arystotelesa, ale dlatego, że odpowiadała temu, co można było zaobserwować w przyrodzie, on zaś uważał, że solidna filozofia musi opierać się na empirii. Starożytność i średniowiecze nie wiedziały nic o jajeczkowaniu, a samo istnienie jajeczka odkryto dopiero w 1827 r. W punktu widzenia Akwinaty do poczęcia dochodziło w wyniku

przy powstawaniu człowieka wyróżniamy etap wcześniejszy i późniejszy – najpierw bowiem jest coś żywego, później zwierzę, następnie zaś człowiek. Z tej argumentacji wynikałoby, że połączenie się duszy z ciałem Jezusa nie mogło się dokonać w pierwszej chwili Jego poczęcia. Niemniej jednak możliwe jest wytłumaczenie, że kolejność etapów przy narodzeniu tłumaczy się faktem, że do przyjęcia duszy ciało przygotowuje się stopniowo poprzez stopniowy rozwój. Najpierw zachodzi połączenie z duszą niedoskonałą, później, kiedy jest ono w pełni przygotowane, otrzymuje duszę doskonałą. Ciało Jezusa w skutek nieskończonej mocy czynnika sprawczego w jednej chwili stało się gotowe do połączenia z duszą, dlatego też nie zachodziły wyżej wymienione etapy[504]. Jednak pogląd reprezentowany przez średniowiecznego myśliciela stanowi pewną trudność. Jeśli Słowo Wcielone ma być nazwane „człowiekiem", dlaczego ma się różnić od innych ludzi pod względem animacji jego ludzkiego ciała[505]? Akwinata stara się wyjaśnić tę trudność, pisząc, że należy odróżnić wzrastanie od ukształtowania się ciała. Wzrastanie dokonuje się dzięki zdolności tego, kto rośnie; natomiast ukształtowanie się ciała dokonuje się przez moc rozrodczą nie tego, kto się rodzi, lecz jego ojca i realizuje się poprzez nasienie. Ciało Jezusa nie zostało, jak już wykazaliśmy, ukształtowane z nasienia mężczyzny, lecz przez działanie przyczyny sprawczej, dlatego też ukształtowanie Jego ciała musiało być godne. Wzrastanie zaś ciała Jezusa dokonywało się odpowiednio do zdolności rośnięcia cechującej duszę Jezusa, nie różniącą się od naszych dusz. Wynika z te-

aktywacji nasienia przez specjalne wydzielanie krwi w łonie. Zob. *Summa theologiae*, III, q. 31, a. 5. Dla Arystotelesa, jak również dla Tomasza, „dusza to pierwszy akt ciała naturalnego". Zob. Arystoteles, *O duszy* II, 1, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 2003, s. 71. Dopiero gdy ciało embrionu wyposażone zostało w rozpoznawalne ludzkie narządy i członki, uznawano je za żyjące ludzkim życiem; gdy zatem zostało już całkowicie ukształtowane, było ożywione duszą rozumną. J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, tłum. A. Dzisiewska, Warszawa 2011, s. 39.

[504] Tamże, III, q. 33, a. 2, ad 3.

[505] Zob. M. A. Taylor, *Human Generation in the Thought of Thomas Aquinas: A Case Study on the Role of Biological Fact in Theological Science*, Washington 1982.

go, że Jezus rósł jak inni ludzie – i w ten sposób ujawniła się rzeczywistość jego natury ludzkiej[506].

Analizując słowa Akwinaty, dostrzegamy, że on sam starał się rozwiązać tę trudność, stwierdzając, że różnica między nami a Jezusem dotyczy czasu, a nie natury. W przypadku *Verbum Incarnatum* ożywienie dokonało się jak u innych ludzi. Różnica zaś dotyczyła czasu tego uformowania – ciało Jezusa było doskonale uformowane wcześniej niż u innych ludzi[507].

Należy również podkreślić, że poczęcie Słowa Bożego dokonało się przez poczęcie ciała, a poczęcie Jego ciała dzięki wcieleniu[508]. Gdybyśmy sprzeciwili się temu stwierdzeniu, musielibyśmy uznać, że przed przybraniem człowieczeństwa przez Słowo, istniało samoistne człowieczeństwo, które miałoby inny, pierwszy podmiot czynności. Co więcej, prowadziłoby to do stwierdzenia, że przyjęcie przez Słowo ludzkiej natury byłoby uwarunkowane przez zniszczenie lub okaleczenie istniejącej hipostazy tej natury[509]. Wynika z tego, że w już pierwszej chwili poczęcia Słowo zjednoczyło się z naturą ludzką. Gdyby natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, została poczęta w jakimkolwiek stanie przed przyjęciem przez Słowo, to nie można by poczęcia przypisać Słowu Bożemu i na tej podstawie powiedzieć, że poczęło się na sposób ludzki[510]. W świetle tych wniosków powtórzmy, że poczęcie się ciała Jezusa, jak i jego ukształtowanie i połączenie z duszą dokonało się w jednym momencie[511].

Problematyczna może wydać się kwestia naturalności poczęcia Jezusa. Skoro, dzięki zrodzeniu *Verbum* jest prawdziwym Synem Człowieczym, Jego poczęcie powinno być czymś naturalnym[512]. Również pierwiastek bierny dostarczony przez Maryję w poczęciu był przyrodzony, co stanowi potwierdzenie tej tezy[513]. Niemniej jednak Akwina-

[506] *Summa theologiae*, III, q. 33, a. 1, ad 4.
[507] J. Saward, *Odkupiciel w łonie Matki*, s. 40.
[508] *Summa theologiae*, III, q. 33, a. 3, ad 1.
[509] Tamże, III, q. 33, a. 3, co.
[510] *Summa contra Gentiles*, IV, 43.
[511] Tamże, III, q. 33, a. 3, ad 2.
[512] Tamże, III, q. 33, a. 4, arg. 1.
[513] Tamże, III, q. 33, a. 4, arg. 3.

ta stanowczo sprzeciwia się takiej interpretacji. Daje on do zrozumienia, że z uwagi na materię dostarczoną przez Matkę należy uznać, że poczęcie było przyrodzone, jednakże musimy również wziąć pod uwagę moc aktualizującą, która nie przynależy, jak wiemy, do świata materialnego[514]. Za tą argumentacją przemawia również fakt, iż przy ocenie każdej rzeczy decyduje forma, a nie materia, oraz element czynny, a nie bierny, co prowadzi do stwierdzenia, że pomimo obecności czynnika przyrodzonego poczęcie Jezusa było nadprzyrodzone[515].

2.3. Doskonałość *Verbum Incarnatum*

Ukazawszy sposób zjednoczenia oraz okoliczności inkarnacji przejdziemy do przeanalizowania doskonałości (*perfectio*) *Verbum*, co uczynimy omawiając Słowo w łonie Matki Jezusa, przedstawiając Jego narodzenie oraz dwa synostwa. Omówimy również odpowiedniość miejsca i czasu narodzin Słowa, ukazując rację ukazania się Jezusa światu.

Nasze analizy pozwolą nam na szczegółowe ukazanie Tomaszowej koncepcji doskonałości, która musi się zmierzyć z bytem, który był zarówno Bogiem, jak i człowiekiem. Może to być o tyle kłopotliwe, że cechy, odnoszące się do Boga, oraz te, definiujące człowieka, nie zawsze do siebie przystają, a często wprost się wykluczają. Jako przykład możemy podać doskonałość Boga i ułomność człowieka, prostotę Boga i złożenie człowieka czy wieczność Boga i narodzenie człowieka.

Akwinata zauważa, że doskonałym nazywa się coś w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistnione, ponieważ doskonałe jest to, czemu nie brakuje niczego zgodnie z rodzajem jego doskonałości[516]. Doskonałe jest również to, co osiągnęło swój cel (kres)[517]. Dla Akwinaty rozumienie doskonałości wiąże się z jego rozumieniem bytu, albowiem „ist-

[514] Tamże, III, q. 33, a. 4, co.
[515] Tamże.
[516] Tamże, I, q. 4, a 1, co.
[517] Tamże, II-II, q. 184, a. 1 co.

nienie jest tym, co jest najdoskonalsze"[518]. Tomasz rozróżnia trzy rodzaje doskonałości. Pierwsza doskonałość jest substancjalna, związana z istnieniem, druga jest akcydentalna, związana z formą przypadłościową bytu, trzecia zaś, to doskonałość działania, związana z celem[519]. Jednocześnie musimy zauważyć, że doskonałości te nie są od siebie niezależne, np. doskonałość substancjalna jest przyczyną doskonałości związanej z działaniem[520].

Odnosząc ten termin do Boga, musimy przyznać Mu najwyższą doskonałość, albowiem bytowi temu niczego nie brakuje, co więcej, jest On aktem[521]. Doskonałość Boga pozostaje więc w zgodzie z Jego nieskończonym sposobem bycia. Wszelka doskonałość, która tylko w ograniczony sposób należy do skończonych bytów, jest atrybutem Boga[522]. W dalszej części rozprawy zastanowimy się, czy Słowo Wcielone miało bezwzględną pełnię doskonałości, a jeśli tak – to na czym ona polegała. Odnosząc te rozważania do *Verbum Incarnatum*, musimy uwzględnić Jego boską oraz ludzką naturę oraz skutki wynikające z tego połączenia.

Jak już wykazaliśmy, Słowo Boże przyjęło ciało za pośrednictwem duszy rozumnej, ponieważ tylko z racji rozumnej duszy ciało ludzkie, bardziej niż inne ciała, nadawało się do przyjęcia przez Boga. Wynika z tego, że natura ludzka przyjęta przez Słowo podczas poczęcia była doskonała zarówno co do ciała, jak i do duszy[523]. Skutek tego jest taki, że Jezus był od samego początku pod każdym względem doskonały – zarówno gdy analizujemy Jego naturę ludzką, jak i naturę boską[524].

[518]Tamże, I, q. 4, a. 1, ad 3: „(...) esse est perfectissimum omnium".

[519]A. Robaczewski, *Doskonałość*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 669.

[520]*Summa theologiae*, I, q. 73, a. 1, co.

[521]Zob. M. Pepliński, *Czy Bóg jest w mocy działać moralnie źle?*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 261-284.

[522]M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016, s. 169; zob. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, s. 57-58, 60.

[523]*Summa theologiae*, III, q. 34, a. 1, co. Zob. *Summa contra Gentiles*, IV, 44; zob. M. Gorman, *Incarnation*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, s. 430.

[524]T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu*

Należy podkreślić, że w odniesieniu do Boga możemy stwierdzić, że stał się On świętym (*sanctus*) człowiekiem. Słowo „stać się" nie musi oznaczać osiągnięcia przeciwieństwa tego, czym się było wcześniej – wtedy takie określenie nie odnosiłoby się do Syna Bożego, ponieważ On nie stał się świętym z grzesznika (albowiem nigdy grzesznikiem nie był)[525]. Jezus przed poczęciem nie był świętym człowiekiem, ponieważ nie będąc człowiekiem, nie mógł odznaczać się świętością ludzką, jednak stawszy się człowiekiem, od razu został człowiekiem świętym[526].

Widzimy więc, że, Jezus, w ujęciu Akwinaty, miał bezwzględną pełnię doskonałości, albowiem w Jego duszy panowała najdoskonalsza harmonia, a wszystkie zdolności były u szczytu doskonałości[527]. Jest to o tyle znaczące, że ponownie wskazuje nam na jedność oraz tożsamość Syna z Ojcem. Syn, będąc Bogiem, po wcieleniu stał się człowiekiem uświęconym[528].

2.3.1. Słowo w łonie kobiety

Akwinata rozważał zdolność Jezusa przebywającego w łonie matki do podejmowania wolnych decyzji. Zdaniem Arystotelesa wolny wybór jest możliwy dopiero po namyśle, co prowadziłoby do stwierdzenia, że niemożliwe jest, aby dziecko już w pierwszej chwili swojego poczęcia było zdolne do takiego działania[529]. Co więcej, wolność decyzji opiera się na woli oraz na rozumie, a jak wiemy, akt intelektu zakłada uprzednie poznanie zmysłowe, które trudno odnieść do dziecka w ło-

integralnym, s. 337.

[525] *Summa theologiae*, III, q. 34, a. 1, ad 2.

[526] Tamże.

[527] Zob. A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 160-164.

[528] Bartnik podkreśla, że człowieczeństwo Jezusa jest pełne nie tylko pod względem psychologicznym, ale również duchowym, etycznym i osobowym, ponieważ osobę może aktualizować jedynie subsystencja boska czy boskie istnienie Syna Bożego. Zob. Cz. Bartnik, *Bóg człowiekiem*, „Collectanea Theologica" 58 (1988) 4, s. 11.

[529] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* IV, 7 (112 a), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 127; *Summa theologiae*, III, q. 34, a. 2, arg. 2.

nie matki, ponieważ nie posiadając jeszcze rozwiniętych narządów zmysłowych, nie jest ono zdolne do poznania zmysłowego[530]. W odniesieniu do tej kwestii Akwinata stwierdził, powołując się na Augustyna, że skoro człowiek (*perfectus homo*) może podejmować wolne decyzje, to Jezus już w pierwszej chwili poczęcia również mógł to czynić[531]. Jak już wykazaliśmy, Jezus nie zdobywał swojej doskonałości duchowej stopniowo, lecz miał ją od początku (*a principio habuit*). Możemy raz jeszcze odnieść się do Arystotelesa, który stwierdził, że doskonałość duchowa nie zasadzała się na zdolności czy sprawności, ale właśnie na działaniu[532]. Jezus był w stanie wykonywać wszystkie te czynności duszy, które mogą być wykonywane w jednej chwili, ponieważ w momencie, kiedy przyczyna sprawcza osiąga pełnię bytu, zaczyna działać. Aby rozjaśnić ten wywód, możemy podać przykład ognia, który już z chwilą powstania zaczyna dawać światło i ciepło. Takim samym typem działania jest podjęcie wolnej decyzji[533]. Jezus nie potrzebował namysłu nad podejmowaną decyzją, albowiem rozważanie jest potrzebne tym, którzy mają wątpliwość, a Słowo, mając pełnię prawdy, miało pewność w odniesieniu do wszystkich rzeczy, co umożliwiało Mu dokonywanie wyborów w jednej chwili[534]. Ponadto Akwinata stwierdza, że Jezus miał wiedzę wlaną (*scientia indita vel infusa*), która jest wiedzą, pojawiającą się w intelekcie bez doświadczenia, wysiłku ani pracy, będąc udzielaną niezależnie od jej stosunku do wyobrażeń, ponieważ jest ona różna od sprawności nabytej[535]. Wiedza wlana sprawiała, że Jezus miał świadomość swojego bóstwa, wspólnej natury z Ojcem oraz swojego wcielenia[536], a także, że mógł On dokonywać czynności woli i umysłu bez udziału zmysłów[537]. Pierwsze poruszenie

[530] Tamże, III, q. 34, a. 2, arg. 3.
[531] Tamże, III, q. 34, a. 2, s. c.
[532] Arystoteles, *De anima* II, 2, (412 a 22; 413 a 7); *Summa theologiae*, III, q. 34, a. 2, co.
[533] Tamże, III, q. 34, a. 2, ad 1.
[534] Tamże, III, q. 34, a. 2, ad 2.
[535] Tamże, III, q. 9, a. 4, ad 3.
[536] Tamże, III, q. 7, a. 3, co; J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Zieliński, Warszawa–Ząbki 2001, s. 98; zob. A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 217.
[537] *Summa theologiae*, III, q. 34, a. 2, ad 3.

wolnej woli dokonało się już w pierwszej chwili Jego poczęcia[538]. Jednocześnie w chwili poczęcia Jezus miał wizję uszczęśliwiającą, ponieważ, jak uważał Tomasz, nie byłoby stosowne, żeby Jezus odczuwał pewien brak poprzez przyjęcie łaski habitualnej, która jest trwałym uzdolnieniem człowieka do świętości, ale niezaktualizowanej[539]. Akwinata podkreśla, że Syn Boży miał łaskę przewyższającą, tę, która jest udziałem świętych[540], gdyż Jezus od początku miał aktualną wizję oglądania Boga w Jego istocie[541].

Verbum Incarnatum nie przestało być Bogiem, więc odpowiednie wydają się słowa, że jeśli istnieje coś, co ma całą moc istnienia, to nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwa jakiejkolwiek rzeczy. A rzeczy, która jest własnym istnieniem, przysługuje istnienie w całej jego potędze (*habet esse secundum totam virtutem ipsius esse*)[542]. Tomasz przywołuje słowa Pseudo-Dionizego Areopagity, który twierdził, że Bóg nie istnieje w jakiś jeden ograniczony sposób, lecz w sposób bezwzględny i nieograniczony przyjął i uprzednio objął w sobie całe istnienie[543].

Na podstawie tych wyjaśnień możemy powtórzyć, że w ujęciu Akwinaty Jezus już w momencie poczęcia, przebywając w łonie Matki, miał pełną doskonałość, która polegała na posługiwaniu się wolną wolą, jak i pełne posiadanie wizji uszczęśliwiającej.

Ta analiza ukazuje komplementarność myśli Tomasza, który stwierdziwszy, że Syn jest współistotny Ojcu, a Słowo współistotne intelektowi, konsekwentnie ukazuje, że Syn, który jest Bogiem, musi mieć cechy wynikające z Jego istoty. Wcielony Syn nadal pozostaje Bogiem i, mimo bycia człowiekiem, nie może być pozbawiony tego, co boskie.

[538]Tamże, III, q. 34, a. 3, co.

[539]Zob. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, s. 60-61.

[540]Zob. J. Prades, *Los textos sobre la ingabitanión de la Trinidad en la „Summa Theologiae" de Tomás de Aquino*, „Revista Española de Teologia" 53 (1993) 1, s. 5-41.

[541]*Summa theologiae*, III, q. 34, a. 4, co.

[542]*Summa contra Gentiles*, I, 28.

[543]Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* V, 4: „Deus non quodam modo

2.3.2. Dwa synostwa

Omówiwszy temat Słowa, przejdziemy do synostwa Jezusa i rozważenia, czy przysługuje mu synostwo dwojakie, które możemy odnieść ze względu na narodziny przedwieczne oraz na narodziny w czasie[544]. Początkowo możemy skłaniać się do uznania twierdzenia, które mówi, że ze względu na przyczynę synostwa, czyli na narodzenie, Jezusowi przysługują dwa synostwa[545]. Jednakże należy pamiętać, że o relacjach nie decyduje przedmiot, lecz podstawa relacji, czyli podmiot[546]. Gdyby decydował przedmiot, to każdemu człowiekowi przysługiwałoby synostwo odnoszące się do matki oraz to odnoszące się do ojca, a jak wiemy z powodu jedności przyczyny mamy jedno i to samo synostwo, które pochodzi od obojga rodziców[547]. Niemniej jednak należy zaznaczyć, że narodzenie przedwieczne nie jest narodzeniem w czasie, a nie mogąc utożsamić tych dwóch narodzin można by stwierdzić, że Jezusa charakteryzuje dwojakie synostwo. Jednakże musimy zauważyć, że w ujęciu Tomasza, ten tok myślenia nie jest prawidłowy, albowiem podmiotem synostwa nie jest natura, ale osoba, a jak już wykazaliśmy w Jezusie mamy jedną osobę, której przysługuje tylko jedno synostwo – to, które charakteryzuje wieczną Osobę[548]. Wszelki stosunek, który odnosimy do Boga na podstawie pojęcia wziętego z życia doczesnego, nie zakłada w samym Bogu jakiegoś stosunku rzeczywistego, a tylko myślny[549]. Osoba wieczna nie może stać się podmiotem doczesnej relacji, opierając się na naturze ludzkiej, nie może być podmiotem doczesnego synostwa. Tak samo natura ludzka w Jezusie nie może być podmiotem synostwa, ponieważ stosunek synostwa jest bezpośrednio

est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit".

[544]Zob. S. C. Napiórkowski, *Maryja w misterium wcielenia: perspektywa katolicka*, „Collectanea Theologica" 65 (1995) 3, s. 9.

[545]*Summa theologiae*, III, q. 35, a. 5, co. Zob. J. Leczkowski, *Mariologia św. Tomasza z Akwinu*, s. 226.

[546]*Summa theologiae*, III, q. 35, a. 5, co.

[547]Tamże.

[548]Tamże.

[549]Tamże.

związany z osobą[550]. Z tej argumentacji należy wywnioskować, że z uwagi na istotne racje synostwa trzeba uznać w Jezusie, ze względu na dwojakie narodzenie, istnienie dwojakiego synostwa, a z uwagi zaś na podmiot synostwa, którym może być tylko Osoba wieczna, przysługuje Mu tylko jedno, wieczne synostwo[551].

Podsumowując, należy stwierdzić, że w ujęciu Tomasza w Jezusie jest jedno synostwo realne – to, które łączy go z Ojcem Przedwiecznym, drugi zaś aspekt synostwa to aspekt doczesny, który łączy go z Matką[552].

2.3.3. Narodzenie Słowa

Na początku należy rozważyć, czy narodzenie *Verbum Incarnatum* należy odnieść do osoby czy natury. Najpoważniejszym zarzutem wydaje się stwierdzenie, że narodzenie Jezusa nie zapoczątkowało istnienia Jego osoby, z czego wynika, że odnosi się ono do ludzkiej natury[553]. Celem powstawania jest istnienie, a mówiąc o narodzeniu, mamy na myśli podmiot lub końcowy rezultat. Za podmiot narodzenia uważamy tego, który się rodzi, czyli osobę czy hipostazę, a nie naturę[554]. „Bytem samoistnym jest osoba lub hipostaza, natura zaś to forma, w której realizuje się samoistne bytowanie jakiejś rzeczy"[555]. Z tej argumentacji należy wywnioskować, że narodzenie przypisujemy osobie, natura zaś, stanowiąc kres narodzenia, jest formą. Akwinata przywołuje słowa Arystotelesa, który narodzenie określił jako „drogę ku

[550]Tamże, III, q. 35, a. 5, arg 1.

[551]Tamże, III, q. 35, a. 5, co.

[552]Do takiego wniosku Akwinata dochodzi poprzez powołanie się na *Metafizykę* Arystotelesa, który napisał, że jedność i byt się wzajemnie pokrywają oraz że jednym członem relacji jest byt, drugim zaś nie musi być byt, ale pojęcie, co prowadzi nas do stwierdzenia, że jakiejś relacji ze strony jednego z członów odpowiada kilka relacji ze strony drugiego. Zob. tamże, III, q. 35, a. 5, arg 3; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 212.

[553]*Summa theologiae*, III, q. 35, a. 1, arg. 3.

[554]Tamże, III, q. 35, a. 1, co.

[555]Tamże; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, *Bóg–Człowiek Syn Maryi* (3, qu. 16–37), s. 262.

naturze", ponieważ ta, dążąc do zrealizowania formy, jest naturą gatunku[556]. Widzimy więc, że narodzenie nie zapoczątkowuje istnienia natury, lecz istnienie osoby w danej naturze[557].

Jako że ustaliliśmy, że narodzenie Jezusa odnosiło się do osoby, a nie natury, możemy zastanowić się, czy Jezusowi możemy przypisywać narodzenie doczesne. Możemy mieć wątpliwości, dlaczego Tomasz zagadnienie o narodzeniu doczesnym umieszcza po tym poruszającym narodzenie natury oraz osoby. Wydawałoby się, że kolejność ta powinna być odwrotna. Na początku powinniśmy rozważyć, czy Jezusowi przystoi narodzenie doczesne, a później do czego narodzenie to się odnosi. Jednakże Tomasz nie popełnił błędu, a porządek następujących po sobie kwestii w *Summie teologii* był przemyślany i konsekwentny. Ukazanie, że narodzenie odbyło się w osobie, kieruje nas do kwestii doczesnego narodzenia osoby (a nie natury) i rozważenia, czy mamy do czynienia z dwiema osobami i czy te dwie osoby mogą się dwa razy narodzić. Początkowo to stwierdzenie może się nam wydać niedorzeczne, jednakże znaczące jest właściwe i szczegółowe ukazanie narodzenia przedwiecznego oraz czasowego.

W odniesieniu do tego problemu możemy stwierdzić, że Jezusowi należy przypisywać dwa narodzenia: jedno – przedwieczne – z Ojca, drugie zaś – czasowe – z Matki[558]. Nie możemy porównywać wieczności i czasu, dlatego też nie dochodzi do sprzeczności między tymi wymiarami trwania[559]. Doczesne narodzenie nie było początkiem istnienia Syna Bożego, ale Syna Człowieczego, a jak wiemy, przed narodzeniem w czasie Słowo nie miało ciała materialnego[560]. Ważne jest również stwierdzenie, że nielogiczne byłoby myślenie, że Syn Boży wymagał drugiego narodzenia. Zjednoczenie w bytowaniu samoistnym było potrzebne nie Jemu, ale nam[561]. Podkreślmy raz jeszcze, że osoba jest podmiotem narodzenia, a kresem, ku któremu ona zmierza, jest natura. Wynika z tego, że narodzenia przedwiecznego nie może-

[556] Tamże.
[557] Tamże, III, q. 35, a. 1, ad 3.
[558] Tamże, III, q. 35, a. 2, co.
[559] Tamże, III, q. 35, a. 2, ad 4.
[560] Tamże, III, q. 35, a. 2, ad 1.
[561] Tamże, III, q. 35, a. 2, ad 2.

my uważać jako ruch, czyli zmianę, gdyż istnieje możliwość, aby jeden podmiot podlegał wielu przemianom różniącym się między sobą w zależności od różnicy kresów[562].

Tomasz podaje w wątpliwość, czy Maryję trzeba nazywać Matką Boga. Możemy się zastanowić, dlaczego Tomasz ponownie powraca do tego zagadnienia. Wydaje się, że problem, czy Maryja była Matką Boga, został już rozstrzygnięty np. w *Summa theologiae* III, q. 28. Odpowiedzią na ten problem może być słowo *debet*, które oznacza zarówno „mieć obowiązek", jak i „musieć"[563]. Wydaje się jednak, że Akwinata nie tyle pyta, czy można używać terminu Matka Boga, ile czy jest taka konieczność[564]. Znaczące jest również, iż w *Summa theologiae* III, q. 28 Akwinata pisząc o Maryi, używa terminów *Mater Dei* oraz *Mater Christi*, w kwestii zaś 35 używa tylko wyrażenia *Mater Dei*. Możliwa wydaje się interpretacja, iż wcześniejsze zamiennie używanie „Matka Boga" oraz „Matka Jezusa" z konieczności musiało zostać usystematyzowane. Trzeba było rozstrzygnąć, czy prawidłowe jest stosowanie wyrażenia Matka Boga w odniesieniu do Drugiej Osoby Boskiej. Wydaje się również, że tak szczegółowe podjęcie tej kwestii jest zasadne dopiero po dogłębnym zanalizowaniu zagadnień dotyczących natury oraz osoby. Przechodząc do analizy samej kwestii, możemy mieć wątpliwość, że skoro Maryja przekazała tylko materię, a nie przekazała natury boskiej, to czy termin „Matka Boga" powinien być do niej stosowany[565]. Wiemy, że we wcieleniu nastąpiło połączenie dwóch natur w jednej osobie, dlatego słowo „Bóg" możemy odnosić zarówno do jednej, jak i drugiej natury. Wszystko więc, co przysługuje naturze boskiej, przysługuje również naturze ludzkiej[566]. Z tych argumentów należy wyciągnąć wniosek, że w ujęciu Tomasza Maryję powinniśmy nazywać Matką Boga, a mimo iż słowo „Bóg" jest wspólne Trzem Osobom, to mówiąc, że Maryja jest Matką Boga, wyrażenie to odnosimy tylko do bycia Matką Syna, czyli drugiej Osoby Boskiej[567].

[562]Tamże, III, q. 35, a. 2, ad 3.
[563]Tamże, III, q. 35, a. 4.
[564]*Compendium theologiae,* lib 1, c. 222.
[565]*Summa theologiae*, III, q. 35, a. 4, arg. 2.
[566]Tamże, III, q. 35, a. 4, co.
[567]Tamże, III, q. 35, a. 4, ad 3.

Ta analiza odnosi się do wzajemnego przenikania się przymiotów[568], które łączy się również z *communicatio idiomatum*[569]. Te wspólne własności natury boskiej i natury ludzkiej sprawiają, że zdania, które odnoszą się do Jezusa, kiedy opisywana jest jedna natura, jednocześnie przypisywane są naturze drugiej (np. Syn Boży narodził się z Maryi, Bóg cierpi, Bóg umarł na krzyżu)[570]. W *Summa contra Gentiles* Tomasz stwierdza, że o przymiotach i sprawach boskich można orzekać o człowieku, tak jak o sprawach ludzkich można mówić w odniesieniu do

[568]Początkowo to przenikanie się określano jako *perychoreza*. Po raz pierwszy tego terminu miał użyć Grzegorz z Nazjanzu w IV w., rozumiejąc przezeń wzajemne przekazywanie atrybutów pomiędzy naturami Boga i człowieka. Dokonuje się ono na sposób przenikania się obu natur, lecz bez ich zmieszania, co później określono jako *communicatio idiomatum*. Zob. O. D. Crisp, *Divinity and Humanity*, Cambridge 2007, s. 1-32; E. Piotrowski, Z. J. Kijas, *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007, s. 195, 659.

[569]W sensie ontycznym *communicatio idiomatum* to złączenie właściwości ludzkich i boskich w jednej osobie wcielonego Słowa; w sensie zaś logicznym to wzajemne orzekanie przymiotów lub właściwości ludzkich i boskich o jednym podmiocie, którym jest osoba Syna Bożego. Zob. W. Łydka, *Communicatio idiomatum*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 556-557. Zob. J. Pohle, *Christology. A Dogmatic Treatise on the Incarnation*, St. Louis, MO, 1916, s. 184; G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Propozycja systematyzacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43 (2010) 2, s. 290-301; T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003, rozdział *Wcielenie i wymiana orzeczników*, s. 299-355. O prawidłowym używaniu terminu *communicatio idiomatum* zob. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 402-403.

[570]W połowie XIII w. w środowisku paryskim, najprawdopodobniej pod wpływem Aleksandra z Hales, określenie *communicatio idiomatum* nabrało charakteru technicznego i jako takie używane było od początku lat pięćdziesiątych tego wieku przez Tomasza z Akwinu (pierwsze wystąpienie terminu 1252r.). Akwinata przypieczętował oddzielenie kwestii *communicatio idiomatum* od rdzenia refleksji nad unią hipostatyczną, przenosząc ją do sekcji, w której rozważa się konsekwencje unii hipostatycznej (w *Summa theologiae* po kwestiach na temat łaski, wiedzy czy wad Jezusa). Zob. G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Propozycja systematyzacji*, s. 295; *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 474; S. Olyott, *Jezus-Bóg i człowiek w jednej osobie*, tłum. W. Schinzel, Wrocławek 2006, s. 107-117.

Syna Bożego, ponieważ Jezus to podmiot natury zarówno ludzkiej, jak i boskiej[571].

Z narodzeniem *Verbum* wiąże się również doskonałość wyrażająca się w odpowiedniości czasu i miejsca. Możemy zapytać, dlaczego Bóg nie wcielił się na początku stworzenia człowieka – wtedy, możemy mniemać, człowiek by nie zgrzeszył i mógłby się cieszyć przebywaniem z Bogiem. Możemy również rozważyć przyjście przy końcu świata – wtedy mówilibyśmy o jednym przyjściu Boga. Odnośnie do miejsca możemy przyjąć, że gdyby Jezus narodził się w miejscu bardziej godnym, to by Go przyjęto z większym szacunkiem i powagą. Tomasz właściwy czas przyjścia *Verbum* argumentuje stwierdzeniem, że ludzie rodzą się jako niewolnicy czasu, Byt zaś, który jest Panem i Stwórcą wszystkich czasów, wybrał czas najbardziej odpowiedni, nie będąc niczym ograniczony[572]. Nie byłoby możliwe, aby ktoś, kto panuje nad materią, musiał się jej podporządkować. Odnosząc się zaś do miejsca, Tomasz nie stara się dogłębnie wytłumaczyć owego zagadnienia, jego argumentacja zasadza się tylko na cytatach z Pisma Świętego[573].

2.3.4. Ukazanie się *Verbum Incarnatum*

Bezsprzeczny wydaje się fakt, że zachodziła potrzeba ukazania narodzin Jezusa[574], ale, nie powinno ono, w ujęciu Akwinaty, stać się jawne dla wszystkich ludzi, ponieważ wtedy zostałaby umniejszona istota wiary[575]. Jednocześnie narodzenie Jezusa nie przyniosłoby nikomu pożytku, gdyby przed wszystkimi zostało zatajone[576]. Porządek mądrości Boga zakłada, że Jego dary powinny docierać niejednakowo do wszystkich: do niektórych powinny docierać bezpośrednio, a dzięki nim – do innych

[571] *Summa contra Gentiles*, IV, 34, 39. Zob. *De unione Verbi incarnati*, a. 3, ad 1.
[572] *Summa theologiae*, III, q. 35, a. 8, co.
[573] Tamże, III, q. 35, a. 7, co. Kwestia ta zawiera odniesienia do Pisma Świętego oraz do orzeczeń soboru Efeskiego.
[574] Tamże, III, q. 36, a. 2, co.
[575] Tamże, III, q. 36, a. 1, co.
[576] Tamże, III, q. 36, a. 2, s. c.

ludzi[577]. Widzimy tutaj nawiązanie do koncepcji sprawiedliwości, która nie zasadza się na oddaniu każdemu po równo, ale na oddaniu tego, co się człowiekowi należy. Co więcej, narodzenie nie powinno być objawione wszystkim, albowiem wtedy człowiek nie musiałby wierzyć, ponieważ by już wiedział[578]. Gdyby naszemu intelektowi została ukazana cała prawda, poniekąd byśmy byli zmuszeni za nią podążać. Wola nie mogłaby nie wybrać prawdy, kiedy intelekt byłby o niej przekonany. Należy zauważyć, że do wprawienia woli w ruch nie wystarcza po prostu byt ujęty jako dobro (*in ratione boni*). Człowiek wiele rzeczy ujmuje jako pewne dobro, nie dąży jednak do zdobycia wszystkich dóbr. Wola zostaje poruszona do działania, jeżeli intelekt przedstawi jej byt jako dobro jej odpowiadające (*bonum conveniens*)[579]. Intelektualna władza dążeniowa człowieka, która w sposób konieczny pożąda odpowiedniego dla niej dobra, zawsze będzie je wybierała. Gdyby więc została przezwyciężona ograniczoność ludzkiego poznania, z konieczności trzeba by wybrać Boga jako doskonałe i najwyższe dobro[580]. Konieczność ta byłaby zaprzeczeniem wolnej woli człowieka, dlatego Akwinata, jak możemy przypuszczać, podtrzymał swoje zdanie o niejawności narodzenia Syna.

Te dwie sytuacje, kiedy objawienie byłoby jawne wszystkim ludziom oraz nie byłoby ujawnione nikomu, zakładałyby brak wiary. W pierwszym przypadku wiara musiałaby ustąpić miejsce wiedzy, w drugim zaś wiara byłaby niemożliwa, ponieważ nie byłoby nikogo, kto by mógł o Narodzonym zaświadczyć[581].

Odnosząc się do samych osób, którym zostało ukazane narodzenie, należy się zastanowić, czy zostały one wybrane należycie. Punktem wyjścia jest powtarzane przez Akwinatę stwierdzenie, iż „o tym decyduje

[577]Tamże, III, q. 36, a. 2, co.

[578]Dla Akwinaty wiara była przedsmakiem poznania, które uczyni nas szczęśliwymi w przyszłym życiu. Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii,* I, 2, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, s. 14.

[579]D. Zapisek, *Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 110.

[580]To grzech pierworodny spowodował utratę sprawiedliwości pierwotnej, a tym samym utratę poddania się umysłu ludzkiego Bogu. Zob. *Summa theologiae*, I-II, q. 82, a. 2, co.

[581]Tamże, III, q. 36, a. 2, ad 1.

mądrość Boża, dlatego jest to słuszne"[582]. Również ten artykuł zawiera takie uzasadnienie. Byłoby sprzecznością, gdyby wszechmogący Bóg nie był w stanie mądrze zdecydować o osobach, które pierwsze ujrzą *Verbum Incarnatum*.

Ukazanie wcielonego Boga zostało skierowane do ludzi wszystkich stanów. Pasterze byli Żydami, Symeon i Anna odznaczali się sprawiedliwością, Magowie zaś (*magi ab oriente*) byli poganami. Bóg objawił się kobietom i mężczyznom, tym, co byli blisko, oraz tym, którzy przebywali daleko. Jako uzasadnienie takiego działania możemy przyjąć pogląd, iż było to spowodowane tym, aby nikt nie mógł stwierdzić, że jego sytuacja czy historia życia pozbawiła ujrzenia Boga[583].

Akwinata był zdania, że Jezus nie powinien swojego narodzenia objawiać osobiście, gdyż wtedy zbyt duży akcent zostałby położony na Jego bóstwo, co mogłoby przekreślić wiarę w Jego człowieczeństwo[584]. Jednakowoż skutkiem takiego działania mogłaby być przedwczesna śmierć Boga[585]. Ta kwestia ponownie skłania nas do przyznania, iż Tomaszowy Jezus jest Bogiem materii i czasu, a Jego mądrość wyznacza kierunek działań na ziemi.

Narodziny, które nie zostały ukazane przez samego Jezusa, musiały zostać objawione dzięki innym znakom. Tymi znakami byli aniołowie[586]

[582]Tamże, III, q. 36, a. 2, co; tamże, III, q. 36, a. 3, s. c.

[583]Tamże, III, q. 36, a. 3, co.

[584]Tamże, III, q. 36, a. 4, co. Jak podkreśla Roszak, źródłem zasługiwania Chrystusa jest Jego człowieczeństwo, które jest wyjątkowe: Chrystus jest *verus homo*, a nie *purus homo*. Zob. P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 269-292. O konsekwencjach zbytniego podkreślania bóstwa Jezusa przy jednoczesnej deprecjacji Jego człowieczeństwa zob. B. Kochaniewicz, *Od tendencji monofizytujących w chrystologii do interpretacji maksymalistycznych w mariologii. Kilka uwag*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne*, red. B. Ferdek, Wrocław 2016, s. 175-186.

[585]*Summa theologiae*, III, q. 36, a. 4, ad 3.

[586]Punktem wyjścia nauki o aniołach, którzy byli rozpatrywani przez Akwinatę na drodze filozofii, był pogląd Arystotelesa o gatunkach substancji oraz o wiecznym ruchu. Jednakowoż medioplatonicy, Plotyn, Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita oraz filozofowie arabscy mieli wpływ na Tomaszowe rozumienie istnienia substancji oddzielonych. Argumenty dowodzące istnienia aniołów głównie umieszczone są w *De substantiis separatis*, *Summa theologiae* I, q. 50, a. 1 oraz w *Summa contra Gentiles* II, 91. Argumenty zasadzają się na doskonałości substancji, doskonałości ruchu

oraz gwiazdy[587]. Akwinata wielokrotnie udowadniał, że aniołowie mogą przybierać ciała[588], wydawać dźwięki[589] oraz przebywać w jakimś miejscu[590]. W odniesieniu do gwiazd Akwinata był zdania, że

sfer nieba. W samej *Summa theologiae* Akwinata poświęca aniołom wiele kwestii zob. *Summa theologiae*, I, q. 50-64; q. 106-115. O metafizycznym ujęciu nauki o aniołach w myśli Akwinaty zob. T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 47 (2009) 2, s. 167-182; zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014; zob. T. Stępień, *Problem niematerialności aniołów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Angelógia a jej súčasne interpretácie*, red. A. Adam, Badin 2009, s. 201-211; zob. D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages,* Oxford 1998, s. 80; zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 92-95; zob. M. Zembrzuski, *Koncepcja intelektu czynnego w „De spiritualibus creaturis" Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 2 (2013), s. 199-208; Zob. M. Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Warszawa 2019, s. 78-84. Dla Doktora Anielskiego aniołowie byli również pośrednikami objawienia, zob. W. Dąbrowski, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do „Corpus Paulinum"*, Warszawa 2010, s. 104-109; zob. A. Kaczyński, *Stróżowanie aniołów jako przejaw Bożej opatrzności wg „Summy teologii" św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 32 (2019) 2, s. 30-46.

[587]Akwinata w swoich tekstach wielokrotnie podejmuje zagadnienia związane z gwiazdami. Jednakże temat wykorzystywania astrologii pojawia się jedynie w mało znanym i dotychczas nie przetłumaczonym na język polski dziele (*rescripta*) pt. *De iudiciis astrorum* (w: S. Thomae de Aquino, *De iudiciis astrorum*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*, t. 43, Roma 1976.) Tłumaczenie tego tekstu pojawiło się w książce P. Choisnarda pt. *Św. Tomasz z Akwinu i astrologia*, jednakże jest to przekład nie z łaciny, a z j. francuskiego. Autor tłumaczenia S. Kostka zatytułował je *List św. Tomasza o astrologii pozytywnej*, zob. P. Choisnard, *Św. Tomasz z Akwinu i astrologia*, tłum. S. Kostka, Warszawa 1939, s. 134-135. Zob. M. Zembrzuski, *Czy według Tomasza z Akwinu można korzystać z wyroków gwiazd*, w: *Przyrodoznawstwo – Filozofia – Teologia – obszary i perspektywy dialogu*, red. J. Meller, A. Świeżyński, Warszawa 2010, s. 29; zob. H. Ostrowski, *Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5, tłum. P. Bełch, Londyn 1979, *Dodatek III*, s. 275-304; zob. T. O. Wedel, *Astrology in the Middle Ages*, Mineola, New York 2005; o rozwoju kosmologii oraz astrologii w średniowieczu zob. J. L. E. Dreyer, A *History of Astronomy from Thales to Kepler*, New York 1953, s. 207-239. Z gwiazdami łączy się również zagadnienie przepowiadania przyszłości, zob. Św. Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, tłum. J. Salij, „Collectanea Theologica" 52 (1982) 4, s. 159-171.

[588]Zob. *Summa theologiae*, I, q. 51, a. 2; tamże, q. 51, a. 3; tamże, q. 110, a. 2, ad 3.

[589]Zob. tamże, I, q. 51, a. 3, ad 4.

[590]Zob. tamże, I, q. 52, a. 1, co.

astrologia jest wiedzą nie tylko na temat wpływu ciał niebieskich na życie na ziemi, ale jest także sztuką ustalania przyszłych wydarzeń na podstawie obserwacji układów planet[591]. Zembrzuski zauważa, że Akwinata rozważa wpływ gwiazd, poddając pod rozwagę ich oddziaływanie na rzeczywistość materialną[592]. Ponadto Tomasz był zdania, że chociaż ciała niebieskie mają władzę nad cielesnymi żądzami i pragnieniami człowieka, to ten, będąc rozumny, może im się przeciwstawić[593]. Nic niższego nie może bowiem wpływać na naturę wyższego rzędu w porządku wszechświata. Wpływ świata materialnego może dotyczyć tylko materialnego aspektu ludzkiej natury. Przekonanie o istnieniu *fatum* przekreślałoby moralną odpowiedzialność człowieka, albowiem nie mógłby on jednoznacznie odpowiadać za swoje czyny[594]. Co więcej, zasięganie rady gwiazd w odniesieniu do tego, co zależy od człowieka i jego woli, nie jest mądre[595].

Wyjaśniając dlaczego objawienie narodzin Jezusa musiało się dokonać za pośrednictwem aniołów i gwiazd, Doktor Anielski tłumaczy, że „podobnie jak dowód przy użyciu sylogizmu zostaje przeprowadzony za pomocą przesłanek znanych ludziom, którym chcemy coś udo-

[591]O ruchu i naturze ciał niebieskich zob. M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007, s. 68-87, o odniesieniu Akwinaty do astrologii zob. P. Choisnard, *Św. Tomasz z Akwinu i astrologia*, s. 118-126.

[592]Zob. M. Zembrzuski, *List o korzystaniu z wyroków gwiazd („De iudiciis astrorum") św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi Textus et studia, t. 9: *Tomasz z Akwinu*, *Opuscula*, Warszawa 2011, s. 79-81; zob. M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, s. 87-111.

[593]Z. E. Roskal, *Astrologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii,* red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 365. T. O. Wedel w odniesieniu do nauki Akwinaty o astrologii zauważa, że „The human intellect and will are not corporeal; consequently the escape that influence which the stars necessarily exert over matter. Indirectly, however, and by accident, the influence of the heavenly bodies does affect intellect and will, inasmuch as both intellect and will are intimately connected with corporal organs". T. O. Wedel, *Astrology in the Middle Ages*, Mineola, New York 2005, s. 68; O symbolice solarnej oraz astronomicznej w odniesieniu do narodzenia Boga zob. J. Naumowicz, *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014, s. 42-45.

[594]M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, s. 125.

[595]M. Zembrzuski, *Czy według Tomasza z Akwinu można korzystać z wyroków gwiazd*, s. 35.

wodnić, tak i objawienie dokonane przez znaki musi się posłużyć znakami, z którymi ludzie otrzymujący objawienie już się oswoili"[596]. Rozważmy więc czy owe znaki były jasne do odczytania i zinterpretowania przez tych, którzy je odkryli. Ludzie sprawiedliwi (Symeon i Anna), którzy poddają się, słuchając Boga, Jego natchnieniom i nie oglądają się na znaki dostrzegalne zmysłowo[597]. Materia nie jest dla nich najważniejsza, ponieważ kierują swoje myśli ku sprawom duchowym. Dlatego też oni nie dostali znaku materialnego, a objawienie narodzin dokonało się przez wewnętrzne natchnienie Ducha Świętego[598].

Istnieje również druga grupa ludzi, która będąc przywiązana do materii i spraw ziemskich jest nieczuła na sprawy ponadzmysłowe, dlatego mogłaby ona nie zrozumieć, czy mylnie zinterpretować ukazanie się anioła. Dla tych ludzi został przygotowany inny znak. Poganie, do których zaliczają się astrologowie, mieli w zwyczaju obserwacje nieba i namysł nad gwiazdami[599]. Ludziom, pochłoniętym życiem na ziemi, objawienie musiało zostać ukazane w sposób widzialny. Dla Magów tym znakiem była gwiazda. Pasterze, będący Żydami, którzy byli zaznajomieni z objawieniami anielskimi, o narodzinach Jezusa zostali poinformowani przez anioła[600].

Na podstawie przedstawionej analizy tekstów Tomasza widzimy, że Żydzi, którzy posługują się rozumem, wiadomość o narodzeniu otrzymali od istoty rozumnej, czyli anioła, poganie zaś, u których myślenie abstrakcyjne nie było tak rozwinięte, dostali jako znak gwiazdę[601].

Jednocześnie porządek objawienia narodzin Jezusa nie był przypadkowy. Najpierw narodzenie zostało objawione pasterzom, później Mędrcom, następnie zaś sprawiedliwym w świątyni[602]. Tomasz uważał, że pasterze dostąpili tego zaszczytu w dniu samych narodzin, Magowie trzynaście dni po narodzeniu Jezusa, a sprawiedliwi rok lub

[596] *Summa theologiae*, III, q. 36, a. 5, co.
[597] Tamże, III, q. 36, a. 5, co; ad 2.
[598] Tamże, III, q. 36, a. 5, co.
[599] Tamże.
[600] Tamże.
[601] Tamże.
[602] Tamże, III, q. 36, a. 6, co.

dwa po narodzinach[603]. Kolejność ta była uzasadniona, albowiem pasterze oznaczają Apostołów oraz tych wierzących Żydów, którym najpierw objawiono wiarę w Jezusa, aby następnie przekazać ją poganom, których reprezentują Mędrcy, na końcu zaś sytuują się sprawiedliwi Żydzi, którym Jezus objawił się w świątyni[604]. W odniesieniu do Mędrców Akwinata zaznacza również, że stosowne było, że Magowie, którzy byli poganami, uczcili Narodzonego, albowiem byli oni niejako zapowiedzią wiary i pobożności tych, którzy z daleka przybywają do Boga[605].

Wydaje się, że Bóg w swej mądrości dostosował *medium* swojego objawienia do intelektualnego poziomu człowieka. Widzimy, że nie był to jeden znak dla wszystkich, którym następnie można by zarzucić, że go nie zrozumieli czy błędnie zinterpretowali. Każdy mógł odczytać taki znak, który był na miarę jego intelektualnych zdolności.

Wracając do gwiazdy, która ukazała narodzenie Słowa, musimy uściślić, że nie była ona jedną z gwiazd na niebie, albowiem żadna z innych gwiazd nie posuwa się taką drogą – ta bowiem poruszała się z północy na południe, co więcej – gwiazda ta była widzialna zarówno w nocy, jak i w dzień, co nie dotyczy, jak wiemy innych obiektów na niebie. Ponadto dostosowywała ona swoją moc – świecąc lub zanikając – odpowiednio do konkretnej sytuacji[606]. Co więcej, gwiazda ta poruszała się tylko wtedy, kiedy Mędrcy szli, gdy zaś zatrzymywali się, ona również się nie poruszała[607]. Bardzo znaczący wydaje się argument, iż gwiazda ta była poddana potędze rozumnej. Czytamy w *Summa theologiae,* że „gwiazda ta była niewidzialną potęgą, która przybrała taką właśnie postać"[608]. Ten obiekt niebieski mógł być czymś nowym w powietrzu, kierowanym wolą Boga[609].

[603]Tamże.
[604]Tamże.
[605]Tamże, III, q. 36, a. 8, co.
[606]Gdy np. Mędrcy przybyli do Jerozolimy, to gwiazda zniknęła, gdy zaś opuścili Heroda, znów się ukazała. Zob. *Summa theologiae*, III, q. 36, a. 7, co.
[607]Tamże.
[608]Tamże; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25, *Bóg–Człowiek Syn Maryi* (3, qu. 16–37), s. 300.
[609]Tamże.

Widzimy więc, że *Verbum Incarnatum* panuje zarówno nad ziemią, jak i niebem. Posłuszna jest mu zarówno materia, jak i duch. Gwiazda, która objawiała narodzenie Jezusa była Mu podległa, raz jeszcze wskazuje na moc Boga. Wnioski, do których doprowadza nas Akwinata, przekonują nas, że Wcielony to doskonały Bóg i doskonały człowiek w jednej osobie. Okoliczności wcielenia zasadzały się na odwiecznym planie Boga, który, będąc niezmienny i wieczny, „pozaczasowo" zaplanował przyjście Słowa. Wszystko zostało doskonale przygotowane, albowiem każdy aspekt inkarnacji stanowił potwierdzenie rozumnego planu Boga. Komplementarność myśli Akwinaty, która zasadzała się na ukazaniu wejścia Boga w czas, była podyktowana jego metafizyką oraz filozoficznym spojrzeniem na rzeczywistość. Racjonalność Boga, którą przyjął Akwinata, warunkowała sposób argumentacji zagadnień odnoszących się do kwestii nadprzyrodzonych[610].

[610]Zob. S. Ramirez, *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2014, s. 12.

ROZDZIAŁ III
Ontyczna struktura *Verbum Incarnatum*

Słowo Wcielone jest jedno w dwóch naturach, które są „niezlane i niezmieszane" (*inconfusae et impermixtae*)[611]. Oznacza to, że unia (*mysterium unionis*)[612] Boga z człowiekiem utrzymuje zmienność człowieczeństwa wewnątrz tej samej osoby, a człowieczeństwo nie zostaje wchłonięte przez bóstwo. Różnica natur trwa, zostają również utrzymane własności każdej z nich. Co więcej, to, co przynależy do każdej z natur, zostaje „uchronione", będąc w jednej osobie (*prosopon*) i hipostazie (*hypostasis*)[613]. Należy pamiętać, jak wykazaliśmy w rozdziale II, że od samego początku Jezusa jako człowieka, Jego bytową podstawę stanowiła boska Osoba Słowa[614].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że rozważając ontyczną strukturę *Verbum Incarnatum*, musimy zmierzyć się z Jego ludzką oraz boską naturą, a także z działaniami, które przynależą do obu tych natur. Wydaje się, że w jednym człowieku, ze względu na różne władze i sprawności są liczne działania różniące się gatunkowo, jednakże pochodząc

[611] *Summa contra Gentiles*, IV, 39.

[612] Wyrażenie to oznacza „unię hipostatyczną", „unię osobową" czy „zjednoczenie w osobie", czyli jedność substancjalnego zjednoczenia natury boskiej i natury ludzkiej w jednej osobie Syna Bożego. Zob. J. Majewski, G. Strzelczyk, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie*, Olsztyn 2005, s. 478; C. Ch. Uzondu, *The Hypostatic Union as the Principle of the Eucharist. A systematic-theological inverstigation*, Romae 2000, s. 11-16; T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 386; J. Wawrykow, *Hypostatic Union*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 222-251; E.-H. Weber, *Le Christ selon Saint Thomas D'Aquin*, s. 143-176; T. J. White, *The Incarnate Lord A Thomistic Study in Christology*, Washington, D. C. 2015, s. 73-91.

[613] J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 120-121.

[614] T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 336.

z jednego działania woli, są jednym zespołem działań człowieka. Stwierdzenie to nie odnosi się do Słowa Wcielonego, albowiem chociaż natura ludzka w Jezusie jest poruszana przez naturę boską, to, ponieważ są one dwiema różnymi naturami, możemy wyróżnić dwie grupy działań[615]. Co więcej, Jezus ze względu na naturę ludzką, ma władze stworzone: wolę oraz intelekt, ponieważ nie mogło Mu brakować niczego z tego, co należy do doskonałości natury ludzkiej, co prowadzi do konsekwencji, iż wola ludzka w Jezusie nie jest tylko odbiorcą poruszeń woli boskiej, ale stanowi samodzielny podmiot ludzkich działań[616].

Widzimy więc, że działanie w Jezusie jest bosko-ludzkie (*theandrica*), w przeciwnym przypadku musielibyśmy przyjąć, iż w Jezusie mamy jedno działanie, jedną naturę i tylko jedną wolę[617]. To działanie teandryczne można rozpatrywać jako jedno, biorąc pod uwagę podmiot, od którego pochodzi, ale możemy je rozumieć także jako podwójne z racji dwu natur tego podmiotu – działanie boskie i działanie ludzkie, przy czym pierwsze może posługiwać się drugim jako narzędziem[618]. Należy również pamiętać, że w Osobie Słowa nie zostaje w niczym naruszona lub umniejszona wolność ludzkiej woli Jezusa[619]. Ludzka natura jako narzędzie hipostatycznie zespolone z osobą Słowa, cieszy się udziałem we władzy duchowej, przysługującej na mocy natury tylko samemu Bogu[620].

W rozdziale III zostanie przebadana ontyczna struktura *Verbum Incarnatum*, przy uwzględnieniu jedności Słowa Wcielonego, Jego natury boskiej oraz ludzkiej. W sposób szczególny zwrócimy uwagę na konsekwencje wynikające z posiadania natury boskiej, albowiem analiza wszechmocy oraz wszechwiedzy Jezusa, a także ograniczeń spowodo-

[615]Zob. P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 286.

[616]*De unione Verbi incarnati,* a. 5, co.

[617]Tamże, a. 5, ad 1.

[618]J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, s. 112; R. Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, tłum. M. Romanek, Kraków 2015, s. 73.

[619]*Summa theologiae,* III, q. 18, a.1, ad 2: „Sic ergo natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem".

[620]T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 337.

wanych przyjęciem natury ludzkiej, pozwoli na całościowe spojrzenie na Słowo Wcielone.

Będziemy próbowali również jasno oddzielić to, co boskie od tego, co ludzkie, albowiem filozoficzna analiza, która nie korzysta z rozwiązań teologicznych, musi swoją metodą uniesprzecznić kwestie odnoszące się do porządku zarówno przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego. Badanie zagadnień odnoszących się do *Verbum Incarnatum* pociąga za sobą rozpatrywanie problemów niezwykle subtelnych i ważkich, a ich rozwiązanie weryfikuje spójność myśli Tomasza, którego metafizyka dotykała zarówno Boga, jak i człowieka.

3.1. Boska natura *Verbum Incarnatum*

Wcielenie, które dokonało się w jednej osobie, nie spowodowało, że dwie natury połączyły się w jedną, co więcej – nie odebrało ono różnicy wynikającej z dwóch natur. W Jezusie z powodu dwóch natur są dwa działania, chociaż jest jedna osoba[621]. Czy fakt, iż natury te nie zmieszały się ze sobą, powoduje, że są one tak oddzielone, iż jedna nie wpływa na drugą? Czy jest możliwe, aby nieprzystające do siebie natury mogły pozostawać w jednym bycie bez jakiejkolwiek relacji? W niniejszym paragrafie poddamy pod rozwagę czy wszechmoc oraz wszechwiedza *Verbum* zostały ograniczone, a jeśli tak, to w jakim stopniu. Czy nieskończony Bóg, który wszedł w świat skończony i materialny odczuł skutki tego uniżenia, czy wręcz przeciwnie – nic ani nikt nie był w stanie pozbawić Go Jego przymiotów? Rozważymy również, czy Słowo działało równocześnie przez naturę boską oraz ludzką, czy te działania były kierowane niezależnie, a wtedy trzeba by wziąć pod uwagę jedno działanie, w którym biorą udział dwie natury, każda według swoich własności.

[621] *De unione Verbi incarnati,* a. 1, ad 16: „Unde in Christo propter duas naturas sunt duae actiones, licet sit una persona vel hypostasis". Tamże, a. 5, s. c 5.

3.1.1. Wszechmoc

Zagadnienie wszechmocy Bożej[622] jest istotnym zagadnieniem, szczególnie gdy odniesiemy je do Boga, który stał się człowiekiem. Wszechmoc jest przymiotem Bożym, wskazującym na Jego nieskończoność[623], i zazwyczaj przypisuje się ją Bogu Ojcu, jednocześnie uznając, że inne Osoby Trójcy również są wszechmocne. Zagadnienie wszechmocy Boga implikuje brak zmiany[624], co może być trudne do pogodzenia z przyjęciem ludzkiej natury przez drugą Osobę Boską. Możemy poddać pod rozwagę czy Bóg, który stał się człowiekiem, nadal jest wszechmogący czy Jego moc została ograniczona przez ograniczenia natury ludzkiej?

Paluch zwraca uwagę, że atrybut wszechmocy możemy rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Pierwsza to powszechne panowanie nad wszystkimi bytami. Boga widzimy wtedy jako władcę panującego nad całym *universum*. Drugie ujęcie oznacza zdolność stwarzania i podtrzymywania świata w istnieniu. Bóg wtedy jest zarówno władcą, jak i przyczyną stworzonego porządku. Trzecie ujęcie, (wydaje się, że jest ono najbardziej powszechne), to zdolność do zrealizowania wszystkich możliwych stanów rzeczy. Bóg w tym ujęciu ma nieskończoną moc stwarzania[625]. To trzecie ujęcie – *omnipotentia* Boga jako nieograniczo-

[622]O rozwoju koncepcji wszechmocny zob. M. Paluch, *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny" 15 (2009), s. 263-279; G. van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence,* Kampen 1993, s. 43-115; J.L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, „Mind" 64 (1955), s. 200-212; N. Everitt, *The Divine Attributes*, „Philosophy Compass" 5 (2010), s. 78-90; S. Hill, *Giving up Omnipotence*, „Canadian Journal of Philosophy" 44 (2014) 1, s. 97-117.

[623]O Tomaszowym rozumieniu nieskończoności, zob. J. Kaniewski, *Pojęcie nieskończoności w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 346-355; W. Stróżewski, *Istnienie i sens,* Kraków 1994, s. 373-396.

[624]Jako że Bóg zawiera w sobie „pełnię" istnienia, niczego nie nabywa. Jest On czystym aktem (bez możności biernej), dlatego też jest niezmienny. Zob. *Summa theologiae,* I, q. 9, a. 1.

[625]M. Paluch, *Wstęp do Kwestii 1.*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, s. 20-21.

na zdolność realizowania wszystkich możliwych stanów rzeczy – wydaje się być najbliższe Tomaszowi.

W *De potentia* Akwinata stwierdza, że Bóg jest czystym aktem, dlatego też w najwyższym stopniu przysługuje Mu działanie oraz rozlewanie na inne byty swojego podobieństwa, a moc przysługuje Mu w najwyższym stopniu[626], „Bóg zaś działa bezpośrednio przez swoją istotę"[627]. Z tego cytatu wynika, że Bóg, będąc czystym aktem, ma moc w stopniu najwyższym, co sugeruje, że moc ta jest niczym nieograniczona[628], co zostanie potwierdzone w kolejnym artykule. Tomasz termin ten odnosi do Boga, wyjaśniając, że nieskończoność oznacza coś, co nie ma kresu[629]. Jako że Bóg jest czystym istnieniem, bytem nieograniczonym, to również „Jego władza jest nieskończona"[630].

Aby należycie zrozumieć, czym jest nieograniczona moc Boga należy zauważyć, że jedynym ograniczeniem wszechmocy Boga jest zasada niesprzeczności[631]. Tomasz zauważa, że wszystko, co nie zawie-

[626]*De potentia*, q. 1, a. 1, co.

[627]Tamże, q. 1, a. 1, ad 11; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. 1 (q. 1 i 2), tłum. zbior. pod red. M. Olszewskiego i M. Palucha, Kęty–Warszawa 2008, s. 71.

[628]Akwinata nie pisze jeszcze o wszechmocy Bożej, co nastąpi w kwestii 7, a jedynie naprowadza czytelnika na prawidłowe rozumienie terminu *potentia activa*.

[629]*De potentia*, q. 1, a. 2, co.

[630]Tamże; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. 1 (q. 1 i 2), s. 85.

[631]Należy w tym miejscu wspomnieć o Piotrze Damianim, który zupełnie inaczej podchodził do kwestii wszechmocy Boga. Damiani jako pierwszy średniowieczny myśliciel połączył kwestię przywrócenia dziewictwa z problemem mocy Boga wobec wydarzeń z przeszłości, zastanawiając się czy Bóg mógłby przywrócić dziewictwo kobiecie, która już dziewicą nie jest. Zagadnienie to odnosiło się do ingerencji Boga w przeszłość. Damiani był zdania, że Bóg, będący istotą wszechmocną, nie może być związany prawami logiki. Zauważył on, że: „moc Boża często obala zbrojne sylogizmy i podstępy dialektyków oraz podważa argumenty wszystkich filozofów, uznawane przez nich za konieczne i nieuniknione". Zob. Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej,* tłum. I. Radziejowska, Kęty 2008, s. 79; K. Skwierczyński, *Apologia Najświętszej Marii Panny – czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo?*, „Przegląd Historyczny" 100 (2009) 3, s. 447-463; R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija" 19 (2012) 4, s. 37-52; E. Jung, *Świat możliwy „versus" świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy „absoluta" i „ordinata"*, „Filo-Sofija" 30 (2013) 3, s. 68-71.

ra w sobie sprzeczności jest możliwe[632]. Wynika z tego, że wszechmoc nie oznacza, że Bóg może dokonać tego, co jest logicznie niemożliwe (np. stworzyć kwadratowe koło), albo tego, co się sprzeciwia innym przymiotom Bożym[633]. Podobną myśl odnajdujemy w ostatnim artykule pierwszej kwestii *De potentia*, gdzie Akwinata pisze, że moc Boga rozlewa się na to, co nie zawiera w sobie sprzeczności[634], co oznacza, że „Boga nazywamy wszechmocnym, gdyż może czynić wszystko, co jest możliwe samo w sobie"[635]. Podobne zagadnienie poruszone jest w *Summa theologiae* gdzie czytamy, że moc może się odnosić tylko do tego, co jest możliwe, z czego wynika, że Bóg może uczynić wszystko to, co jest możliwe[636]. Znane jest pytanie: Czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie umiałby podnieść? Sprowadza ono poniekąd nasz dyskurs do absurdu, próbując udowodnić, że Bóg mógłby zaprzeczyć sam sobie[637]. Odpowiadając na to pytanie, możemy stwierdzić, że Bóg nie może działać wbrew sobie, ponieważ nie kwestionuje ustanowionych przez siebie praw, nie może On np. sprawić, aby w jednej sprawie, zarówno twierdzenie, jak i przeczenie było prawdziwe[638]. W odniesieniu do możliwości popełnienia zła przez Boga należy stwierdzić, że takie działanie jest wyrazem ułomności, a wszechmoc Boga zawie-

[632]*Summa theologiae,* I, q. 25, a. 3, co. Zob. M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, New York, Koln 1993, s. 35-38.

[633]G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 397; G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, s. 197-198; M. Trepczyński, *Sens pytania o Bożą wszechmoc*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 252-253; A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra Gentiles" Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 107.

[634]*De potentia*, q. 1, a. 7, co.

[635]Tamże; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. 1 (q. 1 i 2), s. 183.

[636]*Summa theologiae,* I, q. 25, a. 3, co.

[637]Zob. J. Wojtysiak, *The Paradox of the stone and two concepts of omnipotence*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 239-246; P. Łukowski, *Paradoksy*, Łódź 2006, s. 149; R. McInerny, *Aquinas on Divine Omnipotence*, w: *L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du 7ème Congrès international de philosophie médiévale (1982)*, red. Ch. Wenin, Louvain 1986, s. 440-444.

[638]*De potentia*, q. 1, a. 3, co; Zob. *Summa theologiae,* I, q. 25, a. 4, ad 2.

ra w sobie doskonałość, zatem taki akt powodowałby sprzeczność wewnętrzną w obrębie Jego natury[639].

Nie znaczy to oczywiście, że Bóg działa z konieczności natury – albowiem gdy coś działa w ten sposób, nie wyznacza sobie celu działania, ponieważ zdolność ta jest cechą bytów działających samodzielnie[640]. My określamy jako konieczne te związki przyczynowe, które łączą przyczyny niższe z ich skutkami – taki rodzaj konieczności Akwinata nazywa koniecznością natury. Ten rodzaj konieczności nie dotyczy Boga, mimo że obowiązuje w relacjach między bytami fizycznymi[641].

Akwinata przyjął pogląd św. Augustyna, że „poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam"[642]. Wynika z tego, że Bóg nawet działając *de potentia absoluta*, nie mógłby zmienić przeszłości. Podobną myśl

[639]Tamże, a. 3, ad 2. Podobny problem odnajdujemy u Anzelma z Canterbury. Doctor Magnificus podejmując te zagadnienia, pytał: Czy Jezus mógł zgrzeszyć? Czy Bóg mógłby zmienić przeszłość? Jego odpowiedzi – podobnie jak odpowiedzi Tomasza – zasadzają się na zasadzie niesprzeczności. Jednakże ciekawy wydaje się sposób argumentacji Anzelma, który pisał, że większą dla nas wartością nie jest niezdolność do grzechu, a możliwość grzechu, którego się nie uczyni. Stanowi to dla nas odpowiedź na pytanie pierwsze. W odniesieniu do pytania drugiego Anzelm pisze, że uczyniony akt pozostanie na zawsze uczynionym ze względu na niezmienność woli Boga, który jest pełnią prawdy i nigdy nie kłamie. Zob. Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, II, 10; II, 17, w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 158; 188-196; S. Knuuttila, *Anselm on modality*, w: B. Davies, B. Leftow, *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, s. 111-131.

[640]*De potentia*, q. 1, a. 5, co.

[641]M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 25. O mocy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, s. 846.

[642]Św. Augustyn rozumiał wszechmoc jako zdolność do zrealizowania wszystkich możliwych rzeczy, co odpowiada również myśleniu Tomasza. Rozważania Augustyna o omnipotencji były istotne, ponieważ zyskały one kierunek spekulatywny, co było docenione przez średniowiecze. Ten starożytny myśliciel pytał: Któż jest wszechmocny, jeśli nie ten, kto może wszystko?. Jednocześnie Augustyn podkreśla, że w sensie ścisłym Bóg nie może kłamać czy działać niemoralnie, ponieważ wszechmoc jest doskonałością, a wymienione czynności są przeciwne tej cesze. Zob. *De Trinitate* IV, XX, 27, s. 185 oraz *O państwie Bożym* V, X. Zob. M. Paluch, *Wstęp do Kwestii 1.*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), s. 22-23.

odnajdujemy u Arystotelesa, który stwierdził, że tego, co już się dokonało, nawet Bóg nie może zmienić[643]. Doktor Anielski stwierdza, że Bóg nie może sprawić, by zdarzenia przeszłe nie miały miejsca, ponieważ wtedy następowałyby dwa zdarzenia przeszłe: Sokrates siedział i Sokrates nie siedział, co jest, jak wiemy, sprzeczne samo w sobie[644]. Treść zdarzeń przeszłych oczywiście może być niekonieczna, jednak jako przeszłe zyskują one walor nieodwracalności, który powoduje, że ich „odstanie się" powodowałoby antynomię[645].

W tym miejscu nie możemy nie odnieść się do *potentia absoluta* oraz *potentia ordinata*, albowiem zagadnienia te wyznaczają ramy rozważań o wszechmocy Boga[646]. Na początku powinniśmy wyjaśnić pewne trudności wiążące się z terminem *potentia*[647]. Słowo to tłumaczymy jako „moc", co jednak nie oddaje możności, która jest wpisana w łaciński termin. Możność tę można rozumieć jako moc dokonywania pewnych rzeczy, jak i zdolność stania się czymś. To drugie znaczenie możności nie może być odniesione do Boga, ponieważ On jest czystym aktem. Tomasz, będąc świadomy dwuznaczności terminu potentia, aby wymownie odróżnić te dwa rozumienia tego słowa, używał *potentia passiva* – co oznaczało możność doznawania, oraz *potentia activa*, co mo-

[643]Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, 2 (1139b5-12), s. 209.

[644]*Summa theologiae,* I, q. 25, a. 4, co: „(...) sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat".

[645]M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 25. O mocy Boga*, s. 847; S. L. Brock, *The „ratio omnipotentiae" in Aquinas*, „Acta Philosophica" 2 (1993) 1, s. 23.

[646]Zob. A. Świeżyński, *(Wszech)moc Boga w kontekście relacyjno-komunikacyjnej ontologii cudu*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 183; E. Jung, *Świat możliwy „versus" świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy „absoluta" i „ordinata"*, s. 67-80; W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

[647]*Potentia* –„Singificat id quo est principium, non autem relationem eius. Potentia creaturae duplex, scilicet ad esse, et ad agere: prima se tenet ex parte materialae, secunda vero ex parte formale". „Możność – oznacza to, co jest pryncypium, nie zaś jej relacją. Dwojaka [jest] możność w stworzeniu, to jest [odnosząca się] do bytowania oraz do działania: pierwsza pochodzi ze strony materii, druga zaś ze strony formy". A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, s. 229.

żemy rozumieć jako moc działania, dzięki której Bóg może realizować decyzje swojej woli[648].

Przechodząc do mocy bezwzględnej oraz warunkowej trzeba zauważyć, że *potentia absoluta*[649] oznacza całość możliwych czynów Boga, z których można wykluczyć tylko te działania, które są wewnętrznie sprzeczne. Moc w tym ujęciu mieści w sobie o wiele więcej niż to, co rzeczywiście zostało stworzone. Bóg nie może jednak stworzyć czegoś, czego by uprzednio nie wymyślił i nie chciał – widzimy więc, że wiedza i wola są nierozerwalnie połączone z mocą. Natomiast *potentia ordinata* wyznacza te działania, które rzeczywiście uczynił (i chciał czynić) Bóg[650]. Wola jest wtedy wykonawcą podjętych decyzji, a moc jest wyłącznie wykonawcą tego, czego chce Bóg.

Według przedstawionych rozważań możemy stwierdzić, że Bóg swoją potęgą bezwzględną (*potentia absoluta*) może czynić inne rzeczy niż te, które przewidział i odwiecznie postanowił uczynić, ale nie może czynić takich rzeczy, których by nie przewidział i odwiecznie nie postanowił uczynić. Wynika z tego, że Bóg coś czyni, ponieważ chce, a nie dlatego może, że chce, ale dlatego, że taka jest Jego natura[651].

Obydwa te pojęcia charakteryzują jedną i tę samą moc Boga, wykazując, w jaki sposób jest możliwe, że świat rządzi się koniecznymi prawami, a mimo to, jeżeli odniesiemy go do Boga, należy do dziedziny możliwości i wyboru[652]. Widzimy więc, że *potentia absoluta* dla To-

[648] *Summa theologiae,* I, q. 25, a. 1, ad 1.

[649] Termin ten pojawił się ok. 1210 r., a autorem, który jako pierwszy je zastosował, był Godfryd z Poitiers. Wprawdzie przeciwstawiał on mocy absolutnej moc warunkową (*potentia conditionalis*), ale nie ma wątpliwości, że chodziło o pomysł spekulatywny, który powracał u większości średniowiecznych myślicieli. Zob. W. J. Courtenay, *The Dialectics of Omnipotence in High and Late Middle Ages*, w: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, red. T. Rudavsky, Ultrecht 1985, s. 246-247; M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012, s. 91.

[650] Zob. S. Judycki, *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros" 21 (2009), s. 35, 37; S. Judycki, *Poznanie ludzkie i nieskończona moc stwórcza Boga*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 159; Zob. *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 4; A. Minardo, *La Potenza di Dio. Studio stolico – tipologico su un attributo divino*, Roma 2010, s. 136-142.

[651] *Summa theologiae,* I, q. 25, a. 5, ad 1.

[652] M. Olszewski, *Komentarz do kwestii 25. O mocy Boga*, s. 843.

masza oznaczała teoretyczny konstrukt, służący do wyrażenia boskiej transcendencji, *potentia ordinata* zaś była rozumiana jako wewnętrznie logiczne, boskie działanie w świecie. Jednocześnie musimy zaznaczyć, że gdyby Boga mogła charakteryzować tylko *potentia ordinata*, oznaczałoby to, że musi On działać niejako z konieczności, czyli nie mógłby zrobić nic więcej niż to, co już uczynił.

Analizując wszechmoc Syna, stwierdzamy, że jest On równy Bogu[653], ma więc tę samą moc, jak Bóg Ojciec, co Akwinata tłumaczy słowami: „Bo rzeczy nierówne nigdy nie mogą mieć jednej i liczbowo tej samej ilości. Jeśli zaś jest mowa o ilości w Bogu, to chodzi tylko o Jego istotę. Wynika z tego, że gdyby istniała jakaś nierówność między Osobami Boskimi, osoby te nie miałyby już jednej istoty, i tak trzy Osoby wcale nie stanowiłyby jednego Boga, co jest niedopuszczalne; a więc musimy uznać równość Osób Boskich"[654]. Jak zostało już zaznaczone, wcielenie Słowa dokonało się nie w naturze[655], ale w osobie[656], a w Jezusie dusza i ciało są ze sobą zjednoczone[657], co stanowi najdoskonalszą jedność[658]. Syn Boży przyjął prawdziwe ciało[659] oraz duszę[660], co według Akwinaty stanowi o wszechmocy Jezusa. Gdyby Syn Boży, przyjmując ciało, nie przyjął duszy, oznaczałoby to, że Jego wcielenie nie miałoby mocy uzdrowienia jej, co stanowiłoby zaprzeczenie wszechmocy Jezusa[661].

[653]Zob. *Summa theologiae,* I, q. 41, a; tamże, I, q. 27, a. 2, co; G. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007, s. 176-218; H. Goris, *Theology and Theory of the Word in Aquinas. Understanding Augustine by Innovating Aristotle*, w: M. Dauphinaus, B. David, M. Levering, *Aquinas the Augustinian*, Washington 2007, s. 62-78. Zob. *Summa theologiae*, I, q. 42, a. 2, co; J. Kiełbasa, *Rodzenie Słowa*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 4. (q. 7 i 8), red. M. Przanowski, J. Kiełbasa, Kęty–Warszawa 2010, s. 342-343.

[654]*Summa theologiae,* I, q. 42, a. 1, co; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej* (1, qu. 27-43), s. 194-195.

[655]Tamże, III, q. 2, a. 1, co.

[656]Tamże, III, q. 2, a. 2, co.

[657]Tamże, III, q. 2, a. 5, co.

[658]Tamże, III, q. 2, a. 9, co.

[659]Tamże, III, q. 5, a. 1, co.

[660]Tamże, III, q. 5, a. 3.

[661]Tamże, III, q. 5, a. 3, co.

Dusza Jezusa dzięki zaktualizowaniu wszystkich swoich możliwości była pod każdym względem doskonała. Poprzez wlanie wiedzy w duszę Jezusa poznała ona wszystko to, co człowiek może poznać w świetle intelektu czynnego (czyli całokształt nauk ludzkich), poznała również całe objawienie Boże. Dusza Słowa poznawała pełniej i głębiej niż inne dusze[662].

Jednakże trzeba zaznaczyć, że zjednoczenie osobowe zachowało różnice natur, co oznacza, że każda z obu natur zachowała to, co jest jej właściwe. Jako że moc każdej rzeczy wynika z jej natury, wszechmoc jest następstwem natury boskiej[663], a ponieważ dusza Jezusa jest stworzona, nie jest wszechmocna[664]. Tomasz stwierdza, że dusza Boga będąc stworzona, ma moc ograniczoną, co powoduje, że mimo iż może ona wszystko poznawać, to nie może wszystkiego czynić, np. nie może stwarzać[665]. Zarówno przemian polegających na sprowadzeniu stworzeń do nicości, jak i zachowanie ich w bycie może dokonać tylko sam Bóg Ojciec, co prowadzi do wniosku, że dusza wcielonego Boga nie ma mocy nieograniczonej w zakresie przemiany stworzeń[666]. Jednocześnie musimy pamiętać, że to ograniczenie nie stoi w sprzeczności z cudami[667], które czynił Jezus, ponieważ także ludzie święci mo-

[662]Tamże, III, q. 11, a. 1, co.

[663]Tamże, III, q. 13, a. 1, co.

[664]Tamże, III, q. 13, a. 1, s. c; zob. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 168.

[665]*Summa theologiae,* III, q. 13, a. 1, ad 1; a. 2, s. c.

[666]Tamże, III, q. 13, a. 2, co: „(...) sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum".

[667]Cud, w rozumieniu Akwinaty, to fakt empiryczny, który przekracza siły całej natury stworzonej, wyróżniający się spośród innych zjawisk poprzez swoją niezwykłość i którego sprawcą jest Bóg (Zob. *Summa contra Gentiles*, III, 101: „Haec autem praeter ordinem communiter in rebus quandoque divinitus fiunt miracula dici solent"). Widzimy więc, że cud nie może być zdziałany na bazie naturalnego porządku, musi mieć charakter transcendentny w stosunku do rzeczywistości, którą człowiek ujmuje zmysłowo oraz rozumowo. Akwinata był zdania, że filozofia interesuje się cudem w aspekcie możliwości jego zaistnienia oraz racjonalnego uzasadnienia tej możliwości. W myśli Tomasza problematykę cudu możemy odnosić do wszechmocy Bożej oraz Jego relacji do świata stworzonego. W świetle zasad

gli sprawiać czyny nadprzyrodzone, albowiem nie działo się to ich mocą, a mocą Boga, co prowadzi do stwierdzenia, że dusza Jezusa otrzymała ten dar w sposób najbardziej doskonały[668].

Akwinata pisze, że dusza Słowa, będąca częścią ludzkiej natury, nie może być nieograniczona, ponieważ to, co natura niższa otrzymuje od natury wyższej, bytuje w niej w sposób niższy. Skoro więc natura duszy Słowa jest niższa od natury boskiej, to poznawcze formy rzeczy nie mogą mieć w tej duszy takiej pełni i mocy, jaką mają w naturze boskiej[669]. Dusza Jezusa nie miała również nieograniczonej mocy nad własnym ciałem, ponieważ w odniesieniu do natury ludzkiej, odżywianie albo wzrost nie podlegają nakazom rozumu i woli[670]. Wolę Jezusa możemy rozważyć dwojako. Po pierwsze, możemy rozumieć ją jako dążenie do wykonania czegoś samodzielnie, co prowadzi do stwierdzenia, że wcielony Bóg mógł uczynić wszystko, co chciał. Po drugie, wolę możemy rozumieć jako dążenie do wykonania czegoś mocą Ojca, np. cuda[671]. Tomasz był zdania, że wszystko to, co uczyniło Słowo Wcielone, było uzgodnieniem woli boskiej i ludzkiej[672].

logicznych oraz metafizycznych można rozstrzygnąć, czy fakt niezwykły da się wyjaśnić przez odwołanie się do znanych praw przyrody czy trzeba odwołać się do przyczyny transcedentalnej. Jednocześnie musimy zauważyć pewne zagrożenia wiążące się z nadprzyrodzoną ingerencją Boga w raz ustalony porządek stworzenia. Tomasz opisze, że cud nie jest korektą działania sił natury, lecz jest wynikiem mądrości i niezmienności woli Boga. Zob. *De potentia*, q. 6, *Summa theologiae,* I, q. 110, a. 4, co; J. Pyda, *Koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu a główne wątki debaty o cudach w filozofii nowożytnej*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 3. (q. V i VI), red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty–Warszawa 2010, s. 600-650; A. Świeżyński, *Tajemnice przyrody*, w: G. Bugajak, J. Kukowski, A. Latawiec, A. Lemańska, D. Ługowska, A. Świeżyński, *Tajemnice natury. Zarys filozofii przyrody*, Warszawa 2009, s. 360-361; M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 89; A. Anderwald, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu,* Opole 1997, V. D. Mendis, *Philosophy of creation in st. Thomas Aquinas: Making God intelligible to non-theists*, Rome 1994; S. Mazierski, *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969, s. 134; A. Świeżyński, *(Wszech)moc Boga w kontekście relacyjno-komunikacyjnej ontologii cudu*, s. 181-198.

[668]Tamże, III, q. 13, a. 2, ad 3.

[669]Tamże, III, q. 13, a. 1, co.

[670]Tamże, III, q. 13, a. 3, s. c.

[671]Tamże, III, q. 13, a. 4, co.

[672]Tamże, III, q. 13, a. 4, ad 3.

Jeśli rozważamy duszę Jezusa pod kątem jej własnej natury i mocy przyrodzonej, bądź nadprzyrodzonej, to musimy stwierdzić, że miała ona możność sprawiania skutków na miarę duszy – mogła np. rządzić ciałem[673], a nawet oświecać – dzięki pełni łaski i wiedzy – wszystkie stworzenia rozumne, które nie dorównały jej doskonałością. Kiedy zaś mówimy o duszy jako narzędziu (*instrumentum*) zjednoczonego z nią Słowa, to miała ona moc narzędzia (*instrumentum*) sprawiania wszystkiego, co mogłoby służyć celowi wcielenia[674].

Możemy z tego wnioskować, że *Verbum Incarnatum* w aspekcie ludzkim mógł cechować jakiś brak (rozumiany jako cierpienie czy odczuwanie bólu), co jest niemożliwe kiedy mówimy o Nim jako Bogu. Natura ludzka otrzymała pewne własności, ale tylko te, które nie przekraczają jej naturalnych możliwości. Zjednoczenie natury ludzkiej w jedności Boskiej Osoby Słowa nie rozbija niezmienności Boga, jednakże człowieczeństwo zjednoczone z pełnią bóstwa, które Słowo przyjmuje, jest podatne na cierpienie[675]. Należy jednocześnie podkreślić, że ludzka wola Jezusa była nakłaniana do podejmowania własnego działania, poprzez zewnętrzny impuls, ale doznawała go od wewnątrz. Wynika z tego, że działanie to nie było manipulacją natury ludzkiej, ale było ono „byciem do dyspozycji", które było wynikiem bliskości Boga[676]. Kenoza (*exinanitio*) Syna nie oznaczała dla Tomasza odrzucenia bóstwa, ale raczej przybranie ludzkiej natury w kondycji uniżenia, w której chwała Boża niejako została powstrzymana od spłynięcia na Jego ciało, aby cierpienie, jakiego doznawał Jezus, nie było pozorne[677]. Wzajemna wymiana przymiotów (*communicatio idiomatum*)

[673]Akwinata podkreśla, że są pewne działania, które powodują, że ciało jest posłuszne duszy, natomiast nie na wszystkie dyspozycje cielesne można mieć wpływ, np. na kształt ręki lub nogi. I dlatego Tomasz przypisuje Jezusowi wpływ duszy na Jego ciało, co nie oznacza, że ten wpływ był niczym nieograniczony. Tamże, III, q. 13, a. 3, ad 3.

[674]Tamże, III, q. 13, a. 2, co.

[675]F. Ruello, *La Christologie de Thomas D'Aquin*, Paris 1987, s. 71-80; M. McCord Adams, *What sort of human nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, s. 65-66.

[676]J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, s.173.

[677]G. Emery, *Niezmienność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga"*, tłum. A. Kuryś, w*: Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty

z powodu jedności bóstwa i człowieczeństwa w jednej i tej samej Osobie Wcielonego Syna Bożego oznacza, że przymioty przysługujące jednej naturze mogą być Mu przypisywane nawet wtedy, gdy mówi się o Nim w odniesieniu do drugiej natury[678]. Ten sposób przypisywania przymiotów domaga się jednak pewnych rozróżnień, żeby nie doprowadzić do pomieszania dwóch natur. Ma to również potwierdzenie w słowach Akwinaty, kiedy ten pisze, że „wszechmoc przysługuje raczej samemu Słowu Bożemu niż duszy Jezusa", ponieważ zdolność tę możemy rozpatrywać z różnych perspektyw. Kiedy bierzemy pod uwagę własną moc i naturę duszy Syna, wtedy ma ona z natury określoną relację do własnego ciała i nie może zmieniać jego przyrodzonej struktury. Natomiast kiedy duszę Słowa rozpatrujemy jako narzędzie zjednoczone ze Słowem Bożym w osobie, wtedy ma ona pełną władzę nad wszystkimi dyspozycjami własnego ciała. Jako że jednak zdolność działania przypisujemy w sposób właściwy głównej przyczynie sprawczej, nie zaś narzędziu, wszechmoc taka przysługuje raczej samemu Słowu Bożemu niż duszy Wcielonego[679].

Z rozważań tych wynika, że wcielenie Jezusa nie spowodowało ograniczenia Jego wszechmocy, (o czym mogą świadczyć, np. cuda), ponieważ to by oznaczało, że Bogu czegoś brakuje. *Verbum Incarnatum* nie mogło utracić wszechmocy, ponieważ to by świadczyło, że przestało być Bogiem. Co więcej, to współgranie działania boskiego i ludzkiego Jezusa spowodowało, że to ludzkie uczestniczyło w mocy działania Bożego[680].

2005, s. 417.

[678]Zob. J. Pohle, *Christology. A Dogmatic Treatise on the Incarnation*, St. Louis, MO 1916, s. 184; G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Propozycja systematyzacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43 (2010) 2, s. 290-301; T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, rozdział *Wcielenie i wymiana orzeczników*, s. 299-355.

[679]*Summa theologiae,* III, q. 13, a. 3, co.

[680]Tamże, III, q. 19, a. l, ad 1; zob. W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, s. 248.

3.1.2. Wszechwiedza

W odniesieniu do wiedzy Wcielonego musimy poddać pod rozwagę czy wiedział On wszystko, czy cechowała Go wiedza nabyta czy wlana, co pozwoli nam nakreślić sposób poznawania Jezusa. Będąc Bogiem, powinien jednym aktem wiedzieć wszystko, ponieważ wiedza jest doskonałością Jego nieskończonego aktu, natomiast jako człowieka powinna Go charakteryzować wiedza, polegająca na działaniu intelektu możnościowego oraz czynnego.

Bezsprzeczne jest, że Jezus, będąc Bogiem, miał wiedzę boską, natomiast posiadanie innego typu wiedzy jest problematyczne, ponieważ to by oznaczało, że wiedza boska nie jest wystarczająca. Akwinata był zdania, że *Verbum Incarnatum* miało wiedzę stworzoną, ponieważ przyjęło naturę ludzką, czyli zarówno ciało, jak i duszę rozumną oraz zmysłową[681]. Wiemy, że Jezus poznawał wszystko wiedzą boską, a działanie to jest samą istotą Boga, ponieważ poznanie Boga jest Jego substancją. Natomiast gdyby poza wiedzą boską nie było w duszy Jezusa żadnej innej wiedzy, dusza ta niczego by nie poznawała i zostałaby niepotrzebnie przyjęta[682]. Gdyby więc Jezus miał duszę rozumną, a nie mógłby się nią posługiwać, nie zostałby spełniony warunek, że „każda rzecz istnieje, by działać"[683]. Co więcej, jako że Bóg przyjął naturę ludzką, byłoby sprzecznością, gdyby nie przyjął również intelektualnego poznania[684]. Jednakże zastanówmy się, czy Jezusowi tak naprawdę było potrzebne poznawanie na sposób ludzki, skoro miał poznanie boskie. Powstałą zawiłość możemy wytłumaczyć, podając jako przykład dwa światła, kiedy to mniej intensywne niknie wobec większego, tak jak światło świecy niknie w słońcu. Natomiast kiedy potraktujemy światło większe jako źródło, a mniejsze jako przedmiot oświetlany, to światło mniejsze nie ginie przy większym, lecz przybiera na sile[685]. Przykład ten stanowi analogię do poznania na sposób bo-

[681] Tamże, III, q. 9, a. 1, co; zob. C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, Toronto 2012, s. 131.
[682] *Summa theologiae*, III, q. 9, a. 1, ad 1.
[683] Tamże, III, q. 9, a. 1, co.
[684] Tamże, III, q. 9, a. co; zob. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 315.
[685] *Summa theologiae,* III, q. 9, a. 1, ad 2.

ski, które, mimo że, jest światłością prawdziwą, to nie przyćmiewa światła wiedzy w duszy wcielonego Boga, ale je wzmacnia[686].

Jezus oprócz wiedzy stworzonej, jako że miał pełne poznanie Boga[687], w ujęciu Tomasza, miał również wiedzę błogosławionych, którzy uczestniczą w świetle Bożym[688]. Celem człowieka jest poznanie Boga poprzez wieczne przebywanie z Nim, a ponieważ przyczyna zawsze przewyższa swój skutek, więc wydaje się bezsprzeczne, aby samo poznanie, polegające na oglądaniu Boga, przysługiwało *Verbum Incarnatum* w najwyższym stopniu[689]. Wykazaliśmy, że bóstwo jest połączone z człowieczeństwem w osobie, a nie w istocie, czy naturze, dlatego przy jedności osoby została zachowana różnica natur. Dusza Jezusa, będąca częścią natury ludzkiej, jest udoskonalona światłem udzielonym jej przez naturę boską[690]. Możemy więc stwierdzić, że Jezus oprócz niestworzonej wiedzy boskiej miał w swojej duszy wiedzę uszczęśliwiającą oraz wiedzę wlaną, przez którą poznawał rzeczy w ich własnej naturze poprzez intelektualne formy poznawcze proporcjonalne do intelektu ludzkiego[691]. Razem z wiedzą uszczęśliwiającą trwa wiedza wlana, która nie jest drogą prowadzącą do szczęśliwości, ale właśnie jest wiedzą potwierdzoną przez nią[692]. Wiemy, że poznanie uszczęśliwiające nie dokonuje się przez formy poznawcze, dlatego też nic nie stoi na przeszkodzie, aby wraz z tą formą w intelekcie stworzenia rozumnego były intelektualne formy poznawcze, dostosowane do jego natury[693]. Wcielony Jezus miał także empiryczną wiedzę, ponieważ nie brakowało Mu żadnej rzeczy, która charakteryzuje ludzką naturę. Podobnie jak człowiek, miał On intelekt czynny oraz intelekt możnościowy, a ponieważ właściwe działanie intelektu czynnego polega na aktualizowaniu form poznawczych przez oderwanie ich od wy-

[686]Tamże.
[687]Tamże, III, q. 9, a. 2, s. c.: „Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo".
[688]Tamże, III, q. 9, a. 2, arg 1: „Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis".
[689]Tamże, III, q. 9, a. 2, co; ad 3.
[690]Tamże, III, q. 9, a. 2, ad 1.
[691]Tamże, III, q. 9, a. 3, co.
[692]Tamże, III, q. 9, a. 3, ad 2.
[693]Tamże, III, q. 9, a. 3, ad 3.

obrażeń, więc musimy uznać, że w Jezusie były intelektualne formy poznawcze, przyjęte w intelekcie możnościowym przez działanie intelektu czynnego[694]. Syn Boży miał zatem wiedzę nabytą, która jest wiedzą ludzką we właściwym tego słowa znaczeniu[695]. Tomasz zaznacza, że istnieją dwa nastawienia intelektu ludzkiego: jedno – ku niebu, drugie – ku ziemi. Ze względu na pierwsze dusza Jezusa była napełniona wiedzą wlaną. Drugie zaś kierowało ją ku wyobrażeniom, a te z natury poruszają ludzki intelekt[696]. Sprawność nabyta różni się od sprawności wlanej, ponieważ nabytą sprawność wiedzy osiąga się przez kontakt intelektu ludzkiego z wyobrażeniami, co prowadzi do wniosku, że nie można nabyć dwóch sprawności gatunkowo różnych, traktujących przedmiot poznania pod tym samym kątem widzenia. Natomiast wiedza wlana jest udzielana niezależnie od jej stosunku do wyobrażeń, mając zupełnie inny charakter, ponieważ jest ona gatunkowo różna od sprawności nabytej[697]. Odnosząc rozważania do bardziej szczegółowych rozróżnień i pogłębionej analizy, omówimy wiedzę uszczęśliwiającą, wiedzę wlaną oraz nabytą, co pozwoli lepiej zrozumieć boską naturę *Verbum Incarnatum*.

W odniesieniu do wiedzy uszczęśliwiającej (*scientia beata*), która polega na widzeniu Boga, zostaną umówione te kwestie, które dotyczą duszy Wcielonego. Na samym początku rozważań zastanowimy się, czy dusza Jezusa pojmowała Słowo lub boską istotę w sposób wyczerpujący. Przedstawiając w *sed contra* argumentacje Augustyna, Akwinata zgadza się ze stwierdzeniem, że pojmować siebie całkowicie oznacza ujmować siebie w określonych granicach, a ponieważ wiemy, że istota boska nie jest zamknięta w granicach duszy Jezusa, co prowadzi do stwierdzenia, że Jego dusza nie poznaje istoty Słowa (Boga) w spo-

[694]Zob. P. Gondreau, *The Humanity of Christ, the Incarnate Word*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 267-268.

[695]*Summa theologiae,* III, q. 9, a. 4, co.

[696]Tamże, III, q. 9, a. 4, ad 2.

[697]Tamże, III, q. 9, a. 4, ad 3: „(...) cognitio beata non fit per speciem quae sit similitudo divinae essentiae, vel eorum quae in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt, sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti".

sób wyczerpujący[698]. Może się to wydawać zaskakujące, gdyż może prowadzić do błędnego rozumowania, iż Wcielony nie jest prawdziwym Bogiem, ponieważ nie ma takiej wiedzy jak Ojciec. Jednakże w zjednoczeniu osobowym natura ludzka nie wyczerpuje Słowa Bożego czy boskiej natury – chociaż w jednej Osobie Syna cała ta natura zjednoczyła się z naturą ludzką, to granice tej ostatniej nie objęły całej mocy Boga. Dusza Jezusa widzi więc całą istotę Boga, ale nie obejmuje jej poznaniem pełnym, wyczerpującym[699]. Wynika z tego, że Jezus poznaje całą istotę boską, niemniej jednak poznanie to dokonuje się przez boską naturę Syna, a nie przez Jego duszę[700]. Odpowiadając na pytanie, czy Jezus w Słowie poznaje wszystko, musimy rozważyć termin „wszystko". Słowo to możemy rozumieć jako to, co obejmuje każdą rzecz, która w jakikolwiek sposób jest, była, będzie, lub wszystko, co zostało przez kogoś uczynione, wypowiedziane lub pomyślane. Gdy tak rozumiemy to zagadnienie, to musimy przyznać, że dusza Wcielonego poznaje wszystko – wszystkie byty jednostkowe wszystkich czasów i myśli wszystkich ludzi[701]. Biorąc zaś pod uwagę inne znaczenie tego terminu, które oznacza nie tylko rzeczy aktualnie istniejące w dowolnym momencie czasu, lecz i te, które mogłyby istnieć, lecz nigdy się nie urzeczywistnią – wtedy musimy stwierdzić, że dusza Wcielonego nie poznaje wszystkiego[702]. Jezus, chociaż ma widzenie Boga, to jednak nie mógł poznawać wszystkich rzeczy możliwych ani nieskończoności aktualnej, która opiera się na wszystkich możliwych wyborach człowieka (także tych, które się nie wydarzyły, a mogły).

Intelekt Jezusa poznawał Boga najdoskonalej ze wszystkich stworzeń, chociaż nie w sposób nieskończony i pełny, gdyż dla człowieka jest to niemożliwe[703]. Wyczerpujące poznanie wszystkiego, co może uczynić Bóg, byłoby wyczerpującym poznaniem mocy Bożej, a co za

[698]Tamże, III, q. 10, a. 1, s. c.
[699]Tamże, III, q. 10, a. 1, ad 2.
[700]Tamże, III, q. 10, a. 1, ad 3.
[701]Tamże, III, q. 10, a. 2, co; zob. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 315-317.
[702]*Compendium theologiae*, lib 1, c. 216; *Summa theologiae,* III, q. 10, a. 2, co.
[703]W. Granat, *Dogmatyka katolicka,* t. 3: *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959, s. 295.

tym idzie – istoty Bożej, albowiem moc poznaje się poprzez poznanie rzeczy leżących w jej zasięgu[704]. Widzimy więc, że w ujęciu Tomasza wszystko to, co dotyczyło stworzenia, mogło być przedmiotem wiedzy duszy *Verbum Incarnatum*, niektóre zaś kwestie, które dotyczyły istoty Boga, musiały pozostać zakryte. Bóg poznaje swoją istotę pełniej niż poznaje dusza Jezusa, bo poznaje ją w sposób wyczerpujący. I dlatego do zakresu wiedzy Jezusa należy wszystko to, co Bóg zna w sobie „wiedzą widzenia" (*cognoscit per scientiam visionis*), lecz nie wszystko z rzeczy znanych Bogu wiedzą „prostego ujęcia" (*cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae*)[705]. Wielkość wiedzy ocenia się nie tylko liczbą rzeczy dostępnych poznaniu, lecz również jasnością poznania (*claritatem cognitionis*), co prowadzi do uznania, że chociaż wiedza posiadana przez duszę Jezusa w Słowie, co do liczby przedmiotów poznania dorównywała wiedzy widzenia posiadanej przez Boga w Nim samym, to jednak co do jasności ustępuje jej nieskończenie, ponieważ nieskończenie góruje nad światłem stworzonym, przyjętym przez duszę Wcielonego[706].

Przechodząc do bardziej szczegółowego ujęcia tego tematu, podkreślmy, że dusza Jezusa nie poznaje nieskończonej liczby rzeczy, a jest to warunkowane faktem, iż trudno mówić o realnie istniejącej nieskończonej liczbie bytów. Biorąc pod uwagę byty i ich poznanie, zdajemy sobie sprawę, że istnieje ich ograniczona liczba (nie istnieje przecież nieograniczona liczba ludzi), dlatego błędem byłoby stwierdzenie, że dusza Wcielonego zna nieskończoną liczbę rzeczy[707]. Niemniej jednak w odniesieniu do drugiego znaczenia słowa „nieskończoność", czyli tego, które oznacza byty w możności, dusza Jezusa obejmuje w Słowie nieskończoność. Mimo iż dusza Jezusa poznaje nieskończoność, to jednak nie jest to poznanie wyczerpujące[708]. *Verbum Incarnatum* poznaje

[704] *Summa theologiae,* III, q. 10, a. 2, co: „Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest".
[705] Tamże, III, q. 10, a. 2, ad 2.
[706] Tamże, III, q. 10, a. 2, ad 3.
[707] Tamże, III, q. 10, a. 3, co.
[708] Tamże, III, q. 10, a. 3, ad 1.

nieskończoność w ten sposób, że ujmuje ją w pewnej jedności, nie przechodząc od jednej części do drugiej. Poznaje ją w samym Słowie[709]. Dusza ta poznaje wszelkie możliwości stworzeń, a jak wiemy, liczba tych możliwości jest nieskończona, a dusza, co warte jest podkreślenia, nie poznaje tego wiedzą widzenia, lecz wiedzą prostego ujęcia[710].

Widzimy więc, że dla Tomasza dusza Słowa, mając „ograniczoną pojemność", dosięga Tego, który jest absolutnie nieskończony pod względem istoty, ale nie pojmuje Go wyczerpująco. Nieskończoność potencjalna stworzenia może być przez duszę Jezusa poznana wyczerpująco, ponieważ jej istota nie jest nieskończona[711]. Dusza ludzka Jezusa, która została stworzona, mimo zjednoczenia osobowego nadal jest skończona i nawet pomimo bycia najdoskonalszą z dusz i widzenia istoty Bożej w najwyższym stopniu, nie może zgłębić istoty Boga niestworzonego i nieskończonego[712].

Należy również podkreślić, że dusza Jezusa widzi Słowo doskonalej niż jakiekolwiek inne stworzenie, ponieważ jest z nim zjednoczona w osobie. Wynika z tego, że z tego źródła światła, w którym Słowo widzi Boga, dusza Syna czerpie obficiej i doskonalej istotę Boga niż jakiekolwiek inne stworzenie[713].

Wiedza wlana (*scientia indita vel infusa*) jest wiedzą, która pojawia się w intelekcie bez doświadczenia, wysiłku ani pracy. Mając charakter nadprzyrodzony, jest ona dana darmo, często wiążąc się z pewnym szczególnym zadaniem do wypełnienia, pewną misją. Będąc natury

[709]Tamże.

[710]Tamże, III, q. 10, a. 3, co: „Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in verbo scit infinita. Scit enim, ut dictum est, omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde, cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis".

[711]Tamże, III, q. 10, a. 3, ad 2.

[712]A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 208.

[713]*Summa theologiae,* III, q. 10, a. 4, co: „Huic autem verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia". Zob. M. Zembrzuski, *Poznanie Adama i wiedza Chrystusa a intelekt możnościowy i czynny,* „Rocznik Tomistyczny" 8 (2019), s. 129-134.

duchowej nie zależy ona od zmysłów, a rozum może się nią posługiwać bez pomocy wyobrażeń, rozumowania czy wnioskowania, ponieważ jej doskonałość zależy od wzniosłości idei wlanych do intelektu[714].

Dusza Słowa jest doskonała pod każdym względem z powodu zaktualizowania wszystkich swoich możliwości, co umożliwia jej poznanie tego wszystkiego, co człowiek może poznać w świetle intelektu czynnego, czyli całokształt nauk ludzkich oraz poznanie całego objawienia Bożego, przekazanego ludziom w zakresie mądrości lub daru proroctwa[715]. Jezus dzięki mądrości wlanej znał np. jedność Trójcy, ale nie była to wiedza wyczerpująca. Trzeba zaznaczyć, że Jezus już w chwili stworzenia Jego duszy otrzymał wiedzę wlaną, przebywając zaś w łonie Maryi, przebywał On zarazem w stanie niebiańskim, gdy tymczasem Jego ciało było jeszcze w stanie prenatalnym. Mamy więc Boga, który byłby w stanie, będąc niemowlęciem poznawać w swej dziecięcej świadomości wszystkie rzeczy. Możemy zaryzykować stwierdzenie, że dziecku Jezus w łonie matki tylko brakowało woli pełnej aktualizacji tego „habitusu", albowiem nie był on w stanie wykorzystać tej wiedzy[716].

Musimy jednakże pamiętać, że poznanie to należy do tajemnic łaski (*mysteria gratiae*), co przekracza naturalne poznanie człowieka, co jednak ludzie poznają dzięki darom. Wydaje się więc, że intelekt ludzki jest w możności poznać również te prawdy, jednakże tylko czynnik wyższy może go wprowadzić w akt, ponieważ poznanie rzeczy naturalnych aktualizuje się dzięki światłu intelektu czynnego, aby jednak poznać te prawdy potrzebne jest światło Boże (*lumen divinum*)[717]. W ujęciu Akwinaty Jezus znał wszelkie poszczególne byty: współczesne, minione oraz przyszłe. Jednocześnie musimy przypomnieć, że istotę Bożą dusza Jezusa poznawała nie poprzez wiedzę wlaną, a wiedzę uszczęśliwiającą, o czym już wspominaliśmy. Posiadanie wiedzy wlanej przez Słowo Wcielone pociągało również za sobą fakt, iż Jezus miał wiedzę o rzeczach, których nie można poznać za pomocą wyobrażeń,

[714] A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 217; zob. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 316-318.
[715] *Summa theologiae,* III, q. 11, a. 1, co.
[716] J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, s. 86-88.
[717] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 216.

mógł mieć więc poznanie intelektualne bez odniesienia do wyobrażeń[718]. Jest to możliwe, albowiem dusza Jezusa miała w pełni zdolność przysługującą ludziom zbawionym, przebywającym w niebie, gdzie dusza nie podlega ani nie zależy od swego ciała, ale nad nim panuje[719]. Nie oznacza to jednoznacznego przekreślenia możliwości odniesienia duszy Jezusa do wyobrażeń, ale tylko negację bezwzględnej konieczności takiego poznania[720]. Duszę Jezusa cechowała również rozumność, a jak wiemy, polega ona na zestawieniu sądów i dyskursywnym myśleniu. Możemy poddać pod rozwagę, czy ta własność mogła charakteryzować wcielonego Boga. Chcąc odpowiedzieć na tę kwestię, musimy mieć świadomość, że przesłanki lub rozumowanie mogą pełnić dwojaką funkcję. Po pierwsze mogą one służyć do zdobycia wiedzy, czyli przechodzenia od poznania jednej rzeczy do poznania drugiej, a zatem wychodząc od przyczyny, jesteśmy w stanie dojść do skutku. Jeśli tak ujmiemy poznanie dyskursywne, to nie przysługiwało ono Jezusowi, ponieważ nie zdobywał On wiedzy drogą badania rozumowego[721]. W *Summa contra Gentiles* Akwinata podaje kolejne argumenty, które uzasadniają omawianą tezę. Tomasz zauważa, że Bóg nie rozważa jednej rzeczy po drugiej, ale wszystkie jednocześnie, co ponownie prowadzi do stwierdzenia, że poznanie Boga nie może być rozumowaniem czy wnioskowaniem[722]. Co więcej, każde poznanie, polegające na rozumowaniu, ma coś z możności i coś z aktu, możności zaś nie ma w intelekcie Bożym, więc Jego intelekt nie posługuje się wnioskowaniem[723]. Ponadto intelekt Boży jest nieporuszonym poruszycielem, musimy zatem wykluczyć w nim jakąkolwiek zmianę, a rozumowanie, będące pewnym ruchem intelektu, tę zmianę by wprowadziło[724].

Natomiast jeśli rozważymy rozumowanie pod innym względem, czyli uznamy, że zestawienie przesłanek nie jest podyktowane zdoby-

[718] *Summa theologiae,* III, q. 11, a. 2, s. c.
[719] Tamże, III, q. 11, a. 2, co; tamże, III, q. 11, a. 2, ad 2.
[720] Tamże, III, q. 11, a. 2, ad 3.
[721] Tamże, III, q. 11, a. 3, co.
[722] *Summa contra Gentiles*, I, 55.
[723] Tamże, I, 16.
[724] Tamże, I, 57.

ciem nowej wiedzy, a jedynie zrobieniem użytku z wiadomości posiadanych, wtedy będziemy mogli przyznać duszy Jezusa poznanie dyskursywne. Przesłanki te mogły spełniać funkcję niejako pomocniczą, np. wtedy, kiedy formułował On wniosek, który wynikał, jak wiemy, z przesłanek, a był przywoływany, aby wyjaśnić coś ludziom[725]. Ukazanie tych przesłanek nie było odzwierciedleniem toku myślenia Jezusa, było tylko ułatwieniem, które pomagało zrozumieć innym ludziom Jego słowa.

Wiedzę wlaną Jezusa możemy porównać do wiedzy aniołów, ale musimy mieć na względzie, że wiedza wlana Jezusa nie ustępowała ich wiedzy. Gdy weźmiemy pod uwagę źródło wiedzy wlanej, wtedy wiedza Jezusa góruje nad wiedzą aniołów, zarówno pod względem jej zakresu, jak i co do pewności poznania, ponieważ światło duchowe udzielone duszy Jezusa jest czymś o wiele wyższym niż światło cechujące naturę anielską. Natomiast gdy weźmiemy pod uwagę podmiot przyjmujący wiedzę, wtedy musimy uznać, że wiedza wlana duszy Jezusa stoi niżej w porównaniu z anielską. Ustępuje jej pod względem sposobu poznania, które charakteryzuje duszę ludzką, ponieważ ta oparta jest na wyobrażeniach oraz zestawieniu przesłanek[726].

W ujęciu Akwinaty wiedza wlana Jezusa była sprawnością, ponieważ to, co zostaje przyjęte, istnieje na sposób przyjmującego[727]. Wiedza wlana była w duszy Jezusa w dwóch różnych stanach: w stanie pełnej, wiecznej, doskonałości oraz w stanie wzrostu w doskonałości w doczesności, dlatego też intelektualne formy poznawcze wlane (*species infusae*), jakie ona przyjmowała w obu tych stanach, różniły się pod względem doskonałości[728]. Zasadę tę możemy odnieść do poznania ludzkiego, które charakteryzuje się tym, że dusza ma niekiedy wiedzę aktualną, a niekiedy tylko możliwość poznania. Ogniwem pośrednim między samą możliwością a jej pełną realizacją jest właśnie sprawność. Nabywanie sprawności wiedzy stanowi sposób odpowia-

[725] *Summa theologiae,* III, q. 11, a. 3, co.

[726] Tamże, III, q. 11, a. 4, co.

[727] Tamże, III, q. 11, a. 5, co: „(...) modus huius scientiae inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subiecto recipienti, nam receptum est in recipiente per modum recipientis".

[728] Zob. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, s. 93.

dający naturze duszy ludzkiej, co prowadzi do uznania, że wiedza wlana duszy Jezusa miała charakter sprawności, mógł On bowiem się nią dobrowolnie posługiwać[729]. Wykazaliśmy, że dusza Słowa miała dwojakie poznanie, a każde z nich było w swoim rodzaju najdoskonalsze. Jedno polegało na widzeniu istoty Bożej i wszystkiego w niej. Poznanie to przewyższa możliwości natury ludzkiej i jest najdoskonalsze z możliwych i nie ma ono, co trzeba jednoznacznie podkreślić, charakteru sprawności, lecz aktualnej wiedzy o wszystkim. Inne poznanie dokonywało się w sposób właściwy naturze ludzkiej, poprzez formy poznawcze udzielone Mu przez Boga. Poznanie to również było najdoskonalsze, ale w odniesieniu do granic poznania ludzkiego[730]. Gdyby Jezus nie miał wiedzy wlanej, nie poznawałby ani rzeczy ludzkich ze stanowiska Bożego, ani rzeczy Bożych w świetle idei stworzonych. A wiemy, że Jego misja, która polegała na nauczaniu innych, nie mogła być pozbawiona pojęć stworzonych, ponieważ wtedy prawdy, o których miał pouczyć, byłyby nieprzekazywalne[731].

Powtórzmy, że poznanie to było najdoskonalsze, ale nie rozpatrywane abstrakcyjnie i ogólnie, ale w odniesieniu do poznania ludzkiego[732]. Jako że wiedza wlana w Jezusie była sprawnością, również dzieliła się na różne sprawności, ponieważ działała, będąc dostosowana do natury ludzkiej, tak jak ona[733]. Światło wlane przez Boga jest powszechną zasadą pojmowania tego, co Bóg objawił, podobnie światło intelektu jest powszechną zasadą pojmowania tego, co poznajemy w sposób przyrodzony. Wynika z tego istnienie w duszy Słowa form poznawczych odrębnych dla każdej rzeczy, aby każda rzecz była poznana w jej właściwy sposób[734].

[729] *Summa theologiae,* III, q. 11, a. 5, co.
[730] Tamże, III, q. 11, a. 5, ad 1.
[731] A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 218-219.
[732] M. Gorman, *Incarnation*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davis, E. Stump, Oxford 2012, s. 431.
[733] *Summa theologiae*, III, q. 11, a. 6, co: „(...) scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus". Zob. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, s. 91.
[734] Tamże, III, q. 11, a. 6, ad 3.

Kolejnym rodzajem wiedzy, jaki charakteryzował *Verbum Incarnatum* była wiedza nabyta, czyli doświadczalna (*scientia acquisita vel experimentali*). Z powodu jakiegokolwiek braku w duszy Jezusa, obejmował On tą wiedzą wszystko. Działanie intelektu czynnego, które polega na uaktualnieniu przedmiotu poznania nie może być bezowocne, dlatego też tak jak wiedza wlana ogarniała wszystko, co w jakikolwiek sposób było w zasięgu intelektu możnościowego, tak wiedza nabyta ogarniała wszystko, co można poznać działaniem intelektu czynnego[735]. Dopowiedzmy przy tej okazji, że wiedzę o rzeczach można nabywać nie tylko przez doświadczalne poznanie ich samych, ale również poprzez takie poznanie rzeczy, które jest skutkiem działania intelektu czynnego, czyli przez przechodzenie od pojmowania przyczyn do pojmowania skutków, co prowadzi do wniosku, że Jezus, chociaż nie doświadczył wszystkiego, osiągnął jednak poznanie wszystkiego[736]. Posiadanie natury ludzkiej skutkowało posiadaniem władz ludzkich oraz wykonywaniem czynności, które przynależą do człowieka. Abstrakcja, dzięki której intelekt czynny wydobywa idee z rzeczy zmysłowych, cechowała również *Verbum Incarnatum*[737].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w ujęciu Tomasza dusza Jezusa wiedzą nabytą nie ogarniała wszystkiego absolutnie, lecz tylko to, co jest dostępne poznaniu przez światło ludzkiego intelektu czynnego. A jak wiemy, do zakresu tej wiedzy nie należały istoty substancji oddzielonych ani poszczególne fakty minione i przyszłe, a jak ukazaliśmy wcześniej, dusza Jezusa poznawała te rzeczy wiedzą wlaną[738]. Należy również zauważyć, że w zakresie wiedzy nabytej Jezus mógł czynić postępy, ponieważ ludzką mądrość nabywa się na sposób ludz-

[735] Tamże, III, q. 12, a. 1, co.

[736] Tamże, III, q. 12, a. 1, ad 1: „(...) scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam".

[737] A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 221; zob. B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 315-316.

[738] *Summa theologiae*, III, q. 12, a. 1, ad 3.

ki, czyli dzięki światłu intelektu czynnego[739]. W odniesieniu do postępu w wiedzy, możemy go rozważyć na dwa sposoby. Pierwszy dotyczy istoty i polega na rozwoju samej sprawności wiedzy. Drugi zaś dotyczy jej przejawów, a postęp wiedzy zachodzi wtedy, gdy ktoś, mając niezmienioną sprawność wiedzy, wyjaśnia innym prawdy – na początku te mniejsze, a później te bardziej złożone, trudniejsze do uchwycenia. Widzimy więc, że Jezus mógł czynić postępy w drugim znaczeniu, a wraz z wiekiem, ukazywała się Jego większa mądrość. Nie wzrastała sama sprawność wiedzy ponieważ cała ta wiedza była Mu w pełni udzielona od początku[740]. Akwinata podkreśla, że brak jakiegokolwiek naturalnego działania intelektu w Jezusie byłby czymś niestosownym (*inconveniens*), tworzenie zaś pod wpływem intelektu czynnego intelektualnych form poznawczych z wyobrażeń jest własnością natury ludzkiej, dlatego to poznanie powinno cechować duszę Jezusa[741]. Jezus w wieku 2 lat miał taki sam poziom łaski jak wtedy, gdy dokonywał cudów, jednakże zgodnie z Jego stanem natury łaska zakorzeniła się w niej proporcjonalnie do wieku. Wraz z rozwojem Jego naturalnych umiejętności łaska mogła objawiać się w Nim coraz bardziej, będąc uzależnioną od stopnia rozwoju Jego ludzkiej natury. Omawiana powyżej wiedza była doskonała w stosunku do Jego wieku, chociaż nie była doskonała w odniesieniu do swojej natury – dlatego też mogła wzrastać[742]. Wzrastała ona nie tyle pod wpływem dokonanych aktów (jak np. miłość), ile ze względu na coraz większą potrzebę jej użycia, wzrastając w miarę jak Jezusowi przybywało lat[743].

Podsumowując kwestie odnoszące się do wzrastania wiedzy w duszy Jezusa, należy zauważyć, że zarówno wiedza wlana duszy Jezusa, jak i wiedza uszczęśliwiająca wynikały z działania przyczyny o mocy nieskończonej, zdolnej do tworzenia wszystkiego naraz. Dlatego też Jezus nie czynił postępów w żadnym z wymienionych rodzajów wiedzy, lecz od początku miał je w pełni. Źródłem zaś wiedzy nabytej był

[739] Tamże, III, q. 12, a. 2, s. c.
[740] Zob. E. F. Rogers, *Faith and Reason Follow Glory*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, s. 449.
[741] *Summa theologiae*, III, q. 12, a. 2, co.
[742] Tamże, III, q. 12, a. 2, ad 2.
[743] J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, s. 91.

tylko intelekt czynny, który nie tworzył wszystkiego naraz, ale stopniowo, z upływem czasu, w miarę swojego naturalnego fizycznego rozwoju[744]. Jest to zrozumiałe, ponieważ wiedza nabyta jest doskonałością duszy, będąc formą ciała, której rozwój zależy właśnie od rozwoju ciała. Widzimy więc, że w ujęciu Tomasza dusza Jezusa oglądała rzeczy w niestworzonym świetle Słowa, następnie w stworzonych ideach, które pochodziły od Boga, poznając je jednocześnie dzięki wiedzy wlanej, czyli w świetle rozumu ludzkiego[745].

Jezus nie mógł się niczego nauczyć od ludzi, a było to spowodowane prostym faktem, iż był On Bogiem i to On nauczał innych. Błędne jest twierdzenie, że to nauczyciel uczy się od swoich uczniów, a oni są powodem jego wzrastania w mądrości[746]. Doktor Anielski tłumaczy, iż pierwsze źródło ruchu nie ulega przemianie pod wpływem ruchu, jaki wywołał, więc niemożliwe jest, aby ten, który naucza, pobierał naukę od uczniów[747]. Wtedy, gdy Jezus pytał, nie chciał uzyskać nowej wiedzy, której by uprzednio nie miał, ale chciał, aby wypowiedziane przez rozmówcę słowa skłoniły go do przemyśleń i uznania samej prawdy[748].

Tak jak Jezus nie zdobywał wiedzy od ludzi, tak samo nie uczył się od aniołów, ponieważ Jego dusza była doskonała pod wszelkimi względami, nie miał On braku, który wymagałby uzupełnienia czy aktualizacji. Miał On doskonałą wiedzę doświadczalną, płynącą z poznania zmysłowego, jak również cechowała go wiedza wlana, przyjęta wprost od Boga. Jak bowiem w sposób nadprzyrodzony dusza była zjednoczona ze Słowem w jedności osoby, tak też w sposób ponadludzki została napełniona wiedzą[749].

[744] *Summa theologiae*, III, q. 12, a. 2, ad 1.
[745] A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 222.
[746] *Summa theologiae*, III, q. 12, a. 3, s. c.
[747] Tamże, III, q. 12, a. 3, co.
[748] Tamże, III, q. 12, a. 3, ad 1.
[749] Tamże, III, q. 12, a. 4, co: „Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta, ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo".

Z wcześniejszych wyjaśnień wynika, że dusza Jezusa, mając najwyższą wśród stworzeń doskonałość oglądania Boga, w pełni widziała w samym Bogu wszystkie dzieła Boże – zarówno te przeszłe, jak i teraźniejsze, i przyszłe. Niemniej jednak dusza Jezusa nie mogła oglądać Boga „do końca", ponieważ jest On nieskończenie poznawalny, co uniemożliwia bytom stworzonym pełne Jego poznanie. Dusza Jezusa jest stworzona, więc wszystko to, co w Nim należy do ludzkiej natury, jest stworzone, co oznacza, że dusza ta nie może dogłębnie ogarnąć Jego istoty – nie może np. poznać wszystkich powodów działania Boga. Wynika zatem z tego, że możemy nazwać duszę Jezusa wszechwiedzącą, ponieważ ma ona pełną znajomość wszystkiego, co było, jest i będzie[750]. Możemy raz jeszcze zaakcentować, że Jezus robił postępy w wiedzy doświadczalnej, wzrastając w latach. Zarówno zdobycie wiedzy drogą badań, jak i nabywanie jej poprzez uczenie się, wymaga stosownego wieku. Jezus niczego nie czynił przedwcześnie, więc wynika z tego, że dany stopień wiedzy mógł osiągnąć również drogą doświadczenia. Akwinata odwołuje się do słów Grzegorza, który mówił, że „w dwunastym roku życia raczył pytać ludzi na ziemi, gdyż przy normalnym rozwoju umysłu dopiero wiek dojrzały umożliwia przyswajanie sobie nauki"[751].

Z wyjaśnień Akwinaty możemy wywnioskować, że Jezusa charakteryzowały trzy rodzaje poznania, które odnosiły się do: wiedzy doświadczalnej (czyli nabytej), wiedzy wlanej oraz wiedzy uszczęśliwiającej.

3.2. Ludzka natura *Verbum Incarnatum*

Ważną kwestią w rozważaniu ontycznej jedności *Verbum Incarnatum* jest dostrzeżenie Jego człowieczeństwa i skutków, jakie wynikają z przyjęcia ludzkiej natury[752]. Zdajemy sobie sprawę, że ludzka natura Sło-

[750] *Compendium theologiae*, lib 1, c. 216.
[751] *Summa theologiae*, III, q. 12, a. 3, ad 3.
[752] Zob. P. Gondreau, *The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas*, London 2009, s. 142-156.

wa jest tą mniej doskonałą, słabszą oraz podlegającą zmianom. Niemniej jednak nieustannie musimy pamiętać, że ludzka natura substancjalnie połączona z naturą boską *Verbum Incarnatum* istnieje w osobie Słowa. Skupimy się na analizie braków i słabości, które były następstwem przyjęcia ludzkiej natury. Ważne jest ukazanie człowieczeństwa Jezusa, ponieważ będzie to zaprzeczeniem przekonań, że Słowo przyjęło ciało pozorne lub mniej doskonałe od naszego, a przez to mniej podatne na cierpienie[753]. Tomasz, odnosząc się do tego zagadnienia, pisze, że „stosowne było to, że ciało przyjęte przez Syna Bożego, podlegało ludzkim słabościom i brakom"[754]. Gdyby było inaczej cierpienie, jakiego doświadczał podczas męki byłoby pozorne, a wtedy zadośćuczynienie za nasze grzechy byłoby nieprawdziwe. Jak dalej pisze Akwinata: „Nieuniknione braki ciała płynęły z Jego wolnej decyzji, tylko przyrodzone poruszenia woli, zmierzające z natury do unikania śmierci i uszkodzeń ciała, ulegały konieczności zewnętrznej"[755]. Doznawał On bólu zarówno fizycznego, jak i psychicznego[756], ponieważ miał ciało śmiertelne, które doznawało, a dusza w sposób analogiczny również musiała podlegać cierpieniu[757]. Dusza Jezusa nie była pozbawiona odczuwania cierpienia, ponieważ miała wszystkie przyrodzone zdolności w sposób doskonały. Widzimy więc, że słabości[758], których doświadczał Bóg Wcielony, były konieczne do naprawy rodzaju ludzkiego, co nie powodowało sprzeciwu Jego woli. Jezus umarł z własnej woli[759], co świadczy o tym, że nie mógł jednocześnie chcieć,

[753]Zob. M. Przanowski, *Krytyka koncepcji cierpienia Boga z perspektywy współczesnej myśli tomistycznej*, „Studia Bobolanum" 23 (2012) 2, s. 45.

[754]*Summa theologiae*, III q. 14, a. 1, co; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), s. 235.

[755]Tamże, III, q. 14, a. 2, co; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), s. 239.

[756]Tamże, III, q. 15, a. 6, co.

[757]Tamże, III, q. 14, a. 4, co

[758]Tamże, III, q. 15, a. 5, co; zob. M. Sabathe, *La Trinite Redemptrice dans le commentaire de l'evangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin*, Paris 2011, s. 180-191.

[759]Rozważając zagadnienie, czy Jezus ma dwie wole: jedną boską, a drugą ludzką, Doktor Anielski potwierdza to stwierdzenie, odwołując się do Soboru Konstantynopolitańskiego III, który w taki właśnie sposób zdefiniował to zagadnienie. Pomocne dla Akwinaty są również słowa tegoż soboru, które podają,

aby Jego wszechmoc została ograniczona, ponieważ to świadczyłoby o sprzeczności.

3.2.1. Skutki przyjęcia ciała ludzkiego

Rozważając zagadnienia, które wiążą się z naturą ludzką *Verbum Incarnatum,* Akwinata zastanawia się, czy było właściwe, aby Syn Boży przyjął naturę ludzką wraz ze słabościami ciała. Wiemy, że Tomasz rozważał już stosowność przyjęcia ciała przez Boga, ale teraz stara się bardziej szczegółowo omówić te kwestie. Ponieważ jesteśmy w stanie wyobrazić sobie wcielonego Boga, który po przyjęciu prawdziwego ciała, nie podlegał cierpieniu i słabościom, przeto musimy jednoznacznie określić, czy można połączyć idee wszechmogącego i niezmiennego Boga ze Słowem Wcielonym, które, tak jak każdy człowiek, odczuwa ból i smutek. Tomasz podaje jednoznaczną odpowiedź i jej uzasadnienie, pisząc, iż stosowne było, aby Syn Boży przyjął ciało poddane ludzkim słabościom, ponieważ mógł on mając takie ciało, w nim cierpieć i być doświadczany – a jak zostało już ukazane – tylko przez swoją śmierć mógł On odkupić ludzi[760]. Racje przemawiające za tym stwierdzeniem są trojakie. Po pierwsze jest nim powód wcielenia, który zasadza się na zadośćuczynieniu za grzech, co się wiąże z przyjęciem za niego kary[761]. Grzech pierwszych ludzi spowodował takie braki ciała jak śmierć, głód, pragnienie, i dlatego zgodne z celem wcielenia było to, że Jezus przyjął ciało ludzkie podlegające słabościom[762]. Po drugie, jest to prawdziwość przyjęcia ciała ludzkiego, ponieważ my, ludzie, nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie innej natury ludzkiej niż ta, która nie poddaje się słabościom ciała[763]. Gdyby Syn Boży przyjął tę naturę

że dwie wole w Słowie Wcielonym nie przeciwstawiają się sobie nawzajem, ale wola ludzka Syna Bożego jest poddana wszechmocy woli boskiej. Zob. *Summa theologiae*, III, q. 18, a. 6, co.

[760] Tamże, III, q. 14, a. 1, s. c; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 226.

[761] *Summa theologiae*, III, q. 14, a. 1, ad 3.

[762] Tamże, III, q. 14, a. 1, co.

[763] Tomasz z Akwinu, *Wykład „Listu do Kolosan". Super Epistolam B. Pauli Ad Colossenses Lectura*, red. P. Roszak, Toruń, 2012, s. 81.

bez owych braków, można by uważać, że wcielony Bóg nie był prawdziwym człowiekiem i nie miał prawdziwego ciała, lecz ciało pozorne[764]. Po trzecie, Jezus, doświadczając cierpienia, stał się dla nas wzorem do naśladowania[765]. Jego cierpliwość może stanowić dla nas pomoc wtedy, gdy przeżywamy trudne i bolesne chwile w życiu. Gdyby Jezus przyjął ciało niezdolne do cierpienia i śmiertelności, nie dałby tym, którzy doświadczają cierpienia i śmiertelności, sposobności do nadziei na nieśmiertelność[766]. Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę, że dusza Jezusa była doskonała pod względem sprawności wiedzy i cnót – aby móc zadośćuczynić, Jego ciało zaś było poddane słabościom – aby nie zabrakło materii zadośćuczynienia[767]. Przyrodzona relacja między duszą a ciałem podlegała boskiej woli w Jezusie, dlatego też szczęśliwość trwająca w duszy nie spłynęła na ciało, które doznawało cierpień właściwych naturze zdolnej do ich przeżywania[768]. Widzimy więc, że przyjęte przez Jezusa słabości nie tylko nie były przeszkodą na drodze do celu wcielenia, ale najbardziej sprzyjały jego osiągnięciu. I chociaż możemy sądzić, że wszelkie słabości przysłaniały Jego bóstwo, to jednak ujawniały one Jego człowieczeństwo[769].

Wcielony Bóg był poddany słabościom ciała w sposób konieczny, ponieważ jest naturalne, że ciało doznaje bólu[770]. Konieczność w odniesieniu do bólu odczuwanego przez Boga jest podyktowana koniecznością naturalną, która wynika ze struktury natur, a mianowicie z formy albo z materii. Ciało Boga było poddane śmierci, ponieważ taka

[764] *Summa theologiae*, III, q. 14, a. 1, co.

[765] Tamże, zob. M. Misik, *Chrystus cierpiący a ludzkie cierpienie, choroba i śmierć*, w: *Osoba a dielo Ježiša z Nazareta z aspektu teológie a religionistiky*, red. A. Slodička, M. Slodička, s. 146-158; M. Jędraszewski, *Cierpienie współczesnego człowieka a istnienie Boga*, w: M. Jędraszewski, *Bóg filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa,* Poznań 2011, s. 85-128.

[766] *Summa contra Gentiles*, IV, 55.

[767] *Summa theologiae*, III, q. 14, a. 1, ad 1: „Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi, et quod corpus eius subiectum esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset".

[768] Tamże, III, q. 14, a. 1, ad 2.

[769] Tamże, III, q. 14, a. 1, ad 4.

[770] Tamże, III, q. 14, a. 2, s. c.

jest struktura ciała ludzkiego[771]. Konieczność ta nie miała dostępu do woli, ponieważ ani wola ludzka, ani wola boska nie mogła podlegać konieczności zewnętrznej. Nieuniknione braki ciała płynęły z Jego wolnej decyzji, a tylko przyrodzone poruszenia woli, zmierzające z natury do unikania śmierci i odczuwania bólu, ulegały konieczności zewnętrznej[772]. To podleganie konieczności zewnętrznej wiąże się z naturalnym dążeniem człowieka do unikania bólu i cierpienia, co jak wiemy, również cechowało wcielonego Boga. Musimy jednoznacznie podkreślić, że męka i śmierć Jezusa nie sprzeciwiały się Jego woli, zarówno boskiej, jak i ludzkiej, chociaż śmierć spotyka się z naturalnym sprzeciwem woli człowieka[773].

Akwinata pyta również, czy przyjęcie natury ludzkiej przez Boga pociągało za sobą przyjęcie słabości ciała. Cierpienie i ból są następstwem grzechu pierworodnego, od którego Jezus był wolny, a fakt ten skłania nas do przyjęcia odpowiedzi, iż Jezus, przyjąwszy naturę ludzką, nie musiał przyjąć słabości ciała[774]. Widzimy więc po raz kolejny, że to nie zewnętrzna konieczność miała wpływ na Jezusa, lecz On sam swoją wolą godził się na przyjęcie owych braków[775]. Upodobnienie się Boga do innych ludzi dokonało się z uwzględnieniem charakteru ich słabości, nie zaś przyczyny grzechu[776].

Niemniej jednak Jezus nie przyjął wszystkich słabości natury ludzkiej, co można wytłumaczyć na przykładzie przeciwieństw (np. wiedza – niewiedza, mądrość – głupota), ponieważ nie mogą one realizować się równocześnie w tym samym bycie, albowiem się wzajemnie wykluczają, z czego wynika wniosek, że byłoby niemożliwe, aby Jezus

[771] Tamże, III, q. 14, a. 2, co.

[772] Tamże: „Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad voluntatem divinam; nec per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocumenta".

[773] Tamże, III, q. 14, a. 2, ad 1; C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 144.

[774] *Summa theologiae*, III, q. 14, a. 3, s. c.

[775] Tamże, III, q. 14, a. 3, ad 2.

[776] Tamże, III, q. 14, a. 3, ad 3; zob. M. Gorman, *Incarnation*, s. 431.

przyjął wszystkie słabości ludzkie[777]. Powracając do zagadnienia niemocy przyjętej przez Boga, Słowo przyjęło słabości ludzkie w celu zadośćuczynienia za grzech pierworodny ludzkiej natury, co wymagało pełni wiedzy i łaski w Jego duszy. Widzimy więc, że Jezus powinien przyjąć te słabości, które są wynikiem grzechu i jednocześnie nie stanowią przeszkody dla pełni wiedzy i łaski, z czego wynika, że nie było stosowne, aby Jezus przyjął niewiedzę, skłonność do zła czy trudność w czynieniu dobra[778].

Wyróżniamy także inny rodzaj słabości, który spotykamy powszechnie u ludzi, a który jest skutkiem grzechu pierworodnego. Jest to śmierć, głód, pragnienie itp. Wszystkie te słabości przyrodzone, które towarzyszą całej ludzkiej naturze, Jezus przyjął[779]. Powtórzmy raz jeszcze, że słabości te Jezus przyjął nie dlatego że mu się należały, ale by zadośćuczynić za grzech, którym została skażona natura ludzka[780].

Przeanalizowawszy skutki przyjęcia natury ludzkiej oraz fakt, iż Jezus mógł prawdziwie cierpieć, wykazaliśmy, że cierpienie Jezusa nie mogło wpłynąć na naturę Boga[781]. Bóg Ojciec, w przeciwieństwie do swojego Syna, nie mógł cierpieć, ponieważ jest On wolny od wszelkich doznań uczuciowych (*passio*), w tym również od tak szczególnego doznania, jakim jest cierpienie[782]. Nieistnienie w Bogu *passio* łączy się bezpośrednio z nieistnieniem w Nim możności (*potentia passiva)*[783]. Bóg, będąc aktem czystym (*actus purus*), jest bytem, w którym działanie nie jest jakąś przypadłością, ale jest tożsame ze swoją istotą. Bóg jako jedyny byt jest swoim własnym działaniem. Widzimy więc, że nie możemy, mówiąc o cierpieniu Jezusa odnosić go do Boga Ojca, który

[777] *Summa theologiae*, III, q. 14, a. 4, s. c.

[778] Tamże, III, q. 14, a. 4, co.

[779] Tamże.

[780] Tamże, III, q. 14, a. 4, ad 2.

[781] Teza ta odnajduje swoje odzwierciedlenie również w nauczaniu Kościoła, który w 382 r. na synodzie rzymskim stwierdził, że: „Jeśli ktoś twierdzi, że to Bóg odczuwał ból podczas męki krzyżowej, a nie ciało i dusza, które przyjął Syn Boży w postaci sługi – ten jest w błędzie". Zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, VI, 2, red. S. Głowa, I. Bief, Poznań 1988, s. 213.

[782] Zob. G. Strzelczyk, *Ludzkie cierpienie Boga: antropomorfizm przekroczony?* „Studia Bobolanum" 3 (2012), s. 67.

[783] *Summa contra Gentiles*, I, 16.

jest „niecierpiętliwy" (*impassibilitas*)[784]. Tylko ze względu na unię hipostatyczną możemy odnieść cierpienie do Syna, jednocześnie pamiętając, że zjednoczenie natury ludzkiej w jedności Boskiej Osoby Słowa nie rozbija niezmienności Boga[785]. Charakter zjednoczenia osobowego powoduje, że czym innym jest mówienie o naturze ludzkiej w oderwaniu od podmiotu, a czym innym jest mówienie o sposobie (*modus*), w którym ta natura istnieje w jednym podmiocie Boskim. Gdy mówimy o naturze w oderwaniu od podmiotu, to należy stwierdzić, że natura jest taka sama jak nasza, gdy mówimy zaś o podmiocie działania, a więc w odniesieniu do osoby, działania ludzkie Jezusa są unikalne, właściwe tylko Jemu. Boska Osoba działa oraz wyraża się przez człowieczeństwo. Jezus prawdziwie cierpiał na krzyżu w swojej ludzkiej naturze, co nie powoduje jednak, że cierpiała Jego boska natura. Cierpiał podmiot dwóch natur w swojej ludzkiej naturze[786].

Dla Akwinaty kenoza (*exinanitio*) Syna we wcieleniu nie oznaczała odrzucenia bóstwa, ale przybranie ludzkiej natury w jej kondycji uniżenia, aby mógł się wypełnić cel wcielenia[787]. Widzimy więc, że na mocy zjednoczenia, ale bez zmieszania dwóch natur, męka jest przypisywana podmiotowi boskiej natury, nie z racji boskiej natury, która jest niepodatna na cierpienia, ale z racji natury ludzkiej Jezusa[788].

Z uprzedniej analizy wynika, że gdyby przyjąć, że cierpienie Słowa Wcielonego miało wpływ na naturę boską rozumianą *per se*, to prowadziłoby to do wniosków, że Syn Boży nie doświadczyłby, jako Osoba Boska, autentycznie ludzkiego cierpienia, a cierpiałby raczej jako Bóg „w człowieku"[789]. Wtedy można by zadać pytanie o cel wcielenia, skoro sam Bóg Ojciec były zdolny do takiego poświęcenia i do przyjęcia

[784]M. Przanowski, *Krytyka koncepcji cierpienia Boga z perspektywy współczesnej myśli tomistycznej*, s. 47; J. Szwarczyński, *Wcielenie zaprzeczeniem Bożego cierpienia?* „Teologia w Polsce" 5 (2011) 1, s. 98-99; C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 155.

[785]*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1, ad 1.

[786]M. Przanowski, *Krytyka koncepcji cierpienia Boga z perspektywy współczesnej myśli tomistycznej*, s. 52.

[787]G. Emery, *Niezmienność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga"*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, s. 417.

[788]*Summa theologiae*, III, q. 46, a 12, ad 1.

[789]T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 352.

cierpienia, bez przyjęcia ludzkiej natury. Możemy więc jednoznacznie stwierdzić, że cierpienie Jezusa nie wprowadzało zmiany w Trójcy Świętej[790].

3.2.2. Skutki przyjęcia duszy ludzkiej

Akwinata rozważa również skutki przyjęcia duszy ludzkiej przez wcielonego Boga, co jednoznacznie stawia nas przed pytaniem, czy słabości duszy ludzkiej były przyjęte przez Jezusa. Trzeba rozważyć, czy natura ludzka będąc mniej doskonałą niż natura boska, mogła ograniczać Jezusa, mając negatywny wpływ na Jego działanie.

Ukazując skutki przyjęcia duszy ludzkiej przez Boga, Akwinata zastanawia się, czy w Jezusie był grzech. Wcześniej Tomasz podejmował ten temat, ale stanowił on tło dla bardziej szczegółowych rozważań, związanych na przykład z łaską i wszechmocą Boga. Analizując grzech w odniesieniu do Jezusa, Doktor Anielski podał w wątpliwość, iż fakt przyjęcia ludzkiej natury z konieczności spowodował grzeszność wcielonego Boga. Zastanawiając się nad tą kwestią, możemy stwierdzić, że skoro Bóg stał się człowiekiem, to również powinien był przyjąć grzech, tym bardziej, że celem wcielenia, jak podkreśla Akwinata, było zadośćuczynienie właśnie za grzech pierworodny. W *Summa theologiae* Tomasz pisze, iż Jezus, mimo że przyjął nasze braki, to nie powinien przyjąć tego braku, jakim jest grzech, co jest podyktowane faktem, iż wzór dobra i cnót nie powinien być grzeszny, albowiem posiadanie skłonności do zła stanowi przeszkodę w zadośćuczynieniu za grzech[791]. Jezusa nie cechował ani grzech pierworodny, ani uczynkowy[792]. Co więcej, grzech nie należy wprost do natury ludzkiej, ponieważ czło-

[790] M. Levering, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, s. 132-143.

[791] *Summa theologiae*, III, q. 15, a. 1, co; ad 3; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 232; zob. M. McCord Adams, *What sort of human nature? Medieval Philosophy and the Systematic of Christology*, s. 62-63.

[792] *Summa theologiae*, III, q. 15, a. 1, co: „(...) peccando exempla virtutum praebere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis (...)".

wiek został stworzony przez Boga bez tej skazy, dlatego też nie byłoby stosowne, aby w Jezusie było coś, co stanowi zaprzeczenie dobroci i odwiecznego planu Boga. Jezus zaś widzialną substancję ciała wziął z ciała Maryi, a racja Jego poczęcia nie pochodziła z nasienia męskiego, lecz z Ducha Świętego[793]. Czynny moment był działaniem Ducha Świętego, więc naturę ludzką Jezus wziął tylko materialnie.

Jezus był zatem bezgrzeszny, jak również nie było w Nim zarzewia grzechu (*non fuit fomes peccati*)[794], ponieważ wcielony Bóg, jak zostało już zaznaczone uprzednio, miał łaskę oraz wszelkie cnoty w najdoskonalszy sposób, co bezsprzecznie wyklucza zalążek jakiegokolwiek grzechu[795]. Zalążek grzechu można utożsamiać ze skłonnością pożądania zmysłowego tego, co jest sprzeczne z rozumem. Natomiast wiemy, że im doskonalsza cnota, tym słabsze zarzewie grzechu, co doprowadza nas do jednoznacznego wniosku, że w doskonałym Jezusie nie było możliwości jakichkolwiek pokus ani skłonności do tego, co nie prowadzi do najwyższego dobra[796]. Jezusa cechował brak możliwości zgrzeszenia (*impeccabilitas*), co oznacza całkowitą wolność od faktycznie zaciągniętego lub popełnionego grzechu[797]. Trzeba podkreślić, że ciało podlega cierpieniu nie tylko ze względu na konieczność wynikającą z jego przyrodzonej struktury, lecz także ze względu na obciążenie grzechem (*reatus peccati*). Tej ostatniej przyczyny w Jezusie nie było, była tylko konieczność wynikająca ze struktury ciała[798].

[793]Tamże, III, q. 15, a. 1, ad 2.

[794]Zarzewie grzechu (*fomes peccati)* przez Sobór Trydencki zostało nazwane pożądliwością, czyli konsekwencją grzechu pierworodnego, który pozostawił zranienie w naturze człowieka. Zob. Tomasz z Akwinu, *Wykład „Listu do Kolosan". Super Epistolam B. Pauli Ad Colossenses Lectura*, s. 55.

[795]Istnienie Boga jest doskonałe, zawierające w pewien sposób doskonałości wszystkich bytów, konieczne jest więc, aby Jego dobroć zawierała wszelkie dobroci. Cnota zaś jest dobrocią cnotliwego – z racji cnoty bowiem nazywa się go dobrym i dzieła jego dobrymi. Wynika więc z tego, że dobroć Boża zawiera na swój sposób wszystkie cnoty. *Summa contra Gentiles*, I, 92.

[796]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 2, co; P. Gondreau, *The Humanity of Christ, the Incarnate Word*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, s. 261-262.

[797]T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 479.

[798]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 5, ad 2: „(...) caro in peccato concepta subiacet dolori

Człowieka charakteryzuje brak wiedzy, natomiast Bóg jest wszechwiedzący. Co zatem z wcielonym Bogiem, czy możemy przyjąć dwie wzajemnie wykluczające się cechy, występujące w jednej hipostazie? Pokazaliśmy już, że w Jezusie była pełnia łaski i cnoty oraz była w Nim pełnia wszelkiej wiedzy. Wyjaśniając problem odnoszący się do możliwości istnienia w jednej osobie dwóch sprzecznych ze sobą cech, powinniśmy pamiętać, iż naturę przyjętą przez Jezusa możemy rozpatrywać dwojako. Po pierwsze trzeba uwzględnić to, co stanowi o jej gatunku. Jak wiemy, ograniczona ludzka natura pozbawiona jest wszechwiedzy. Rozważając zaś to zagadnienie z drugiej strony, musimy rozpatrywać ją, uwzględniając to, co ma ona w wyniku zjednoczenia z Osobą Boską, co warunkuje pełnię wiedzy i łaski. Powinniśmy wobec tego pojmować naturę ludzką Słowa, odnosząc się do tego zjednoczenia[799]. W *Summa contra Gentiles* Akwinata podejmuje podobny temat, pisząc, że prawdą jest, iż przeciwieństw nie można orzekać o tym samym pod tym samym względem – kwestie te muszą być orzekane o Jezusie pod różnymi względami. Zatem odnośnie do tego „o czym" się orzeka, biorąc pod uwagę obie natury, nie należy wprowadzać rozróżnienia, odnośnie zaś do tego „pod jakim względem" się je orzeka, należy wprowadzić rozróżnienie. Skoro pod innym względem orzeka się o Jezusie to, co boskie, a pod innym to, co ludzkie, należy więc powiedzieć, że w Jezusie istnieją dwie natury niezlane i niezmieszane (*inconfusae et impermixtae*) [800]. Gdy Jezus doznawał śmierci i wszystkiego, co wiąże się z człowieczeństwem, Jego bóstwo pozostało wolne od doznań; chociaż z powodu jedności osoby mówimy, że Bóg cierpiał i umarł[801]. W ten sposób rzeczy boskie można orzekać o człowieku zgodnie z prawdą, ponieważ ten człowiek to nie tylko podmiot natury ludzkiej, lecz także boskiej. I na odwrót – o Słowie Bożym będzie można orzekać to, co ludzkie, o ile jest Ono podmiotem natury ludzkiej.

non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quae quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum".

[799]Tamże, III, q. 15, a. 3, ad 1.

[800]*Summa contra Gentiles*, IV, 39.

[801]Tamże, IV, 55.

Z analizy tej wynika fakt, że chociaż Jezus był prawdziwym człowiekiem i poznawał na sposób ludzki, to fakt, iż jednocześnie był Bogiem, musiał wpływać na Jego wiedzę oraz poznawanie. Zjednoczenie dwóch natur w jednej hipostazie spowodowało, że jeden podmiot nie mógł cechować się wykluczającymi się cechami, jak: wiedza i niewiedza. W Słowie Wcielonym nie mogło być sprzeczności czy właściwości, które zaprzeczały sobie.

Omówiwszy braki w wiedzy Jezusa, przejdziemy do możliwości doznawania bólu oraz cierpienia przez Słowo. Zagadnienie to wiąże się zarówno z duszą, jak i z ciałem Boga. Jest to zasadne, gdyż niewłaściwe zrozumienie tego zagadnienia może prowadzić do odmówienia Jezusowi przyjęcia prawdziwej natury ludzkiej, co może skutkować zanegowaniem Jego męki oraz prawdziwości Jego uniżenia[802].

Tomasz jednoznacznie podkreśla, że dusza Jezusa doznawała. Również i tę kwestię należy rozważyć pod dwoma względami, ponieważ doznania te możemy omawiać uwzględniając doznania fizyczne oraz doznania psychiczne. Źródłem doznania fizycznego jest reakcja duszy na obrażenia ciała. Dusza, będąc formą ciała, tworzy z nim jeden byt i dlatego też ból ciała, wywołany przez jakieś doznanie fizyczne, pociąga za sobą naruszenie równowagi duszy. Jezus, który miał ciało śmiertelne i podlegające doznaniom, miał również duszę, która doznawała w sposób analogiczny[803].

Źródłem doznań psychicznych w duszy mogą być czynności właściwe duszy, bądź też czynności wykonywane przy współudziale ciała, w których jednak dusza odgrywa rolę ważniejszą niż ciało. Przy procesach poznawczych, intelektualnych oraz zmysłowych dusza również doznaje, ale doznania psychiczne, jak wiemy, zazwyczaj odnosimy do sfery zmysłowo-pożądawczej, co spotykamy w Jezusie obok innych składników natury ludzkiej. Niemniej jednak musimy podkreślić, że tego rodzaju doznania miały inny przebieg w Jezusie, niż u nas. Doznawania te różni zarówno przedmiot, początek, będący niejako przyczyną doznawania, jak i skutek. W odniesieniu do przedmiotu musi-

[802]P. Gondreau, *The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas*, London 2009, s. 252; P. S. Fiddes, *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988, s. 193-194.
[803]*Compendium theologiae*, lib 1, c. 232.

my stwierdzić, że nasze doznawania mogą mieć za przedmiot rzecz niedozwoloną, sprzeczną z rozumem. Jezusa, jak wiemy, takie doznawanie nie cechowało[804]. Kiedy weźmiemy pod rozwagę początek tego działania, to wtedy możemy zauważyć, że u nas tego rodzaju doznania wyprzedzają często sąd rozumu, w Jezusie zaś wszelkie poruszenia zmysłowo-pożądawcze były podporządkowane nakazom rozumu zgodnie z jego dyspozycją. Tego rodzaju poruszenia, które występują u ludzi, nie pozostają w granicach sfery zmysłowo-pożądawczej, lecz wpływają na sąd rozumu. Natomiast Jezusowi taki typ poruszenia się nie zdarzał, a było to spowodowane faktem, iż z Jego woli naturalne poruszenia, właściwe ciału ludzkiemu, były umiejscowione w sferze zmysłowo-pożądawczej, tak iż nie stawiały rozumowi żadnych przeszkód w wykonywaniu jego zadań[805].

Z wcześniejszych wyjaśnień wynika, że dusza Jezusa mogła doznawać, co prowadzi nas do wniosku, że również mógł On odczuwać prawdziwy ból fizyczny. Jezus, co już wykazaliśmy, miał prawdziwe ciało, które podlegało cierpieniom oraz śmierci, jak również mogło ulec zranieniu[806]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż duszę Jezusa przepełniała szczęśliwość, natomiast nie udzielała się ona Jego ciału oraz nie powodowała uwolnienia od cierpienia[807].

Jezus, w ujęciu Tomasza, doznawał również smutku, który jest skutkiem szkody dostrzeżonej przez rozum lub wyobraźnię. Dusza Jezusa rozważając swoją śmierć czy mękę, jak również grzech innych ludzi mogła w wewnętrznym przeżyciu ujmować to jako krzywdę. Dlatego też Jezus mógł odczuwać zarówno prawdziwy ból, jak i prawdziwy smutek[808]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że smutek w Jezusie był *quasi* uczuciem (*propassio*), a nie zwyczajnym uczuciem psychicz-

[804]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 4, ad 3.
[805]Tamże, III, q. 15, a. 4, co; M. Gorman, *Incarnation*, s. 431.
[806]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 5, co: „Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est. Nec defuit ei sensus laesionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor".
[807]Tamże, III, q. 15, a. 5, ad 3.
[808]Tamże, III, q. 15, a. 6, co.

nym (*passio*)[809]. Podobnie jak smutku, Jezus doznawał również strachu (*timor*), który był spowodowany uświadomieniem sobie zła grożącego w przyszłości. Strach może być reakcją na zło, ponieważ sfera zmysłowa z natury unika urazu cielesnego, a jeśli ten uraz przeżywany jest aktualnie, występuje smutek, natomiast jeśli zagraża on w przyszłości, odczuwa się strach[810]. Jezus doznawał również smutku ponieważ poznawał niebezpieczeństwo winy lub kary zagrażającej innym, których kochał bezinteresownie (*ex caritate amabat*)[811]. Z uwag tych wynika, że Jezus dobrowolnie przyjął smutek oraz strach, które świadczą o przyjęciu prawdziwej natury ludzkiej[812].

Jezus bywał również zdziwiony oraz unosił się gniewem. W przeciwieństwie do człowieka Jego zdziwienie nie dotyczyło czegoś nowego i niezwykłego, gdyż w Jezusie w zakresie Jego boskiej wiedzy nie było rzeczy nowych. Natomiast mógł On zetknąć się z nowością i niezwykłością w zakresie wiedzy doświadczalnej[813]. Powtórzmy, że jeśli mówimy o Słowie Wcielonym, biorąc pod uwagę wiedzę boską, wiedzę uszczęśliwiającą, bądź też wiedzę wlaną, nie możemy stwierdzić, iż Jezus doświadczał zdziwienia. Jeśli natomiast mówimy o Nim, biorąc pod uwagę wiedzą doświadczalną, to mógł On się dziwić[814]. Chociaż Jezus wszystko wiedział, to niektóre rzeczy mogły stać się przedmiotem Jego wiedzy doświadczalnej, wywołując zdziwienie[815].

Jezus unosił się także gniewem, jednakże aby prawidłowo zrozumieć tę kwestię, musimy przeanalizować to zagadnienie. Gniew jest następstwem smutku, a ten spowodowany przez kogoś drugiego budzi w zmysłowej sferze człowieka pragnienie odwetu za krzywdę wyrządzoną jemu lub innym. Widzimy więc, że gniew łączy się ze smutkiem i chęcią odwetu (*ira per vitium*)[816]. Taki typ gniewu na pewno nie

[809]Tamże, III, q. 15, a. 6, ad 2.
[810]Tamże, III, q. 15, a. 7, co.
[811]*Compendium theologiae*, lib 1, c. 232.
[812]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 7, ad 2.
[813]C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 221-222.
[814]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 8, co.
[815]Tamże, III, q. 15, a. 8, ad 1.
[816]Tamże, III, q. 15, a. 9, co.

mógł cechować Boga, ponieważ On nie pragnie zemsty ani cierpienia ludzi. Natomiast niekiedy chęć odwetu nie musi prowadzić do zła i grzechu, a nawet może zasługiwać na pochwalę. Jest to możliwe wtedy, gdy ktoś działa nie pod wpływem impulsu, który prowadzi do zemsty, ale w imię sprawiedliwości. Taki gniew nazywamy gniewem żarliwości (*ira per zelum*)[817]. Taki typ gniewu mógł cechować Jezusa, a będąc gniewem umiarkowanym (*ira quae est moderata*), był następstwem sądu rozumu, będąc jak gdyby jego narzędziem[818].

Musimy jeszcze wspomnieć o szczęśliwości, która cechowała Słowo Wcielone. Ciekawy jest fakt, iż Jezus był zarazem w drodze do wiecznej szczęśliwości, jak i jednocześnie ją miał. Tę pozorną aporię możemy uzasadnić faktem, iż pełna szczęśliwość obejmuje zarówno duszę, jak i ciało. Odnosząc tę analogię do Jezusa, możemy zauważyć, że Jego dusza miała pełne widzenie Boga, co prowadzi nas do uznania, iż miał on szczęśliwość właściwą duszy. Natomiast ciało *Verbum* było śmiertelne, podlegające bólowi. Widzimy więc, że Jezus posiadał niebo, ponieważ Jego dusza cieszyła się właściwą sobie szczęśliwością, a zarazem dążył On dopiero do szczęścia w dziedzinach jeszcze nieobjętych przez nią[819]. Niewątpliwie możemy się zastanawiać, czy jest możliwe, aby w jednej osobie były cechy czy stany, które się wzajemnie wykluczają. Natomiast musimy raz jeszcze powtórzyć, że wszystko zależy od wnikliwości naszych badań i od rzeczowej analizy problematycznych kwestii.

3.3. Jedność *Verbum Incarnatum*

Zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej we wcielonym Słowie, które jest zjednoczeniem osobowym, bytuje samoistnie w naturze ludzkiej w spo-

[817]Tamże.

[818]Tamże, III, q. 15, a. 9, ad 2; *Compendium theologiae*, lib 1, c. 232.

[819]*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 10, co: „Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem animae propriam, et simul viator, inquantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat".

sób, który uniemożliwia jakąkolwiek zmianę w Słowie[820]. Poprzez zjednoczenie osobowe Słowo udziela się, aktualizuje, natomiast natura ludzka otrzymuje, niejako zyskuje aktualizację[821]. W odniesieniu do natury ludzkiej możemy stwierdzić, że jest ona w Jezusie szlachetniejsza niż w nas, ponieważ w Jezusie, będąc *individuum in genere substantiae*, istnieje w Osobie Słowa[822].

Zjednoczenie to stanowi najdoskonalszą jedność, ponieważ odnosi się do tego, w czym składniki są złączone[823]. Co więcej, nic nie stoi na przeszkodzie, aby przeciwieństwa i nieporównywalne różnice były w tym samym podmiocie ze względu na różne aspekty. Twierdzenie to może zilustrować analogia do człowieka, który ma duszę niezniszczalną oraz ciało, które jest śmiertelne[824]. Oprócz tego zjednoczenie to jest jednością samoistną oraz niepowtarzalną, albowiem zawiera w sobie wszystko to, co należy do pojęcia jedności[825]. Jedność Osoby Bożej jest doskonalsza niż jedność osoby i natury w człowieku, dlatego też zjednoczenie we wcieleniu jest bardziej „ścisłe" (*maior unitas*) niż zjednoczenie duszy z ciałem w człowieku[826]. Zaskakujące wydaje się zdanie Tomasza, który napisał, że „człowieka jest poniekąd więcej w Synu niż Syna w Ojcu"[827]. Odnosząc się do Jezusa, stwierdzamy, że ma On dwie natury złączone w jednej osobie, jest On jedną hipostazą. Natomiast kiedy mówimy o relacji Ojca do Syna, musimy przyznać, co wykazaliśmy już wcześniej, że Ojciec i Syn nie stanowią jednej hipostazy, ponieważ to by prowadziło do stwierdzenia, że nie istnieje

[820]Tamże, III, q. 2, a. 2, ad 1; *Summa contra Gentiles*, IV, 41.
[821]A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 143.
[822]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2, ad 2; zob. W. Granat, *Chrystus. Bóg-Człowiek*, s. 259.
[823]Tamże, III, q. 2, a. 9, co.
[824]*De unione Verbi incarnati*, a. 3, ad 13.
[825]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 9, ad 1.
[826]Tamże, III, q. 2, a. 9, ad 3.
[827]Tamże, III, q. 2, a. 9, ad 3: „(...) sed ipse homo, quantum ad aliquid, est magis in filio quam filius in patre; inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico homo, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico, filius Dei; non autem idem est suppositum patris et filii"; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), s. 59.

Trójca Święta, a jedynie Bóg, który różnie się przejawia[828]. Złączenie jest unią osobową, a jej kresem jest jedna osoba. Osoba ta jest Osobą Słowa Bożego, która odwiecznie samoistnieje w naturze boskiej, a zaczyna samoistnieć w naturze ludzkiej dzięki wcieleniu[829]. Człowieczeństwo Słowa ma substancjalną jedność z bóstwem, ponieważ Słowo udziela naturze ludzkiej własnego bytu. Natura ludzka nie staje się substancjalnie Bogiem, jak również natura boska nie staje się substancjalnie człowiekiem, niemniej jednak ze względu na jedność osoby, istniejącej w dwóch naturach, Bóg jest substancjalnie człowiekiem i człowiek jest substancjalnie Bogiem[830].

3.3.1. *Esse Verbum Incarnatum*

Zagadnienie istnienia w odniesieniu do Jezusa jest tematem wymagającym analizy, albowiem możemy się zastanawiać, czy byt, będący połączeniem dwu natur, ma jedno czy dwa *esse*. Jaki byłby stosunek natury ludzkiej, która istniałaby niejako „obok" natury boskiej i czy zachowywałaby ona wszystkie swoje własności albo pod wpływem „czegoś" doskonalszego sama stałaby się przekroczeniem własnej natury?

Te kwestie nie stanowią tylko teoretycznego rozważania, odnoszą się również do konkretnych skutków, wynikających z odpowiedzi na te pytania. Czy jeśli dwie natury istnieją „obok siebie", to nie powoduje to z konieczności podwojenia podmiotu? To pytanie rodzi obiekcje, które dostrzegamy w sytuacji obecności dwóch natur w jednym podmiocie, ponieważ działanie tego konkretnego bytu będzie wymagało

[828]Pogląd ten, zwany modalizmem (łac. „sposób", „kształt") był obecny już w II w. Wyrażał się on w przeświadczeniu, że Bóg jest jeden, a Ojciec, Syn Boży oraz Duch Święty są tylko rozróżnieniami dokonywanymi przez ułomny umysł ludzki, ponieważ ten odkrywa Boga jako trzy sposoby objawiania się. Zob. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 35.

[829]W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, s. 246; Cz. Bartnik, *Bóg Człowiekiem*, „Collectanea Theologica" 58 (1998) 4, s. 11.

[830]A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 146.

dopowiedzenia, która natura działa, i rozważenia czy możliwe jest jednoczesne działanie dwóch natur lub działanie tylko jednej z nich.

Z antropologii Akwinaty wynika, że akt istnienia oraz akt formy nie może się zmienić w człowieku już istniejącym, ponieważ to oznaczałoby unicestwienie bytu[831]. Czy więc *Verbum Incarnatum* ma jeden akt istnienia? Jak wtedy pogodzić to z dwiema naturami? Czy mogło nastąpić unicestwienie jednego z *esse*?

Jeśli udzielimy pozytywnej odpowiedzi, to czy nie będziemy musieli uznać, że skutkiem tego było unicestwienie Jezusa jako człowieka. Gdybyśmy doszli do takich wniosków, musielibyśmy zaprzeczyć metafizyce Tomasza, ponieważ stwierdzenie, że jeden byt może mieć dwa akty istnienia, jest nieprzystające do myśli Akwinaty. Takie stwierdzenie doprowadziłoby do wniosków, że Tomasz w swoich rozważaniach nie stosuje jednej metafizyki, ale niejako nagina ją, by pasowała również do rozważań skupionych na kwestiach nadprzyrodzonych. Takie działanie byłoby zarazem podaniem w wątpliwość naukowej wiarygodności średniowiecznego filozofia, jak i podważeniem jego dotychczasowego dorobku. Co więcej, byłoby to naruszenie zasady niesprzeczności, ponieważ dwa *esse* to dwa byty, więc Jezus byłby dwiema osobami.

Gdyby przypisać ludzkiej naturze Jezusa własną, czyli kolejną hipostazę, oznaczałoby to przypisanie jej osoby, co by prowadziło do stwierdzenia, że w Jezusie mamy dwie natury oraz dwie osoby[832]. Należy pamiętać, że przy wcieleniu Słowa nie powiększyła się liczba osób ani nie przybyło kolejne samoistnienie[833]. Gdyby w Słowie Wcielonym były dwa akty istnienia, trzeba by wyróżnić w Nim dwie osoby: ludzką oraz boską.

Należy podkreślić, że w odniesieniu do *Verbum Incarnatum* mówimy, iż Jezus, w ujęciu Tomasza, ma jeden podmiot, ponieważ mimo obec-

[831]Zob. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem*, s. 85.

[832]*Summa theologiae*, III, q. 2, a. 3, co.

[833]*Questiones quodlibetales* IX, q. 2, a. 3, co. Zob. T. Pawlikowski, *Zagadnienie istnienia bytu w „Questiones quodlibetales" IX Q.2, A.3 św. Tomasza z Akwinu: komentarz i tłumaczenie*, „Studia Theologica Varsaviensia" 41 (2003) 2, s. 157.

ności dwóch natur jest On jedną osobą[834]. Natura nie jest źródłem istnienia, jest tym, dzięki czemu dany byt jest tym, czym jest. Istnienie możemy odnieść do osoby[835], która stanowi konkretne podłoże tego, co ludzkie. Z analizy tej wynika, że Jezus ma jedno *esse*, albowiem gdyby cechowały Go dwa istnienia, musielibyśmy przyjąć istnienie w Nim dwóch osób, co, jak już uprzednio wykazaliśmy, jest błędem[836]. Gdyby połączenie natury ludzkiej z Synem Bożym miało charakter przypadłościowy, a nie było zjednoczeniem w osobie, wtedy moglibyśmy uznać w Jezusie podwójne istnienie: jedno odnosiłoby się do Boga, drugie zaś do człowieka.

Połączenie natury ludzkiej z Synem Bożym w osobie nie spowodowało powstania nowego istnienia osobowego, a wyłącznie nowy stosunek uprzednio istniejącej osoby do natury ludzkiej. Wynika z tego, że Jezus bytuje samoistnie zarówno w naturze boskiej, jak i ludzkiej[837]. Odwieczne istnienie Słowa Bożego stało się istnieniem człowieka, ponieważ przyjął On ludzką naturę do jedności osobowej[838].

Co więcej, prawidłowo rozumiana unia osobowa (*unio personalis*) nie dopuszcza w strukturze bytowej Jezusa istnienia dwóch podmiotów, pozostających jako podmioty we wzajemnym odniesieniu do siebie[839]. Jako że nazwa „człowiek" przysługuje Jezusowi w tym samym znaczeniu co innym ludziom, oznacza to, że *Verbum Incarnatum* należy do tego samego rodzaju ludzkiego, ponieważ w chwili wcielenia ludzka natura zaczęła istnieć istnieniem boskim.

Należy zauważyć, że Jezus jako Bóg ma to samo *esse*, co pozostałe Osoby Trójcy Świętej. Bóg (czyli cała Trójca) jest swoim *esse*. Wyka-

[834]*Summa theologiae*, III, q. 17, a. 1, co.

[835]Tamże, III, q. 17, a. 2, ad 1; *Summa contra Gentiles*, IV, 41.

[836]*Summa theologiae*, III, q. 17, a. 2, s. c: „Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum".

[837]Tamże, III, q. 17, a. 2, co; zob. G.L. Müller, *Chrystologia-Nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 396-397.

[838]*Summa theologiae*, III, q. 17, a. 2, ad 2: „(...) esse aeternum filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a filio Dei in unitate personae". P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 278.

[839]Zob. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, s. 407.

zaliśmy, że również poczęcie Słowa wydarzyło się mocą Ducha Świętego, a nie mocą człowieka, z czego wynika, że poczęcie się Jezusa jako człowieka było możliwe, albowiem człowieczeństwo zaczęło istnieć mocą *esse* Boga. Powtórzmy: akt wcielenia dokonuje się tak, że nie pojawia się nowe *esse personale* – żaden nowy byt osobowy, lecz nowy sposób bytowania, jako człowiek, albowiem jest on substancjalnie zjednoczony z istniejącym osobowo Bogiem[840].

3.3.2. Relacja natury ludzkiej i boskiej w *Verbum Incarnatum*

Analogia zjednoczenia dwóch natur do unii duszy i ciała pozwoliła Akwinacie na wprowadzenie ciekawej koncepcji, według której ludzka natura Jezusa jest narzędziem połączonym (*instrumentum coniunctum)* z Jego boską naturą[841]. Natura ludzka w Słowie spełnia te działania, które są działaniami właściwymi samemu Bogu, dlatego też można porównać naturę ludzką w Jezusie do narzędzia własnego i połączonego z Bogiem, jak ręka jest połączona z człowiekiem[842]. Analogia do relacji duszy i ciała pozwala na przedstawienie trwałej jedności unii osobowej. Tomasz wyjaśnia dzięki temu specyficzne role dwóch natur: naturze boskiej przypada rola przyczyny głównej (*causa principalis*) działania Jezusa, naturze ludzkiej zaś przypada funkcja przyczyny narzędziowej (*causa instrumentalis*) tego samego działania[843]. Działanie Słowa jest bosko-ludzkie (*theandrica*). Człowieczeństwo Jezusa działa w mocy boskiej (*in virtuti divina*), będąc jego narzędziem (*instrumentum*)[844]. Natura ludzka jest narzędziem (*organum*) Słowa, ale

[840]P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 278.

[841]W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, s. 247; M. Mc Cord Adams, *What sort of human nature? Medieval Philosophy and the Systematic of Christology*, s. 58-59.

[842]*Summa contra Gentiles*, IV, 41; zob. C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 248-251.

[843]W. Dąbrowski, *Chrystologia* św. *Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, s. 248; zob. *Summa theologiae,* III, q. 19, a. 1.

[844]*De unione Verbi incarnati*, a. 5, ad. 1.

nie jest to zjednoczenie przypadłościowe[845], ale substancjalne[846]. Natura ludzka w Jezusie nie jest takim narzędziem (*instrumentum*) dzięki któremu się działa, ale jest ono zasadą działania (*principium actionis*)[847]. Działanie to możemy odnieść do duszy, która widzi dzięki mocy wzroku[848]. W odniesieniu do Jezusa, mającego dwie natury w jednej osobie, możemy stwierdzić, że charakteryzują go dwa działania, co jest spowodowane faktem, iż natura boska i ludzka łączą się w jednej osobie, lecz nie w jednej naturze[849].

Rozważając relacje natury ludzkiej do boskiej natury Słowa, możemy zauważyć, iż Akwinata używa terminów *instrumentum* oraz *organum*[850]. Terminu *organum* Tomasz używa wtedy, gdy odnosi naturę ludzką do bóstwa, mówiąc o złożeniu. Podobną terminologię stosuje do duszy i ciała, gdy wskazuje, że ciało jest elementem człowieka, wtedy również używa on słowa *organum*. Ilustrują to poniższe cytaty:

Unde Damascenus dicit humanam naturam esse organum verbi.	*Dlatego Jan z Damaszku mówi, że natura ludzka jest narzędziem Słowa*[851].

Natomiast kiedy Tomasz pisze o posługiwaniu się naturą ludzką przez Boga, wtedy używa słowa *instrumentum*, podobnie pisząc, że ciało jest narzędziem duszy (gdy nie tyle zwraca on uwagę na złączenie w człowieku, ile na użycie ciała przez duszę)[852]. Istotne jest, iż ter-

[845]Tamże, a. 1, co, s.

[846]Tamże.

[847]Tamże, a. 5, ad 4.

[848]Tamże.

[849]Tamże, a. 5, ad 14; C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 122.

[850]P. Roszak zwraca uwagę, że termin *organon* (łac. *instrumentum*) stosowali już Arystoteles i Porfiriusz. Termin ten został szybko zaadaptowany w refleksji chrześcijańskiej (Euzebiusz z Cezarei, Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu). Należy zauważyć, że Tomasz wydaje się być jedynym ze średniowiecznych filozofów, który wpisał doktrynę o człowieczeństwie Jezusa jako narzędziu Jego bóstwa w refleksję chrystologiczną. Zob. P. Roszak, *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, s. 286.

[851]*De unione Verbi incarnati*, a. 1, co; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, tłum. L. Szyndler, w: *Tomasz z Akwinu*, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 9, fasc. 3, Warszawa 2014, s. 48.

[852]*Corpus est animae instrumentum.* Tamże.

min ten jest używany, aby podkreślić funkcję, użycie ludzkiej natury, a nie samo występowanie dwu natur w Słowie Wcielonym. Ponownie możemy odnieść się do cytatów:

(...) Humana natura in Christo non est tale instrumentum quo solum agatur; sed quod etiam est principium actionis, in quantum habet dominium sui actus.	*Natura ludzka w Jezusie nie jest takim narzędziem, przez które tylko się działa, ale jest także zasadą działania, o ile posiada panowanie nad swoimi aktami*[853].

oraz:

Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti, et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis.	*A wszakże natura Boska [w Jezusie] posługuje się naturą ludzką jako narzędziem, natura ludzka zaś uczestniczy w działaniu natury Boskiej, jak narzędzie uczestniczy w czynnościach tego, kto nim się posługuje*[854].
Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam.	*A zatem ludzka natura Chrystusa jest dla Boga narzędziem właściwym i złączonym, tak jak ręka dla duszy*[855].
Et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis. Et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati coniunctum in unitate personae; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio.	*I dlatego to działanie człowieczeństwa jest zbawcze, tak jak narzędzie działa mocą działającego. Ponadto [działanie] nazwane jest zmienionym w nowe działanie, ponieważ człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem bóstwa związanym w jedności osoby, a nie tak, że z dwóch powstaje jedno złożenie*[856].

[853]Tamże, a. 5, ad. 4; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, s. 83.

[854]*Summa theologiae*, III, q. 19, a. 1, co; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 24, *Tajemnica Wcielonego Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), s. 69.

[855]*Summa contra Gentiles*, IV, 41, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, s. 185.

[856]*De unione Verbi incarnati*, a. 5 ad 1; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, s. 83.

(...) quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso. Et tamen instrumentum, in quantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.

Działający nie zawsze daje narzędziu nową formę lub moc pozostającą w nim. Narzędzie wszakże, jako poruszane przez działającego, przejmuje jakąś moc poprzez wpływ działającego, który przez narzędzie przechodzi do skutku[857].

Widzimy, że ta subtelna różnica nie wybrzmiewa w języku polskim, gdyż oba terminy łacińskie tłumaczymy jako „narzędzie", a jednoznaczne odróżnienie jest kluczowe w prawidłowym rozumieniu odniesienia natury boskiej do ludzkiej. Zaskakujące jest, iż w *De potentia* terminy te nie występują w odniesieniu do *Verbum Incarnatum*, a w *Summa theologiae* III, q. 1-37 Akwinata ani razu nie używa terminu *organum* w odniesieniu do Słowa Wcielonego. W *Summa contra Gentiles* IV, c. 1-40 słowo to nie występuje ani razu, natomiast wielokrotnie pojawia się w rozdziale 41, zazwyczaj w zestawieniu ze słowem *instrumentum*:

Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune.

Otóż w inny sposób narzędziem duszy jest ciało i jego części, a w inny sposób narzędzie zewnętrzne. Siekiera nie jest bowiem czyimś narzędziem w ten sam sposób jak ręka, gdyż siekierą może pracować wielu ludzi, a dana ręka jest przypisana własnym działaniom danej duszy; przez to ręka jest narzędziem złączonym z człowiekiem i jego własnym, siekiera zaś – zewnętrznym i wspólnym[858].

[857] Tamże, a. 5, ad 12; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, s. 84.

[858] *Summa contra Gentiles*, IV, 41; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, s. 185.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen prout philosophus probat, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad verbum quod humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam.

A ponadto nie przeczy zwykłemu biegowi rzeczy, że jakaś rzecz jest z natury właściwym narzędziem czegoś, co jednak nie jest formą. Na przykład język jako narzędzie mowy jest właściwym narzędziem intelektu, a jednak intelekt – jak tego dowodzi Filozof – nie stanowi o urzeczywistnieniu żadnej części ciała. Podobnie też spotykamy narzędzia, które nie należą do natury gatunku, a tylko – ze względu na materię – do danej jednostki, na przykład szósty palec czy coś podobnego. Nic więcej nie przeszkadza twierdzeniu, iż natura ludzka jednoczy się ze Słowem w ten sposób, że jest ona niejako narzędziem Słowa, nieoddzielonym, lecz połączonym; mimo tego natura ludzka nie należy do natury Słowa, ani też Słowo nie jest jej formą, a jednak należy ona do Jego Osoby[859].

A także:

Sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. Ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae.

Skoro jednak dusza rozumna łączy się z ciałem jak i z materią i jak z narzędziem, więc nie może tu być podobieństwa do pierwszego sposobu zjednoczenia – wszak w ten sposób z Boga i człowieka powstawałaby jedna natura, ponieważ materia i forma w sposób ścisły stanowią naturę gatunku. Pozostaje więc rozważyć podobieństwo, w myśl którego dusza łączy się z ciałem jak z narzędziem. Z tym zgadzają się także zdania starożytnych doktorów, którzy naturę ludzką w Chrystusie uważali za jakieś narzędzie bóstwa, podobnie jak się przyjmuje, że ciało jest narzędziem duszy[860].

[859] Tamże; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, s. 186.

[860] Tamże; cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, s. 184-185.

Ograniczyliśmy się tylko do podania odpowiedzi Tomasza, jednakże terminy te były używane również w zarzutach:

Praeterea principalis agentis et organi est una et eadem actio: sicut secare est actio carpentarii et serrae. Sed humanitas in Christo fuit arganum divinitatis.	*Ponadto jedno i to samo działanie należy do głównego działającego i do narzędzia; jak cięcie jest działaniem rzemieślnika i piły. Ale człowieczeństwo w Chrystusie jest narzędziem bóstwa*[861].
Praeterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem in quantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum divinitatis.	*Ponadto każde działanie pochodzi od jakiejś formy albo mocy. Główny działający nie daje jakieś formy albo mocy narzędziu. Nie ma więc ono jakiegoś działania o ile jest [tylko] narzędziem. Lecz natura ludzka w Chrystusie jest narzędziem bóstwa*[862].

Nie możemy przyjąć, że Słowo jest narzędziem Ojca, tak jak wszystko inne, co jest używane do wykonania jakiejś czynności, ponieważ Słowo działa mocą otrzymaną od Ojca, który przez ten dar nie doznaje żadnego braku[863]. Syn ma taką moc, jaką ma Ojciec, będąc Mu równym[864]. Gdyby Syn otrzymał od Ojca moc, która by spowodowała różnicę między Nimi, wtedy moglibyśmy powiedzieć, że Syn jest

[861] *De unione Verbi incarnati*, a. 5, arg. 4; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, s. 78.

[862] Tamże, a. 5, arg. 12; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, s. 80.

[863] Zob. C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 130.

[864] Św. Tomasz z Akwinu, *Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana. Super Evangelium S. Ioannis Lectura cap. I, lec I-XI*, II, 76, s. 96: „Nec tamen propter hoc sequitur ipsum esse instrumentum patris, licet omne quod movetur ab alio ad aliquid operandum, rationem instrumenti habeat. Cum autem dico aliquem operari per virtutem receptam ab alio, potest dupliciter intelligi. Uno modo quod eadem numero sit virtus et dantis, et accipientis: et hoc modo qui operatur per virtutem acceptam ab alio, non est minor, sed aequalis ei a quo accipit. Quia ergo pater eamdem virtutem, quam habet, dat filio, per quam filius operatur, cum dicitur pater operari per filium, propter hoc filius non est dicendum minor patre, neque instrumentum eius. Sed hoc sequitur in illis qui non eamdem virtutem accipiunt ab aliquo, sed aliam et creatam".

narzędziem Ojca, którym Ojciec działa niejako przedmiotowo[865]. Należy więc uznać, że Syn jest przyczyną formalną, albowiem Ojciec działa przez swoją mądrość, która jest Jego istotą i jednocześnie mądrość ta jest mocą Ojca przypisywaną Synowi, z czego wynika, że Ojciec czyni wszystko przez Syna, czyli swoją mądrość[866].

Bóg jest przyczyną sprawczą nadprzyrodzonych zjawisk (np. cudów), a człowieczeństwo Jezusa jest przyczyną narzędną[867]. Widzimy więc, że odróżnienie *organum* od *instrumentum* jest ważne dla dokładnego zrozumieniu relacji zachodzących między Ojcem a Synem, oraz dla wykazania, że Jezusa cechowało działanie, które ma podstawy zarówno w Jego woli ludzkiej, jak i boskiej.

[865]J. Wawrykow, *Hypostatic Union*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, s. 230.

[866]Św. Tomasz z Akwinu, *Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana. Super Evangelium S. Ioannis Lectura cap. I, lec I-XI*, II, 76, s. 96; C. L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, s. 129.

[867]A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 229.

Podsumowanie

Pierwszy rozdział miał na celu identyfikację zagadnień filozoficznych na temat *Verbum Incarnatum* w szerszym kontekście metafizyki Akwinaty. Na początku wykazaliśmy, że w myśli Tomasza *esse* jest aktem bytu, różni go od nicości, stanowiąc z konkretną istotą jeden, realny byt jednostkowy. Każdy byt ma własny urealniający akt istnienia. Bóg jest *Ipsum Esse Subsistens*, będąc absolutną realnością oraz jednością. Kiedy w trzecim rozdziale rozprawy analizowaliśmy jedność *Verbum Incarnatum*, powróciliśmy do zagadnienia *esse*, odnosząc je do dwóch natur jednego bytu Słowa. *Essentia*, która jest podporządkowana aktowi istnienia, jest z nim związana relacyjnie. Ta możność bytowa umożliwia poznanie, powstając dzięki wzajemnej determinacji formy i materii. W ujęciu Akwinaty w bytach złożonych wyróżniamy podwójny akt oraz podwójną możność.

Analizowanie zagadnienia natury było badaniem jej pod kątem istoty z punktu widzenia jej działań. Okazało się to zasadne, Tomasz bowiem ujmuje naturę jako istotę wraz ze wszystkimi cechami i relacjami, które wynikają z posiadania konkretnej formy. To rozumienie natury, które zawsze odnosi się do działania, doprowadziło nas do uznania, że działanie naturalne człowieka musi być zgodne z rozumem, jednocześnie będąc zaakceptowane przez wolę. Do tego ujęcia natury powróciliśmy, odnosząc je do *Verbum Incarnatum* oraz weryfikując, czy powyższe ujęcie przystaje do wcielonego Boga.

Badanie hipostazy w ujęciu Akwinaty ukazało, że istnieje ona samoistnie w określonej naturze, będąc podłożem przypadłości. Mówienie o hipostazie jest możliwe wtedy, kiedy badamy konkretnego człowieka, albowiem hipostaza dodaje do pojęcia istoty zasady jednostkowe. Subsystencja zaś jest istotą kompletną bytu realnego, ogarniętą wpływem aktu istnienia wraz z własnościami transcendentalnymi.

Akwinata, wychodząc od słów Boecjusza (*persona est rationalis naturae individua substantia*), uznał, że osoba oznacza coś najdoskonal-

szego w naturze, to, co samoistnie bytuje w rozumnej naturze. Analogicznie definicję tę Tomasz odniósł do Boga, zauważając, że Jemu przysługuje wszelka doskonałość.

Akwinata, odnosząc się do problematyki duszy i ciała, zawsze podkreślał, że te pryncypia stanowią konkretną i kompletną całość – *compositum*, albowiem człowiek jest jednością, stanowiąc ścisłe zjednoczenie formy i materii pierwszej. Zauważenie tej zależności było kluczowe w badaniu Słowa Wcielonego i Jego ludzkiej natury.

Analiza relacji jako *ordo unius ad aliud* pokazała, że relację zawsze musimy odnieść do podmiotu i kresu, które są przejawami istnienia osób, albowiem relacje nie są bytami samodzielnymi. Co więcej, wykazaliśmy, że relacje w Bogu są osobami, będąc relacjami realnymi. Gdybyśmy tego nie uznali, nie moglibyśmy uznać odrębności Syna od Ojca.

Drugi rozdział miał na celu przebadanie filozoficznej problematyki *Verbum Incarnatum*. Problemowa okazała się kwestia tak zwanej opóźnionej animacji, która zasadza się na stwierdzeniu Tomasza, że Matka Jezusa została poczęta w grzechu pierworodnym, a jej oczyszczenie z grzechu nastąpiło wraz z wlaniem duszy rozumnej (*animatio*). Stwierdzenie to prowadzi do uznania, że człowiek, przebywający w łonie swojej matki przez jakiś czas nie ma duszy rozumnej. Przyjęcie tej teorii łączyłoby się ze stwierdzeniem, że poczęty człowiek raz nie jest człowiekiem (wtedy, kiedy ma tylko duszę wegetatywną lub/i zmysłową), a później nim się staje (po otrzymaniu duszy rozumnej). To zagadnienie ukazało brak jasnej wykładni Tomasza w tym aspekcie. Akwinata nie podał jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Nie wytłumaczył on jak jest możliwe, aby Maryja jako człowiek mogła istnieć przed wlaniem duszy rozumnej. Niemniej jednak, kiedy odnieśliśmy się do innych zagadnień metafizyki Tomasza, uznaliśmy, że opisany porządek nie był chronologiczny, a mógł dotyczyć porządku natury. Taki sposób argumentacji Akwinata stosował, kiedy opisywał połączenie ciała z duszą, które dokonało się przed zjednoczeniem ze Słowem.

Odnosząc się do zjednoczenia natury boskiej z naturą ludzką, ukazaliśmy, że zjednoczenie natur w *Verbum Incarnatum* dokonało się

w jednej osobie. Natura ludzka nie została połączona z naturą boską w sposób przypadłościowy, ale w jedności osoby, została przyjęta do współbytowania z naturą Słowa. Przyjęcie natury ludzkiej świadczy o przyjęciu duszy i ciała, albowiem nie jest możliwe bycie człowiekiem bez posiadania tych dwóch elementów. Zjednoczenie nie spowodowało utracenia mocy Boga ani nie zerwało jedności Syna z Ojcem, także nie powiększyła się liczba osób ani nie przybyło kolejne *esse*. Co więcej, nie spowodowało ono w Bogu żadnej zmiany, a obie natury zachowały swoje własności, z czego wynika, że *Verbum Incarnatum* było prawdziwym Bogiem oraz prawdziwym człowiekiem. Według Tomasza doskonałość wcielonego Boga łączyła się z każdym aspektem życia Jezusa. Odnosząc się do okoliczności inkarnacji, należy zauważyć, że konieczność wcielenia Tomasz odniósł do godności (*dignitas*) oraz konieczności (*necessitas*). Godność wynikała z rozumności człowieka, a konieczność z grzechu pierworodnego. Co ciekawe, konieczność wcielenia nie była tłumaczona tylko grzechem pierworodnym, ale pokazywała także inne motywy, którymi mógł kierować się Bóg. Tomasza dopuszczał możliwość inkarnacji, gdyby nie było grzechu pierworodnego, jednakże nie rozwinął tego tematu. Możemy tylko wnioskować z innych tekstów Akwinaty, że wcielenie również było potrzebne, aby ludzie przekonali się o ogromnej miłości Boga, co miało ich prowadzić do pełni szczęścia. Przyczyna sprawcza poczęcia Słowa, odpowiedniość czasu i miejsca Jego narodzin oraz przyjęcie ciała i duszy ludzkiej świadczyły o rozumnym planie Boga, o czym wielokrotnie pisał Tomasz.

Analiza tekstów na temat ontycznej struktury *Verbum Incarnatum*, która była przedmiotem badań w trzecim rozdziale, prowadzi do wniosków, że dwie natury w jednej Osobie nie są zlane ani zmieszane, lecz właściwości każdej z nich zostają niezmienione.

Analizując naturę boską skupiliśmy się na wszechmocy oraz wszechwiedzy Jezusa. W odniesieniu do wszechmocy wykazaliśmy, że dusza *Verbum Incarnatum,* będąc stworzona, ma moc ograniczoną, naturę zaś boską cechuje wszechmoc. Jedność bóstwa i człowieczeństwa w jednej osobie oznacza, że cechy, przysługujące jednej naturze, mogą być przypisywane drugiej naturze (*communicatio idiomatum*). Wcielenie Je-

zusa nie spowodowało ograniczenia Jego wszechmocy, ponieważ to by oznaczało, że Bogu czegoś brakuje. Co więcej, to współgranie działania boskiego i ludzkiego Jezusa spowodowało, że działanie ludzkie uczestniczyło w mocy działania Bożego. Ludzka wola Jezusa „była w dyspozycji", a impuls działania dostawała od wewnątrz. Działanie to nie było manipulacją, ale wynikało z relacji natury ludzkiej do boskiej. Należy podkreślić, że kiedy duszę *Verbum* rozpatrujemy jako narzędzie zjednoczone ze Słowem Bożym w osobie, wtedy ma ona pełną władzę nad wszystkimi dyspozycjami własnego ciała. Pamiętamy, że zdolność działania przypisujemy w sposób właściwy głównej przyczynie sprawczej, nie zaś narzędziu, wszechmoc taka przysługuje raczej samemu Słowu Bożemu niż duszy Wcielonego.

Odnosząc się do wiedzy Jezusa w ujęciu Tomasza, należy stwierdzić, że cechowały go trzy typy: wiedza nabyta (doświadczalna), wlana oraz uszczęśliwiająca. Wiedza doświadczalna (*scientia acquisita vel experimentali*) to wiedza, dzięki której nabywa się wiadomości o tym, czego człowiek musi się uczyć z pomocą poznającego rozumu. Wiedzę tę miał Jezus, albowiem był On prawdziwym człowiekiem, więc musiała go cechować naturalna aktywność poznawcza. Słowo Wcielone, mając tę wiedzę (i tylko tę) mogło ją zdobywać stopniowo. Jezusa cechowała również wiedza wlana (*infusa*), która jest Bożym darem, dzięki któremu można poznawać wszystko, do czego może dotrzeć naturalne poznanie człowieka, ponieważ polega ona na poznaniu rzeczy samych w sobie. Wcielone Słowo dzięki tej wiedzy otrzymało obrazy wlane, a cała możność ludzkiego intelektu została wprowadzona w akt. Co więcej, dzięki tej wiedzy, Jezus poznawał wszelkie nauki ludzkie. Jezusa cechowała także wiedza uszczęśliwiająca (*scientia beata*), dzięki której można bezpośrednio poznawać Boga. Posiadanie tej wiedzy wydaje się bezsprzeczne, albowiem wcielony Jezus nie przestał być Bogiem, dlatego też widział On Ojca.

Przechodząc do ludzkiej natury Jezusa, zostało wykazane, że dla Akwinaty Jego ciało i dusza, tak jak u każdego człowieka, podlegały cierpieniu, odczuwały prawdziwy ból, co nie sprzeciwiało się Jego woli. Doznawał On również smutku, gniewu i strachu. Mimo że analizowaliśmy dwie natury, nieustannie wracał temat jedności podmiotu,

albowiem w jednej osobie były obecne dwie natury, które współgrały ze sobą. Wcielenie nie spowodowało pojawienia się kolejnego *esse*, albowiem Jezus był jedną osobą i w odniesieniu do Niego nie możemy mówić o odrębności osób, a jedynie o różnicy natur.

Działanie Słowa było bosko-ludzkie, ponieważ natura ludzka była narzędziem Słowa, będąc z nim złączona substancjalnie. Analizując relacje natury ludzkiej do boskiej wykazaliśmy, że Tomasz używa terminów *instrumentum* oraz *organum*. Słowa *organum* używa on wtedy, gdy odnosi naturę ludzką do boskiej, mówiąc o złożeniu. Tym samym słowem posługuje się, mówiąc o duszy i ciele, wskazując, że ciało jest elementem człowieka. Natomiast kiedy Akwinata podkreśla funkcje oraz użycie ludzkiej natury (a nie samo występowanie dwóch natur w Jezusie), wtedy używa słowa *instrumentum*.

Zrekonstruowanie filozoficznej refleksji na temat *Verbum Incarnatum* ukazało zgodność metafizycznych poglądów św. Tomasza z Akwinu z jego refleksją nad rzeczywistością ponadnaturalną. Usystematyzowanie poglądów filozoficznych w odniesieniu do chrystologii pozwoliło na pokazanie szerszego kontekstu metafizyki Akwinaty. Widzimy, że Tomasz jest konsekwentny w swoich rozważaniach, albowiem stosuje to samo rozumienie terminów filozoficznych kiedy pisze o kwestiach naturalnych, jak również gdy odnosi je do Słowa. Akwinata nie upraszcza swoich badań, kiedy pisze o Bogu, nie nagina również swojej metafizyki, aby pasowała do zagadnień nadprzyrodzonych.

Racjonalność Boga, którą przyjął Akwinata, określała i wyznaczała sposób argumentacji zagadnień odnoszących się do *Verbum Incarnatum*. Wcielenie Słowa zasadzało się na odwiecznym planie Boga, a każdy aspekt inkarnacji potwierdzał ten rozumny plan, albowiem jedność prawdy jest wyrażona w zasadzie niesprzeczności[868]. Po raz kolejny teksty Tomasza pokazują, że żadne twierdzenie filozoficzne nie może stać w sprzeczności z założeniami teologii, albowiem zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzi od Boga[869].

[868]Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, nr 34, s. 53.

[869]*Summa contra Gentiles*, I, VII; Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, nr 43, s. 67.

BIBLIOGRAFIA

Cytowana literatura źródłowa: Tomasz z Akwinu

1. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, ed. R. Bus, E. Alarcón, na stronie internetowej www.corupusthomicticum.org (*Summa theologiae, Summa contra Gentiles, De ente et essentia, Quodlibet, De veritate, De potentia, De spiritualibus creaturis, Scriptum super Sententiis, Sententia libri Metaphysicae, De substantiis separatis, Expositio salutationis angelicae, Commentaria, In libros Physicorum, Q. d. de anima, Q. d. de unione Verbi*).
2. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-35, tłum. zbior., Londyn 1966–1998.
3. Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, tłum. J. Salij, „Collectanea Theologica" 52 (1982) 4, s. 159-171.
4. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ryszczyński, t. 1–2, Kęty 1998.
5. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii,* w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych, Kęty 1999, s. 13-224.
6. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 265-323.
7. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1-3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, 2007, 2009.
8. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.
9. Tomasz z Akwinu, *Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana. Super Evangelium S. Ioannis Lectura cap. I, lec I-XI*, tłum. M. Mróz, P. Roszak, S. Adamiak, Toruń 2001.

10. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.
11. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga* (*Super Boetium de Trinitate*), tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.
12. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. 1 (q. 1 i 2), tłum. zbior. pod red. M. Olszewskiego i M. Palucha, Kęty–Warszawa 2008.
13. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. II (1-2) (q. 3 i 4), tłum. zbior. pod red. M. Olszewskiego, M. Palucha i A. Dumały, Kęty-Warszawa 2009.
14. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. III (q. 5 i 6), tłum. zbior. pod red. M. Olszewskiego i J. Pydy, Kęty–Warszawa 2010.
15. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. IV (q. 7 i 8), tłum. zbior. pod red. M. Przanowskiego i J. Kiełbasy, Kęty–Warszawa 2010.
16. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, (*Quaestiones disputatae do potentia*), t. V (q. 9 i 10), tłum. zbior. pod red. P. Lichacza, M. Palucha, i W. Zegi, Kęty–Warszawa 2011.
17. Tomasz z Akwinu, *O wyrokach gwiazd*, tłum. M. Zembrzuski, w: *Tomasz z Akwinu*, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 82-84.
18. Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa Wcielonego*, tłum. L. Szyndler, w: *Tomasz z Akwinu*, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 9, fasc. 3, Warszawa 2014, s. 48-84.
19. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, wstęp, tłumaczenie i edycja S. Krajski, w: *Tomasz z Akwinu*, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 113-173.
20. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2011.

21. Tomasz z Akwinu, *Wykład „Listu do Kolosan". Super Epistolam B. Pauli Ad Colossenses Lectura*, red. P. Roszak, tłum. P. Roszak, I. Mikołajczyk, Toruń, 2012.
22. Św. Tomasz z Akwinu, *Kazanie „Lux orta",* tłum. P. Roszak, „Rocznik Tomistyczny" 3 (2014), s. 223-239.

Pozostali autorzy:

1. Arystoteles, *Kategorie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 26-63.
2. Arystoteles, *Fizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 23-204.
3. Arystoteles, *O duszy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 33-145.
4. Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 8-300.
5. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
6. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963.
7. Augustyn, *O Państwie Bożym*, t. 1–2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
8. Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?* w: Święty Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. A. Rosłan, Poznań 2006, s. 45-210.
9. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne,* tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 112-161.
10. Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej,* tłum. i red. I. Radziejowska, Kęty 2008.
11. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie, w:* Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne,* tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 217-321.
12. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi,* w: *Trójca Święta*. Tertulian, *Przeciw Prakeaszowi,* Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Bu-

szewicz, S. Kalinkowski, red. H. Pietras, Kraków 1997, z. 20-23.

Inne:

1. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Biefa, Poznań 1988.
2. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
3. Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem,* Poznań 1998.

Opracowania:

1. Anderwald A., *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu,* Opole 1997.
2. Andrzejuk A., *Mariologia Tomasza z Akwinu*, „Odpowiedzialność i czyn" 3 (1989), s. 125-131.
3. Andrzejuk A., *Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 118-123.
4. Andrzejuk A., *Słownik terminów. Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 35, Warszawa – Londyn 1998.
5. Andrzejuk A., *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii bytu św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003.
6. Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006.
7. Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007.
8. Andrzejuk A., *Koncepcja filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej i niektóre jej konsekwencje w ujęciu Étienne Gilsona*, w: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. T. Klimski, Warszawa 2007, s. 49-56.

9. Andrzejuk A., Zembrzuski M., seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 10: *Mieczysław Gogacz. Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, Warszawa 2011.
10. Andrzejuk A., Zembrzuski M., *Mieczysław Gogacz jako twórca tomizmu konsekwentnego*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 11: *Mieczysław Gogacz w kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 13–24.
11. Andrzejuk A., *Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 39-61.
12. Andrzejuk A., *Tomistyczna „La révolution sexuelle" o. Adriano Olivy OP*, „Studia Theologica Varsaviensia" 54 (2016) 1, s. 223-247.
13. Andrzejuk A., *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 45-72.
14. Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako filozof*, Warszawa 2017.
15. Andrzejuk A., *Problem pojęcia natury w pismach Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 193-211.
16. Andrzejuk A., *Własności istnieniowe bytu w interpretacji tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny" 7 (2018), s. 131-157.
17. Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020.
18. Andrzejuk I., *Osoba i relacje osobowe w tomizmie konsekwentnym,* w*: Personalizmus a sucasnost* I. *Zbornik prispevkov z midezinarodnej vedeckej konferencje*, red. R. Dancák, P. Hrušk, D. Rembierz, M. Šoltés, Prešov 2010, s. 26-31.
19. Andrzejuk I., Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako etyk,* Warszawa 2021.
20. Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 211-219.
21. Barnes C. L., *Christ's Two Wills in Scholastic Thought. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, Toronto, Ontario, Canada 2012.

22. Barnes C. L., *Thomas Aquinas's Chalcedonian Christology and its Influence on Later Scholastic*, „The Thomist" 78 (2014) 2, s. 189-217.
23. Bartnik Cz., *Bóg człowiekiem*, „Collectanea Theologica" 58 (1988) 4, s. 5-16.
24. Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1., Lublin 2010.
25. Belina-Prażmowska P., *Dlaczego czynimy zło? Trójpodział przyczyn zła moralnego według św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 3 (2014), s. 113-127.
26. Boudreaux F. R., *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały,* tłum. W. Turek, Gdańsk 2004.
27. Brink van den G., *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence,* Kampen 1993.
28. Brock S. L., *The „ratio omnipotentiae" in Aquinas*, „Acta Philosophica" 2 (1993) 1, s. 17-42.
29. Bromski P., *Człowiek i społeczeństwo. Osoba i relacje osobowe w ujęciu współczesnej filozofii realistycznej*, Warszawa 2004.
30. Cantalamessa R., *La Theotokos segno della retta fede cristologica, alla luce dei Concilii di Efeso e di Calcedonia, w: Maria nel misterio del Verbo incarnato. Congreso Internazionale Mariologico Loreto, 22-25.03.1995*, „Thetokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia" 3 (1995) 2, s. 385-403.
31. Chenu M-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997.
32. Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
33. Chudy W., *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, w: Jan Paweł II. *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 283-303.
34. Choisnard P., *Św. Tomasz z Akwinu i astrologia*, tłum. S. Kostka, Warszawa 1939.
35. Copleston F., *Historia filozofii,* t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000.
36. Courtenay W. J., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

37. Courtenay W. J., *The Dialectics of Omnipotence in High and Late Middle Ages*, w: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, red. T. Rudavsky, Utrecht 1985, s. 243-269.
38. Crisp O. D., *Divinity and Humanity*, Cambridge 2007.
39. Cyciura P., *Czy „ipsum esse" św. Tomasza z Akwinu to istnienie czy egzystencja?*, „Analiza i Egzystencja" 13 (2011), s. 53-68.
40. Ćwik K., *Nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 50 (2012) 1, s. 193-202.
41. Ćwik K., *Przyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide, Rege et Lege" 69 (2012) 1, s. 264-272.
42. Ćwik K., *Wpływ filozofii na kształtowanie się dogmatów chrystologicznych na soborach pierwszych wieków*, „Studia Theologica Varsaviensia" 52 (2014) 2, s. 207-224.
43. Davies B., *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992.
44. Dąbrowski W., *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy Wcielenia*, „Studia Theologica Varsaviensia" 32 (1994) 2, s. 237-264.
45. Dąbrowski W., *Św. Tomasz z Akwinu wobec herezji antytrynitarnych w swoich komentarzach do listów św. Pawła Apostoła*, „Studia Theologica Varsaviensia" 42 (2004) 1, s. 15-49.
46. Dąbrowski W., *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do „Corpus Paulinum"*, Warszawa 2010.
47. *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005.
48. Dreyer J. L. E., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, New York 1953.
49. Drzyżyk Sz., *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, „Teologia w Polsce" 3 (2009) 1, s. 63-87.
50. Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999.
51. Dzidek T., *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998.
52. Dzidek T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

53. Elders L. J., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992.
54. Emery G., *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie przeciw poganom"*, tłum. P. Lichacz, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 270-312.
55. Emery G., *Traktat o Trójcy Świętej w „Summie teologii"*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 231-269.
56. Emery G., *Niezmienność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga"*, tłum. A. Kuryś, w*: Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa–Kęty 2005, s. 381-419.
57. Emery G., *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007.
58. Emery G., *The Trinity. An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Washington, D.C. 2011.
59. Emery G., *The Trinity*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davis, E. Stump, Oxford 2012, s. 419-435.
60. Emery G., *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków 2014.
61. Emery G., Levering M., *Aristotle in Aquinas's Theology*, Oxford 2015.
62. Evans G. R., *Filozofia i teologia w średniowieczu*, tłum. J. Kiełbasa, Kraków 1996.
63. Everitt N., *The Divine Attributes*, „Philosophy Compass" 5 (2010), s. 78-90.
64. Ferdek B., *Próby reinterpretacji dogmatu o Niepokalanym Poczęciu*, „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 3 (2004) 1, s. 59-73.
65. Fiddes P. S., *The Creative Suffering of God*, Oxford 1988.
66. Filipowicz A. M., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, „Episteme" 63 (2007), Olecko–Warszawa 2007, s. 110-111.
67. Flannery K., *Applying Aristotle in contemporary Embryology*, „The Thomist" 67 (2003) 2, s. 249-278.
68. Ford N. M., *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy, and Science*, Cambridge 1991.

69. Gherardini B., *The Immaculate Coredemptress*, w: *Mary at the Foot of the Cross V: Redemption and Coredemption under the Sign of the Immaculate. Act of the Fifth International Symposium on Marian Coredemption. Worth Abbey School Sussex, England, July 21-24, 2004*, New Bedford 2005, s. 47-73.
70. Gilson É., *Chrystianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958.
71. Gilson É., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.
72. Gilson É., *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 1963.
73. Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,* tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.
74. Gilson É., *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.
75. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
76. Gogacz M., *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe KUL" 7 (1964) 3, s. 53-57.
77. Gogacz M., *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne" 12 (1965) 1, s. 21-32.
78. Gogacz M., *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny" 25 (1966) 1/2, s. 76-80.
79. Gogacz M., *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969.
80. Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
81. Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
82. Gogacz M., *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, seria: Studia z filozofii Boga, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa 1977, s. 365-413.
83. Gogacz M., *Problem relacji w filozofii średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 223-231.
84. Gogacz M., *Charakterystyka polskiej historii filozofii XX wieku*, „Życie chrześcijańskie w Polsce" (1985) 6, s. 39-49.
85. Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

86. Gogacz M., *Akt istnienia („ipsum esse") według tomizmu konsekwentnego*, „Studia Philosophiae Christianae" 22 (1986) 2, s. 25-39.
87. Gogacz M., *Metody metafizyki - ujęcie z pozycji metafizyki, jej struktury oraz poznania bytu*, „Studia Philosophiae Christianae" 23 (1987) 2, s. 45-64.
88. Gogacz M., *Okruszyny*, Niepokalanów 1993.
89. Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.
90. Gondreau P., *The Humanity of Christ, the Incarnate Word*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhov, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 252-276.
91. Gondreau P., *The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas*, London 2009.
92. Goris H., *Theology and Theory of the Word in Aquinas. Understanding Augustine by Innovating Aristotele*, w: *Aquinas the Augustinian*, red. M. Dauphinaus, B. David, M. Levering, Washington 2007, s. 62-78.
93. Gorman M., *Incarnation*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davis, E. Stump, Oxford 2012, s. 428-435.
94. Granat W., *Chrystus. Bóg-Człowiek*, Lublin 1959.
95. Granat W., *Dogmatyka katolicka,* t. 3*: Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959.
96. Granat W., *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962.
97. Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006.
98. Grzesik T., *Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury*, „Otwarte Referarium Filozoficzne" 3 (2010) s. 45-68.
99. Grzybowski J., *Człowiek jako osoba w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 16 (2003), s. 201-229.
100. Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.
101. Hill S., *Giving up Omnipotence*, „Canadian Journal of Philosophy" 44 (2014) 1, s. 97-117.

102. Hoenen M. J. F. M., *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, New York, Koln 1993.
103. http://www.profesor.pl/publikacja,23964,Historyczne-teologiczne-i-duchowe-znaczenie-dogmatu-o-Niepokalanym-Poczeciu-Najswietszej-Maryi-Panny, ds. z dnia 07. 10. 2015.
104. West J. L. A., *Nature, Specific Difference, and Degrees of Being: Metaphysical Background to Aquinas's Anti-Monophysite Arguments*, „Nova et Vetera" (English Edition) 3 (2005) 1, s. 39-80.
105. Wawrykow J., *Hypostatic Union*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 222-251.
106. Janeczek S., *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań o nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 55 (2007) 1, s. 89-108.
107. Jędraszewski M., *Cierpienie współczesnego człowieka a istnienie Boga*, w: M.
108. Jędraszewski M., *Bóg filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa,* Poznań 2011, s. 85-128.
109. Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
110. Judycki S., *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros" 21 (2009), s. 30-62.
111. Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
112. Judycki S., *Poznanie ludzkie i nieskończona moc stwórcza Boga*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 159-168.
113. Jung E., *Świat możliwy „versus" świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy „absoluta" i „ordynata"*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 67-80.
114. Kaczorek M., *Teoria osoby w „Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 8: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 107-190.

115. Kaczyński A., *Stróżowanie aniołów jako przejaw Bożej opatrzności wg „Summy teologii" św. Tomasza z Akwinu*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 32 (2019) 2, s. 30-46.
116. Kafel S. (red.), *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 2: *Wiek XIII–XIV*, Warszawa 1986.
117. Kaniewski J., *Pojęcie nieskończoności w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 346-355.
118. Karas M., *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007.
119. Keck D., *Angels and Angelology in the Middle Ages,* Oxford 1998.
120. Kiełbasa J., *Rodzenie Słowa*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 4. (q. 7 i 8), red. M. Przanowski, J. Kiełbasa, Kęty–Warszawa 2010, s. 342-343.
121. Kiełbasa J., *Wprowadzenie do kwestii VIII*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 4: *O prostocie Bożej istoty. O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. M. Przanowski, J. Kiełbasa, Kęty –Warszawa 2010, s. 336-347.
122. Kiereś H., *Kultura maski czy kultura osoby*, seria: *Zadania współczesnej metafizyki. Osoba a realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 67-78.
123. Kijewska A., *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 21-52.
124. Klapisch-Zuber Ch., *Kobieta i rodzina*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, w: *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa 2000, s. 353-388.
125. Kleszcz R., *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija" 19 (2012) 4, s. 37-52;
126. Klimski T., *Osoba i relacje*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 231-235.
127. Klimski T., *Trzy etapy w historii definiowania osoby (Boecjusz, Tomasz, Kant),* „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 2, s. 232-238.

128. Klimski T., *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści),* Warszawa 1992.
129. Knuuttila S., *Anselm on modality*, w: *The Cambridge Companion to Anselm*, red. B. Davies, B. Leftow, Cambridge 2004, s. 111-131.
130. Kochaniewicz B., *Od tendencji monofizytujących w chrystologii do interpretacji maksymalistycznych w mariologii. Kilka uwag*, w: *Współczesne kontrowersje chrystologiczne*, red. B. Ferdek, Wrocław 2016, s. 175-186.
131. Koper D., *Wcielenie w świetle teologów scholastycznych. Próba współczesnej relektury*, „Teologia w Polsce" 8 (2014) 1, s. 133-151.
132. Kowalczyk S., *Człowiek „ja" osobowe*, „Studia Płockie" 18 (1990), s. 169-188.
133. Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
134. Krajski S., *Koncepcja Boga w piątym rozdziale „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 19 (1983) 1, s. 170-176.
135. Krajski S., *Wokół dyskusji o subsystencji*, „Studia Philosophiae Christianae" 20 (1984) 1, s. 121-130.
136. Krajski S., *Zagadnienie principium w „De ente et essentia" św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 8: *Subsystencja i osoba według Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 17-65.
137. Krajski S., *„Esse" w „De ente et essentia"*, „Studia Philosophiae Christianae" 26 (1990) 2, s. 111-116.
138. Kramer M., *Divine Speaking and the Divine Origin of Human Knowledge and Language in St. Thomas Aquinas's „Summa Theologiae"*, Roma 2011.
139. Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.
140. Krąpiec M. A., *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, „Zeszyty Naukowe KUL" 28 (1985), 3/4, s. 45-57.
141. Krąpiec M. A, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995.

142. Krąpiec M. A., *Filozofia w teologii. Czytając „Fides et ratio"*, Lublin 1999.
143. Krąpiec A. M., *Substancja-istota-natura,* w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 259-261.
144. Krąpiec M. A., *Relacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 712-715.
145. Królikowski J., *Ogłoszenie Theotokos na Soborze Efeskim*, „Vox Patrum" 30 (2010) 55, s. 385-393.
146. Królikowski J., *Syn Boży i nasz Zbawiciel. Studia chrystologiczne*, Kraków 2014.
147. Kubiak W., *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae" 33 (1997) 1, s. 21-40.
148. Kunat N., *Egzystencjalna interpretacja Tomasza z Akwinu koncepcji bytu w ujęciu Étienne Gilsona*, „Studia Gilsoniana" 5 (2016) 3, s. 451-464.
149. Kyongsuk Min A., *God as the mystery of sharing and shared love: Thomas Aquinas on the Trinity*, w: *The Cambridge Companion to the Trinity*, red. P.C. Phan, Cambridge 2011, s. 87-107.
150. Kyongsuk Min A., *Thomas Aquinas on the Trinity*, w: *The Cambridge Companion to The Trinity*, red. P. C. Phan, Cambridge 2011, s. 87-107.
151. Le Goff J., *Długie średniowiecze*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2007.
152. Leczkowski J., *Mariologia św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 28 (1990) 1, s. 223-242.
153. Legge D., *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford 2017.
154. Leonkiewicz Ł., *Terminologia filozoficzna w nauce Ojców Kościoła*, „Elpis" 21-22 (2010) 12, s. 195-220.
155. Levering M., *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Oxford 2004.
156. Libera de A., *Raison et foi. Archeologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, Paris 2003.

157. Lichacz P., *Wprowadzenie do Kwestii IX*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 5, *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, red. P. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, Kęty–Warszawa 2011, s. 5-19.
158. Lipniak J. M., *Ekumeniczny aspekt usprawiedliwienia Maryi i jej „zasług"*, „Studia Oecumenica" 14 (2014), s. 167-178.
159. Lipski D., *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu, Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 15, Warszawa 2015.
160. Łukasiewicz D., *Rozumieć, w co się wierzy. Recenzja książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby". Próba z zakresu teologii filozoficznej*, w: *Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby"*, red. J. Pyda, Poznań–Kraków 2013, s. 393-420.
161. Łukaszuk T. D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
162. Łukowski P., *Paradoksy*, Łódź 2006.
163. Łydka W., *Communicatio idiomatum*, w*: Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 556-557.
164. Łysień L., *Bóg rozum wiara*, Kraków 2003.
165. Mackie J. L., *Evil and Omnipotence*, „Mind" 64 (1955), s. 200-212.
166. Majewski J., Strzelczyk G., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie*, Olsztyn 2005.
167. Majkrzak H., *Doktor doktorów. Święty Tomasz z Akwinu*, Kęty 2012.
168. Maritain J., *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Zieliński, Warszawa–Ząbki 2001.
169. Marshall B. D., *Aquinas the Augustinian? On the Uses of Augustine in Aquinas's Trinitarian Theology*, w: *Aquinas the Augustinian*, red. M. Dauphinais, B. David, M. Levering, Washington D.C. 2007, s. 41-61.
170. Martínez E., *Generación animal, generación humana*, „Espíritu" 60 (141), s. 51-69.
171. Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001.

172. Maryniarczyk A., *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 81-85.
173. Maryniarczyk A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005.
174. Maryniarczyk A., *Źródła różnorodnych koncepcji jedności bytowej człowieka*, seria: *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 71-96.
175. Maryniarczyk A., *Istota (bytu) w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne" 58 (2010) 1, s. 155-173.
176. Maryniarczyk A., *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem*, w: *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 55-89.
177. Mathieu P.L., *Comment Scot articule la nation d'immaculee conception*, w: *Jean Duns-Scot ou la revolution subtile*, red. Ch. Goeme, Paris 1982, s. 57-62
178. Mazierski S., *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej*, Lublin 1969.
179. Mazur P. S., *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.
180. McCord Adams M., *What sort of human nature? Medieval Philosophy and the Systematic of Christology*, Milwaukee 1999.
181. McInerny R., *Aquinas on Divine Omnipotence*, w: *L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du 7ème Congrès international de philosophie médiévale (1982)*, red. Ch. Wenin, Louvain-la-Neuve, Louvain 1986, s. 440-444.
182. Mendis V. D., *Philosophy of creation in st. Thomas Aquinas: Making God intelligible to non-theists*, Rome 1994.
183. Minardo A., *La Potenza di Dio. Studio stolico-tipologico su un attributo divino*, Roma 2010.
184. Misik M., *Chrystus cierpiący a ludzkie cierpienie, choroba i śmierć*, w: *Osoba a dielo Ježiša z Nazareta z aspektu teológie a religionistiky*, red. A. Slodička, M. Slodička, Prešov 2011, s. 146-158.
185. Mróz M., *„Nova vita in Christo". Element chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Wykładu listu do Kolosan"*,

w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, red. P. Roszak, tłum. I. Mikołajczyk, P. Roszak, 2012, s. 321-356.
186. Müller G. L., *Chrystologia – Nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
187. Muszala A., *Spór o człowieka: embrion – komórka czy człowiek? Refleksje historyczne z perspektywy filozoficzno-teologicznej*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015, s. 379-398.
188. Napiórkowski S. C., *Zjednoczenie Maryi z Chrystusem według Jana Dunsa Szkota*, „Studia Theologica Varsaviensia" 11 (1973) 1, s. 127-140.
189. Napiórkowski S. C., *Maryja w misterium wcielenia: perspektywa katolicka*, „Collectanea Theologica" 65 (1995) 3, s. 5-15.
190. Naumowicz J., *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014.
191. Nowaczyk J., *Akwinaty koncepcja człowieka w interpretacji profesora Stefana Swieżawskiego*, „Studia Włocławskie" 8 (2005), s. 27-41.
192. Nowik A.M., *Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 173-182.
193. O'Collins G., Farrugia E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
194. Olszewski M., *Komentarz do kwestii 25. O mocy Boga*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, s. 832-852.
195. Olyott S., *Jezus-Bóg i człowiek w jednej osobie*, tłum. W. Schinzel, Wrocławek 2006.
196. Ostasz L., *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003.
197. Ostasz L., *Pojęcie bytu. Zarys ontologii. Składniki bytu – bytu w ogóle i bytu ludzkiego*, Łódź-Olsztyn 2012.

198. Ostrowski H., *Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5, tłum. P. Bełch, Londyn 1979, Dodatek III, s. 275-304.
199. Paluch M., *Wprowadzenie do Kwestii II*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2): *O mocy Boga, O mocy rodzenia*, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 186-220.
200. Paluch M., *Wstęp do Kwestii 1.*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty–Warszawa 2008, s. 19-52.
201. Paluch M., *Czy Doktor Anielski nie doceniał Chrystusa?*, „Teologia w Polsce" 3 (2009) 1, s. 97-109.
202. Paluch M., *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny" 15 (2009), s. 263-279.
203. Paluch M., *Wprowadzenie do artykułu III, kwestii X*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 5.: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, red. M. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, Kęty–Warszawa 2011, s. 356-359.
204. Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.
205. Pańpuch Z., *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.
206. Pawlikowski T., *Zagadnienie istnienia bytu w „Questiones quodlibetales" IX Q.2, A.3 św. Tomasza z Akwinu: komentarz i tłumaczenie*, „Studia Theologica Varsaviensia" 41 (2003) 2, s. 149-160.
207. Pawlikowski T., *Subsistentia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 258-259.
208. Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012.
209. Pepliński M., *Czy Bóg jest w mocy działać moralnie źle?* „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 261-284.
210. Pernoud R., *Inaczej o średniowieczu*, tłum. K. Husarska, Gdańsk–Warszawa 2002.

211. Pietkun W., *Maryja Matka Chrystusa. Rozwój dogmatu maryjnego,* Warszawa 1954.
212. Pietras H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
213. Piotrowski E., Kijas Z. J., *Traktat o Trójcy Świętej. Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007.
214. Płotka M., *Jak nakaz moralny wynika z natury świata? Koncepcja prawa natury św. Tomasza z Akwinu na tle stoickiej i późnośredniowiecznej tradycji*, „Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 129-144.
215. Płóciennik M., *Teologia trynitarna Tertuliana na podstawie „Przeciw Prakseaszowi": znaczenie i perspektywy teologiczno-filozoficzne*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 10 (2013), s. 57-81.
216. Pohle J., *Christology. A Dogmatic Treatise on the Incarnation*, St. Louis 1916, s. 184.
217. Prokopowicz M., *Zagadnienie subsystencji w tekstach* św. Tomasza z Akwinu, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 8: *Subsystencja i osoba według Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 67-105.
218. Prusik W., *Byt realny czy byt możliwy?* (*Pytanie o przedmiot poznania filozoficznego*), w: *Byt i jego pojęcie*, red. A. L. Zachariasz, Rzeszów 2003, s. 45-67.
219. Przanowski M., *Krytyka koncepcji cierpienia Boga z perspektywy współczesnej myśli tomistycznej*, „Studia Bobolanum" 23 (2012) 2, s. 43-59.
220. Pyda J., *Koncepcja cudu św. Tomasza z Akwinu a główne wątki debaty o cudach w filozofii nowożytnej*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 3. (q. V i VI), red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty–Warszawa 2010, s. 600-650.
221. Ramirez S., *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Beściak, Warszawa 2014.
222. Rego F., *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiano*, Buenos Aires 2001.

223. Richard R. L., *The Problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, Rome 1963.
224. Robaczewski A., *Doskonałość*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 669-670.
225. Rogers E.F., *Faith and Reason Follow Glory*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 442-459.
226. Rosłan A., *Rozumienie istnienia w „Summa contra Gentiles" Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
227. Roskal Z. E., *Astrologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 364-367.
228. Roszak P., *Wyjątkowość człowieczeństwa Chrystusa, w którym „mieszka cała pełnia" (Kol 2,9) w komentarzu św. Tomasza do Listu do Kolosan*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan*, red. P. Roszak, tłum. I. Mikołajczyk, P. Roszak, 2012, s. 269-292.
229. Roszak P., *Soteriologia zasługi i przyjaźni. Św. Tomasz z Akwinu wobec „Cur Deus Homo" Św. Anzelma*, „Teologia w Polsce" 8 (2014) 1, s. 19-36.
230. Ruciński B. J., *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia, t. 1 (1976), s. 109-197.
231. Ruello F., *La Christologie de Thomas D'Aquin*, Paris 1987.
232. Sabathe M., *La Trinite Redemptrice dans le commentaire de l'evangile de Saint Jean par Thomas d'Aquin*, Paris 2011.
233. Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
234. Salamucha J., *Wiedza i wiara*, Lublin 1997.
235. Saward J., *Odkupiciel w łonie Matki*, tłum. A. Dzisiewska, Warszawa 2011.
236. Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2002.
237. Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Romański, Kęty 2006.
238. Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
239. Siwak W., *Fiat mihi secundum verbum. Maryja w Tajemnicy Wcielenia według Jana Pawła II*, Lublin 2001.

240. Skwierczyński K., *Apologia Najświętszej Marii Panny – czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo?* „Przegląd Historyczny" 100 (2009) 3, s. 447-463.
241. Sokolowski R., *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, tłum. M. Romanek, Kraków 2015.
242. Starowieyski M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.
243. Steenberghen van F., *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
244. Stępień T., *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 47 (2009) 2, s. 167-182.
245. Stępień T., *Problem niematerialności aniołów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Angelógia a jej súčasne interpretácie*, red. A. Adam, Badin 2009, s. 201-211.
246. Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.
247. Stępień T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014.
248. Stokłosa T., *Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 37 (2001) 1, s. 126-143.
249. Stróżewski W., *Istnienie i sens,* Kraków 1994.
250. Strzelczyk G., *Communicatio idiomatum. Propozycja systematyzacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43 (2010) 2, s. 290-301.
251. Strzelczyk G., *Ludzkie cierpienie Boga: antropomorfizm przekroczony?*, „Studia Bobolanum" 3 (2012), s. 61-72.
252. Swieżawski S., *Osoba ludzka jej natura i zadania,* „Znak" 25 (1950) 5, s. 361-377.
253. Swieżawski S., *Objaśnienia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75-89*, red. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 723-768.
254. Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 75*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75-89*, red. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 3-21.

255. Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 76*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75-89*, red. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 57-83.
256. Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
257. Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.
258. Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
259. Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej,* Kraków 1999.
260. Szczepkowska W., *Teoria przyczynowania celowego w pismach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 44 (2008) 1, s. 96-114.
261. Szczurek J., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
262. Szwarczyński J., *Wcielenie zaprzeczeniem Bożego cierpienia?,* „Teologia w Polsce" 5 (2011) 1, s. 95-105.
263. Szyndler L., *Osoba jako „suppositum subsistens" w „De unione Verbi incarnati"* św. *Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 37 (2001) 2, s. 174-190.
264. Szyndler L., *Zagadnienie „verbum cordis" w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniak, Warszawa 2002, s. 21-116.
265. Szyndler L., *Doprecyzowanie zagadnienia „verbum interius" (słowo wewnętrzne) w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae" 42 (2006) 2, s. 109-132.
266. Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej. Etyka osobowa*, t. 1, Kraków 2005.
267. Śnieżyński K., *Jak rozumieć tożsamość Jezusa Chrystusa? Metafizyczny problem tożsamości w chrystologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne", t. 16, 2004, s. 203-223.
268. Świerczyński P., *„Consummatio gloriae" – zapomniany Tomaszowy Motyw Wcielenia Chrystusowego w świetle ST II-II, q. 2, a. 7,* „Warszawskie Studia Teologiczne" 32 (2019) 2, s. 6-29.
269. Świeżyński A., *Tajemnice przyrody*, w: G. Bugajak, J. Kukowski, A. Latawiec, A. Lemańska, D. Ługowska, A. Świeżyński, *Ta-*

jemnice natury. Zarys filozofii przyrody, Warszawa 2009, s. 360-361.
270. Świeżyński A., *(Wszech)moc Boga w kontekście relacyjno-komunikacyjnej ontologii cudu*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 181-198.
271. Taylor M. A., *Human Generation in the Thought of Thomas Aquinas: A Case Study on the Role of Biological Fact in Theological Science*, Washington 1982.
272. Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty 2008.
273. Torrell J.-P., *Dziewica Maryja w wierze katolickiej*, tłum. M. Szewc-Osiecka, Poznań 2013.
274. Trepczyński M., *Sens pytania o Bożą wszechmoc*, „Filo-Sofija", 30 (2015) 3, s. 247-259.
275. Turner D., *Tomasz z Akwinu. Portret*, tłum. M. Romanek, Warszawa 2017.
276. Uzondu C. Ch., *The Hypostatic Union as the Principle of the Eucharist. A systematic-theological inverstigation*, Romae 2000.
277. Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998.
278. Veuthey L., *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna,* tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988.
279. Wawrykow J., *Hypostatic Union*, w: *The Theology of Thomas Aquinas*, red. R. van Nieuwenhove, J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana 2005, s. 222-251.
280. Weber E.-H., *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988.
281. Wedel T. O., *Astrology in the Middle Ages*, Mineola, New York 2005.
282. Weinandy T. G., *Czy Bóg cierpi*?, tłum. J. Majewski, Poznań 2003.
283. Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.
284. White T. J., *The Incarnate Lord A Thomistic Study in Christology*, Washington, D. C. 2015.
285. Winiewski H., *Św. Tomasza z Akwinu charakterystyka aktów woli*, „Studia Gilsoniana" 4 (2015) 2, s. 149-163.

286. Wojcieszek K., *Stworzony i zrodzony... Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.
287. Wojtysiak J., *The Paradox of the stone and two concepts of omnipotence*, „Filo-Sofija" 30 (2015) 3, s. 239-246.
288. Wolska U., *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, „Rocznik Tomistyczny", 4 (2015), s. 191-214.
289. Woźniak R. J., *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia Trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2008, s. 270-304.
290. Wszołek M. S. (red.), *Teksty o Matce Bożej. Franciszkanie średniowieczni*, Niepokalanów 1992.
291. Wszołek R., *Średniowieczne modele i teorie unii hipostatycznej – tło i struktura chrystologii św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia w Polsce" 5 (2011) 1, s. 139-154.
292. Zajączkowska M., *Zygota: język i odpowiedzialność*, „Fides et Ratio" 20 (2014) 4, s. 240-255.
293. Zajączkowska M., *Nie zrozumiemy rodzenia bez zmiany sposobu myślenia*, „Fides et Ratio" 23 (2015) 3, s. 138-157.
294. Zajączkowska M., *Zrodzenie człowieka*, „Fides et Ratio" wydanie specjalnie 2016, s. 113-138.
295. Zajączkowska M., *Wychowanie człowieka zaczyna się w łonie jego matki*, „Fides et Ratio" 25 (2016) 1, s. 6-35.
296. Zapisek D., *Miejsce woli w zagadnieniu ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012), s. 109-121.
297. Zdybicka Z. J., *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – Natura – Łaska,* t. 1, red. P. Moskal, Lublin 2003.
298. Zdybicka Z. J., *Bóg czy sacrum?* Lublin 2007.
299. Zembrzuski M., *Czy według Tomasza z Akwinu można korzystać z wyroków gwiazd*, w: *Przyrodoznawstwo-Filozofia-Teologia – obszary i perspektywy Dialogu*, red. J. Meller, A. Świeżyński, Warszawa 2010, s. 29-46.

300. Zembrzuski M., *List o korzystaniu z wyroków gwiazd („De iudiciis astrorum") św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevi Textus et studia, t. 9, fasc. 1: „Tomasz z Akwinu – Opuscula", Warszawa 2011, s. 79-81.
301. Zembrzuski M., *Apologia stosowności Wcielenia Słowa w „Summa contra Gentiles" św. Tomasza z Akwinu*, w: *Osoba a dielo Ježiša z Nazareta z aspektu teológie a religionistiky*, red. A. Slodička, M. Slodička, Prešov 2011, s. 75-88.
302. Zembrzuski M., *Problematyka pamięci i przypominania w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, seria: Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia, t. 13: „*Komentarz o Pamięci i przypominaniu*", Warszawa 2012, s. 15-196.
303. Zembrzuski M., *Intelekt bierny a intelekt możnościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 1 (2012) s. 65-84.
304. Zembrzuski M., *Koncepcja intelektu czynnego w „De spiritualibus creaturis" Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 2 (2013), s. 199-208.
305. Zembrzuski M., *Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny" 3 (2014), s. 75-97.
306. Zembrzuski M., *Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możnościowego i czynnego*, „Rocznik Tomistyczny" 5 (2016), s. 75-89.
307. Zembrzuski M., *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, Warszawa 2019.
308. Zembrzuski M., *Poznanie Adama i wiedza Chrystusa a intelekt możnościowy i czynny,* „Rocznik Tomistyczny" 8 (2019), s. 123-138.
309. Zimmermann A., *Czytanie Tomasza*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2011.
310. Zmorzanka A. Z., *Hipostaza, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 477-483.
311. Zuberbier A., *Bóg ponad wszelką naturę,* „Studia Theologica Varsaviensia" 10 (1972) 1, s. 91-113.

312. Zyzik R., *Pojęcie osoby – jedno czy wiele*, „Racjonalia", 2 (2012), s. 5-31.
313. Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.