

Propedeutika filozofii

Paweł Milcarek

Suma teologii św. Tomasza z Akwinu

W przedmowie do *Sumy teologii* św. Tomasz z Akwinu niepokoi się brakiem właściwego podręcznika teologii dla początkujących. Te, które są w użyciu (a chodziło tu przede wszystkim o *Sentencje* Piotra Lombarda), charakteryzują się wieloma wadami: zawierają zbyt wiele niepotrzebnych wiadomości, zawarty w nich wykład jest nieuporządkowany, a występujące w konsekwencji częste powtórzenia tych samych tez powodują niechęć i zamieszanie u czytelników. Tymczasem „do nauczyciela prawdy katolickiej należy nie tylko pouczenie zaawansowanych, ale i kształcenie początkujących” (*Prol.*). Św. Tomasz, będący już wtedy od kilku lat mistrzem teologii, postanawia więc przedstawić jasno i krótko wszystko to, co należy do religii chrześcijańskiej i wchodzi w zakres nauki objawionej.

Suma teologii jest dziełem, które składa się z podzielonych wewnątrz na kwestie i artykuły, trzech części: „O Bogu”, „O zmierzaniu stworzenia rozumnego do Boga”, oraz „O Chrystusie, który jako człowiek jest dla nas drogą kierowania się do Boga”. Części te powstawały sukcesywnie w różnych latach*.

Pierwszą część (S. Th. I) zaczął pisać św. Tomasz około 1266 roku, gdy jako organizator i wykładowca studium dominikańskiego w Rzymie zetknął się z tymi trudnościami, o jakich wspomina w przedmowie. Zakończył jej pisanie w końcu 1268. W ramach części pierwszej znalazły się wyjaśnienia dotyczące przedmiotu i metody teologii (q. 1), istnienia i atrybutów Boga

* Na temat chronologii *Sumy teologii* por. James A. Weisheipl OP: *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*. Przekład Cz. Wesołowski. Poznań 1985, np. s. 441–443; zob. także M.D. Chenu: *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu* Przekład H. Rosnerowa. Warszawa 1974. Na temat różnych wydań *Sumy* zob. E. Gilson: *Tomizm*. Przekład J. Rybałt. Warszawa 1960, s. 533–534. Czytelnik polski dysponuje dziś jednym pełnym przekładem (*Suma teologiczna*. T. 1–34. Londyn 1962–1986. Red. ks. St. Bełch, różni tłumacze) oraz dwoma przekładami fragmentarycznymi (*Suma teologiczna* [I, 1–64], Kraków 1927, brak nazwiska tłumacza; *Traktat o człowieku* [I, 75–89]. Oprac. S. Świeżawski. Poznań 1956). Cytaty w artykule w przekładzie P.M.

(qq. 2–26), Trzech Osób Boskich (qq. 27–43), stwarzania (qq. 44–49), aniołów (qq. 50–64), rzeczy materialnych (qq. 65–74), człowieka (qq. 75–102) oraz rządów Bożych w świecie (qq. 103–119). Część pierwsza *Sumy* spełnia najlepiej postawione temu dziełu zadanie podręcznika dla początkujących, podczas gdy następne części wykraczają znacznie poza te ramy swoją oryginalnością.

Część drugą, która została następnie podzielona na dwie mniejsze części, pisał autor w latach 1269–1272, a więc w okresie drugiego pobytu na uniwersytecie paryskim. Przedmiotem tego fragmentu *Sumy* jest ludzkie postępowanie. W tzw. „pierwszej części drugiej części” (S. Th. I–II) mowa jest o celu ostatecznym (qq. 1–5), uczynkach ludzkich (qq. 6–48), sprawnościach i wadach (qq. 49–89), prawie (qq. 90–108) i łasce (qq. 109–114). Szczegółowym omówieniem ludzkiego postępowania od strony różnych sprawności i cnót zajmuje się św. Tomasz w tzw. „drugiej części drugiej części” (S. Th. II–II). Mowa jest tam o cnotach teologicznych (qq. 1–46), cnotach kardynalnych (qq. 47–170), charyzmatach (qq. 171–178), z kolei o życiu kontemplacyjnym i czynnym (qq. 179–182) oraz o poszczególnych stanach życia w Kościele (qq. 183–189). Z racji podobieństwa problematyki druga część *Sumy* nazywana była przez niektórych „prawdziwym komentarzem do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa”, co jednak absolutnie nie oznacza jakiegoś prostego naśladownictwa.

Trzecią część *Sumy* (S. Th. III) św. Tomasz pisał głównie w Neapolu w latach 1272–1273, jako wykładowca królewskiego uniwersytetu i studium dominikańskiego. Jej przedmiotem jest Chrystus i wyznaczona przez Niego droga do życia wiecznego. W poszczególnych traktatach autor omówił kwestie związane wprost z osobą Chrystusa (qq. 1–59) i Jego sakramentami (qq. 60–90). Szczegółowe omówienie sakramentów zostało nagle przerwane w trakcie wyjaśnień dotyczących sakramentu pokuty, gdyż wtedy właśnie św. Tomasz przestał pisać i dyktować pod wpływem tajemniczego wydarzenia z 6 grudnia 1273, po którym zaniechał wszelkiej pracy, aż do śmierci 7 marca 1274. Ta część ujawnia pełną dojrzałość myśli teologicznej autora.

W dzisiejszych wydaniach *Sumy* część trzecia jest uzupełniana przez suplement, sporządzony przez sekretarza św. Tomasza, Reginalda z Piperno, który wykorzystał tu odpowiednie fragmenty z komentarza Akwinaty do *Sentencji* Piotra Lombarda, pisanego na początku jego kariery uniwersyteckiej.

Gdy ogarniemy jednym spojrzeniem całość konstrukcji *Sumy teologii*, trudno powstrzymać się od podziwu wobec jej rozmachu. Można zrozumieć fakt, że dzieło to szybko stało się najbardziej popularnym i najchętniej studiowanym utworem św. Tomasza. Znajdujemy w nim przecież niemal wszystkie istotne wątki myśli Doktora Anielskiego. Nie oznacza to jednak, że w poszczególnych wypadkach ujęcia zawarte w *Sumie teologii* są najtrafniejszymi wyjaśnieniami jej autora. Dla historyka filozofii jest dziś oczywiste,

że w wielu wypadkach wnikliwsze i szersze rozumowanie znaleźć można w innych jego pracach. Jest to jednak konsekwencja charakteru *Sumy teologii*, która w zamierzeniu autora miała być panoramicznym podręcznikiem dla nowicjuszy, a nie, jak np. różne „kwestie dyskutowane”, zbiorem mistrzowskich monografii.

Filozofia i teologia jako odrębne dyscypliny

Zarówno tytuł, jak i wyrażony we wstępie zamiar autora, jak wreszcie sama struktura dzieła, uzasadniają twierdzenie, że *Suma teologii* jest właśnie pracą teologiczną. Wbrew utartemu przekonaniu św. Tomasz tworzył nie tylko dzieła teologiczne i wiele jego utworów – mniejszych i większych – ma charakter wyłącznie lub głównie filozoficzny. Jednak *Suma teologii* do nich się nie zalicza. Słusznie więc zjawia się pytanie, czy uzasadnione jest korzystanie z *Sumy* przy badaniu historii filozofii. Można łatwo odpowiedzieć, że w twórczości autorów średniowiecznych filozofia i teologia ściśle się ze sobą spletały i są często nie do oddzielenia, jak np. w przypadku mistrzów nurtu augustyńskiego. Ta odpowiedź jest jednak w przypadku św. Tomasza uproszczeniem. Jest bowiem rzeczą pewną, że autor *Sumy teologii* jest zarazem autorem doniosłego odróżnienia filozofii i teologii, którego nie dokonał do tej pory żaden myśliciel chrześcijański. Tego odróżnienia pilnuje św. Tomasz także w omawianym tutaj dziele.

Św. Tomasz uważa, że nauki różnią się ze względu na swój przedmiot. Przedmiotem filozofii są bowiem te pryncypia, które ujmują w sposób naturalny ludzki intelekt. Przedmiotem teologii są pryncypia, o których dane zostało człowiekowi Boże objawienie, zapisane w Piśmie Świętym. Inna jest racja poznawalności pryncypiów filozofii i teologii, zatem są one odrębnymi naukami (I, 1, 1, c.; ad 2). Ponadto, podobnie jak teologia, główne dyscypliny filozoficzne są naukami samodzielnymi, gdyż w nich samych uzyskuje się wiedzę o pryncypiach (I, 1, 2, c.). Inaczej jest w naukach pomocniczych, które biorą wiedzę o pryncypiach od innych nauk. Św. Tomasz powtarza dalej za Arystotelesem odróżnienie nauk spekulatywnych (teoretycznych) i praktycznych. Rozważa godność poszczególnych nauk, zależną w spekulatywnych od pewności i godności przedmiotu, a w praktycznych od celu. Zwraca uwagę, że wszędzie tam, gdzie rozważa się najwyższe przyczyny, funkcjonuje mądrość (I, 1, 6, c.). Występuje więc ona zarówno w filozofii, jak i w teologii. Zarazem autor *Sumy* stwierdza, że teologia nie zajmuje się sprawdzaniem i poprawianiem innych nauk, lecz jedynie może osądzać, czy ich wyniki nie sprzeciwiają się wiedzy objawionej (I, 1, 6, ad 2). Na końcu wyjaśnień dotyczących teologii i innych nauk św. Tomasz ukazuje relacje między filozofią i teologią. Zwraca uwagę na swoiste podobieństwo, zachodzące między

metafizyką i Pismem Świętym (I, 1, 8, c.). Dotyczą one pryncypiów, dostępnych w sposób naturalny ludzkiemu intelektowi, albo objawionych mu przez Boga. W metafizyce argumentuje się z pryncypiów bytowych, a inne nauki filozoficzne zajmują się uzyskiwaniem wiedzy w oparciu o znajomość pryncypiów wykrywanych w metafizyce. W Piśmie Świętym argumentuje się z objawienia, a wszelka nauka teologiczna zajmuje się uzyskiwaniem wiedzy w oparciu o znajomość pryncypiów podanych w Piśmie Świętym. Różnica między postępowaniem w filozofii i w teologii polega na tym, że w teologii najsilniejszy jest argument z autorytetu Pisma, a w filozofii argument z autorytetu jest najslabszy (I, 1, 8, ad 2). Ponadto teologia korzysta z filozofii, aby pełniej ukazać prawdy objawione (I, 1, 8, ad 2).

Pierwsza kwestia *Sumy teologii* jest miejscem, gdzie wyjaśnia się, jaki charakter będą miały rozważania w całości dzieła. Będą to niewątpliwie rozważania teologiczne. Nie oznacza to jednak eliminacji filozofii. Wręcz przeciwnie, autor *Sumy* zadba, by w toku rozważania najistotniejszych zagadnień Objawienia sięgnąć także do metafizyki i innych dyscyplin filozoficznych w poszukiwaniu rozumień, z których powstają poprawne koncepcje Boga, człowieka, anioła, rzeczy materialnych, ludzkiego poznania i postępowania, uczuć, sprawności i prawa. Wyznacza to w *Sumie teologii* równoległy do ściśle teologicznego porządek refleksji filozoficznej, która została wyodrębniona w osobnych kwestiach.

Bóg jako Istnienie Samoistne

Św. Tomasz sądzi, że fakt istnienia Boga nie jest dla człowieka oczywisty. To, że Bóg istnieje, musi więc być dopiero wykazane ze skutków (I, 2, 1, c.). Oznacza to, że dopiero przez skutki, które są nam poznawczo bardziej dostępne, dochodzimy do ich przyczyny. Używa się więc zatem tzw. dowodu *quia* lub inaczej *a posteriori* (I, 2, 2, c.). Św. Tomasz przedstawia tutaj słynnych „pięć dróg”, na jakich może być dowiedzione istnienie Boga (I, 2, 3, c). Tych „pięć dróg”, wywołujących w ciągu wieków nieustanne dyskusje, zostanie tutaj jedynie skrótowo zasygnalizowane.

Pierwsza „droga” nazywana jest „drogą z ruchu” i nawiązuje do poglądów Arystotelesa. Autor wychodzi od stwierdzenia, że wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Bycie poruszonym należy do możliwości, a poruszanie do aktu. Poruszanie jest wyprowadzaniem aktu z możliwości. Wymaga to jednak oddziaływania jakiegoś bytu aktualnego. W rozważaniu zależności między rzeczą poruszaną i poruszającym dochodzimy do poznania „pierwszego poruszyciela, który nie jest przez nic poruszany”. Tego poruszyciela „wszyscy pojmują jako Boga”.

Druga „droga” nazywana jest „drogą z natury przyczyny sprawczej” i wiąże się najmocniej z egzystencjalną metafizyką bytu św. Tomasza. Autor zwraca uwagę, że „nic nie może być przyczyną sprawczą samego siebie, gdyż wtedy byłoby wcześniej od siebie samego”. Między rzeczami występują różne zależności przyczyno-sprawcze. Jednak jeśli nie przyjmie się „pierwszej przyczyny sprawczej”, to nie można też wytłumaczyć istnienia znanych nam skutków, którymi jest bytowanie różnych rzeczy. Konieczne jest więc przyjęcie tej pierwszej przyczyny, którą „wszyscy nazywają Bogiem”.

Trzecia „droga” nazywana jest „drogą z przygodności i konieczności” i nawiązuje do rozważań filozofów arabskich, Awicenny i Awerroesa, a także do myśli Arystotelesa. Autor wychodzi od obserwacji, że wśród rzeczy są takie, które mogą istnieć lub nie. Oznacza to, że te rzeczy przygodne kiedyś nie istniały. Gdyby wszystkie rzeczy były przygodne, nic by nie zaistniało. Ale rzeczy przygodne powstają na skutek oddziaływania tego, co istnieje z konieczności. Wśród rzeczy koniecznych należy zaś przyjąć taką, która nie zawiera w sobie żadnej przygodności, lecz jest w istocie konieczna. Ta rzecz „nie ma przyczyny swej konieczności w innej rzeczy”, ale sama „jest przyczyną konieczności innych”. Tę przyczynę konieczności „wszyscy nazywają Bogiem”.

Czwarta „droga” nazywana jest „drogą ze stopni doskonałości” i wyraźnie nawiązuje do rozważań Platona o partycypacji. Autor wychodzi ze spostrzeżenia, że wśród rzeczy jedne są bardziej dobre i prawdziwe, a drugie mniej. Jednak „bardziej” i „mniej” orzekamy ze względu na coś, co jest „najbardziej”. A więc jest coś najprawdziwszego, najlepszego, a w konsekwencji coś, co jest najbardziej bytem. W stosunku do wszystkich bytów jest to „przyczyna istnienia, dobroci i wszystkich doskonałości, nazywana przez nas Bogiem”.

Piąta „droga” nazywana jest „drogą z celowości” i nawiązuje do sposobu rozumowania występującego u wielu filozofów starożytnych oraz u Ojców Kościoła. Autor zauważa, że byty pozbawione rozumu kierują się jednak do swojego celu. Wskazuje to na istnienie jakiegoś intelektu, który nimi rządzi i kieruje je do celu, niepoznawalnego dla nich samych. Ten byt, rozumiejący i porządkujący wszystko, nazywamy Bogiem.

W różnorodności argumentów „pięciu dróg”, w których św. Tomasz wypowiada tę samą tezę w języku i akcentach różnych, nawet sprzecznych tradycji filozoficznych, czytelnikowi *Sumy* trudno jest niekiedy skupić uwagę na istocie metafizycznego rozumowania autora. Rozumowanie to zostało zaprezentowane w „drugiej drodze”. Wraca także dalej, usytuowane w towarzystwie głównej tezy metafizyki Tomaszowej o nietożsamości istnienia i istoty: „Wszystko, co jest w bycie poza jego istotą, musi być uprzączynowane albo przez pryncypia istotowe, jak przypadłości właściwe gatunkowi,[...] albo przez coś zewnętrznego[...] Jeśli więc istnienie rzeczy jest czymś innym od jej istoty, to owo istnienie musi być uprzączynowane albo przez coś zewnę-

rnego, albo przez pryncypia istotowe tejże rzeczy. Nie jest zaś możliwe, by istnienie było przyczynowane tylko przez pryncypia istotowe rzeczy, gdyż żadna rzecz, jeśli ma istnienie uprzączynowane, nie wystarczy, by być dla siebie przyczyną bytowania. To więc, w czym istnienie jest różne od istoty, ma istnienie uprzączynowane przez coś innego” (I, 3, 4, c.). Tym czymś jest pierwsza przyczyna sprawcza, czyli Bóg, w którym nie różnią się istnienie i istota. Św. Tomasz określa więc Boga jako Istnienie Samoistne.

Wynik tego rozumowania ujmuje autor *Sumy* w tezę, że Bóg jest w swej strukturze prosty. Jest czystym aktem, a więc nie zawiera żadnej możności. Nie jest ciałem ani kompozycją formy i materii (I, 3, 1, c.; 2, c.). Można natomiast powiedzieć, że jest tym samym, co Jego istota – nie ma więc w Nim niczego, co nie byłoby boskością (I, 3, 3, c.). Ta istota jest właśnie tylko w Bogu tożsama z istnieniem. Bóg jest w istocie swoim Istnieniem, a nie – jak wszystkie inne byty – kompozycją istnienia i istoty (I, 3, 4, c.). Jako wyłącznie akt istnienia, Bóg nie stanowi podmiotu żadnych przypadłości, skoro wymagałoby to możności (I, 3, 6, c.). Nie wchodzi też w kompozycję z innymi rzeczami – św. Tomasz odrzuca po kolei poglądy, według których Bóg miałby być duszą świata, pryncypium formalnym wszystkich rzeczy albo – jak sądził Dawid z Dinant – materią pierwszą (I, 3, 8, c.).

Nie zapominajmy, że *Suma* jest podręcznikiem. Zupełnie oryginalne określenie Boga jako Istnienia Samoistnego autor uzupełnia w dalszym ciągu przez zestawienie dominujących we współczesnej mu kulturze określeń neo-platońskich. Są to określenia Boga jako doskonałości, dobra, nieskończoności, niezmienności, wieczności i jedności. Św. Tomasz, inaczej niż św. Augustyn lub Boecjusz, przesuwa te określenia z porządku istotowego w porządek przysługujących Bogu przymiotów, które ukazują się w zestawieniu Go z innymi bytami. Zagadnienie imion nadawanych Bogu, podejmowane także w kontekście rozważań Pseudo-Dionizego, jest w *Sumie* osobno rozważane.

Poza filozoficznym ujęciem istoty Boga św. Tomasz podejmuje refleksję nad Jego działaniami. Jako pierwsze rozpatrywane są te działania, które pozostają w działającym. Zagadnienie Boskiego intelektu, tożsamego z Boskim istnieniem, wywołuje rozważanie problemu wiedzy Boga oraz idei, prawdy, fałszu, a także kieruje do rozpatrzenia tematu życia. Z kolei zagadnienie woli Bożej wiąże się z pierwszymi w *Sumie teologii* wyjaśnieniami dotyczącymi miłości i sprawiedliwości.

Stwarzanie jest tym działaniem Boga, które nie pozostaje w Nim samym, ale przechodzi w skutki na zewnątrz Boga. Tymi skutkami są akty istnienia wszystkich rzeczy (I, 44, 5, c.). Św. Tomasz stwierdza, że jedynie Bóg jako Istnienie Samoistne jest przyczyną istnienia innych bytów (I, 44, 1, c.). To przyczynowanie istnienia, którego nie wyprzedza żadne tworzywo, nazywane jest właśnie stwarzaniem, w odróżnieniu od tworzenia, które jest tylko przekształcaniem istniejących bytów (I, 45, 2, c.; 5, c.). Z racji swojej struktury

tylko Bóg może przyczynować „z niczego”, to znaczy stwarzać. Dlatego nazywa się Go pierwszą przyczyną sprawczą, początkiem wszystkich rzeczy, najpowszechniejszą przyczyną lub po prostu stwórcą.

Występujące w *Sumie teologii* filozoficzne rozważania o Bogu najwyraźniej kierują do metafizyki bytu, której są częścią. Ta metafizyka nie została w *Sumie* wyłożona w sposób systematyczny, gdyż nie wymagał tego teologiczny porządek całego dzieła. Jednak bez tej metafizyki tekst staje się nieczytelny i nie jest już możliwe odróżnienie własnych poglądów autora od referowanej erudycji.

Anioł jako istniejący byt jednostkowy o istocie duchowej

Zastanawiając się, czy istnieją stworzenia czysto duchowe, które nazywane są w Piśmie Świętym aniołami, św. Tomasz przyjmuje rozstrzygnięcie kosmologii neoplatońskiej. Powtarza za tym rozstrzygnięciem, że „dla doskonałości wszechświata jest konieczne, by były jakieś stworzenia intelektualne”, które są bezcielesne (I, 50, 1, c.). Czysta duchowość aniołów jest traktowana jako stopień podobieństwa do Boga, wyższy nie tylko od wyłącznej cielesności, ale i od duchowo-cielesnej istoty człowieka. Jest to znowu nawiązanie do powszechnie akceptowanego w czasach św. Tomasza neoplatońskiego hierarchizmu.

Natura anioła jako substancji intelektualnej jest czysto duchowa, nie zawiera więc w żaden sposób materii. Ale nie wyklucza to w aniele kompozycji z aktu i możliwości. Właśnie anioł nie jest czystym aktem. Jego istotą jest wyłącznie forma. Jednak istota, czyli natura „odnosi się do swojego istnienia, jak możliwość do aktu” (I, 50, 2, ad 3). W aniele więc jest kompozycja z istnienia jako aktu i istoty jako możliwości. W tym fragmencie *Sumy* znowu dochodzi do głosu własna metafizyka Akwinaty. Na jej ślad natknąć można się jeszcze w miejscu, gdzie pada pytanie o to, czy aniołowie mają przyczynę swego istnienia. Autor odpowiada, że wszystkie byty, poza Bogiem, zostały uczynione przez Niego, gdyż tylko On jest swoim istnieniem. „We wszystkich zaś innych bytach różni się istota rzeczy i jej istnienie” (I, 61, 1, c.). Nawiązując do swoich rozważań z początku *Sumy*, św. Tomasz podkreśla więc dalej, że tylko Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich bytów stworzonych, w tym aniołów.

Swoje wyjaśnienia na temat istoty aniołów autor akcentuje tezą, że z racji ich niematerialności nie występują one jako jednostki w obrębie jednego gatunku, ale każdy z nich – jako w istocie czysta forma – jest gatunkiem. Brak materii skutkuje także niezniszczalnością aniołów, gdyż zniszczenie następuje jedynie przez oddzielenie formy od materii.

Dla dzisiejszego czytelnika *Sumy* bardzo interesujące mogą się okazać te jej fragmenty, w których rozważa się odniesienie aniołów do ciał. Ukazuje

się tu wyraźnie różnica między aniołem i duszą ludzką. Św. Tomasz twierdzi, że aniołowie jako substancje intelektualne nie jednoczą się naturalnie z ciałami, gdyż ich intelekty nie wymagają współpracy ze zmysłami, inaczej niż intelekty ludzkie. Nie wyklucza natomiast przyjmowania przez aniołów ciał sztucznych, poprzez które mogą się kontaktować np. z ludźmi. Historykowi filozofii kojarzy się to natychmiast z rozważaniami Kartezjusza o niewytłumaczalnym sprzężeniu ducha (substancji myślącej) i maszyny (substancji rozciągłej). Ale Kartezjusz mówił o człowieku, a św. Tomasz – o aniele.

W dalszym ciągu traktatu o aniołach podejmowane są bardzo rozmaite zagadnienia dotyczące głównie działań anielskich – poznania i decydowania. Bardzo interesująco rysuje się problem miłości, który rozpatrywany jest w bogatej perspektywie różnych poziomów poznania intelektualnego i współpracy intelektu z wolą.

Rzeczy cielesne jako istniejące byty o istocie zbudowanej z formy i materii

Przechodząc do rozważań nad rzeczami cielesnymi, św. Tomasz dyskutuje najpierw z manichejskim poglądem, że nie zostały one stworzone przez Boga, ale pochodzą z jakiegoś pryncypium zła. Jeszcze raz podkreśla, że skutkiem wskazującym na pochodzenie rzeczy widzialnych od Boga jest samo ich istnienie. „Istnienie występuje na sposób powszechny we wszystkich rzeczach, które są w jakiś sposób różne. Musi więc być jedno pryncypium bytowania, od którego mają istnienie byty, jakiegokolwiek są i w jakiegokolwiek sposób bytują – czy niewidzialne i duchowe, czy też widzialne i cielesne” (I, 65, 1, c.). Tym pryncypium jako pierwszą przyczyną sprawczą jest Bóg. Zauważmy, że w tym miejscu św. Tomasz posługuje się rozumowaniem ściśle filozoficznym w dyskusji z tezą, którą przedstawił jako heretycką interpretację Pisma Świętego. Również i tutaj ukazuje się więc więź między filozofią i teologią.

Autor *Sumy* dyskutuje także z poglądem Orygenesesa, że rzeczy cielesne nie zostały stworzone ze względu na dobroć Boga, ale są skutkiem grzesznego upadku stworzeń duchowych, a więc ich cielesność jest raczej karą. Akcentuje dobro, które wynika dla całego wszechświata z faktu istnienia rzeczy cielesnych. Wiąże istnienie z dobrem. „Każde stworzenie przez to, że ma istnienie, przejawia Boskie istnienie i dobroć” (I, 65, 2, ad 1).

Św. Tomasz odrzuca również klasyczny neoplatonicki schemat o stopniowym pochodzeniu rzeczy niższych od wyższych w ten sposób, że rzeczy cielesne pochodziłyby od aniołów, a nie od wyższej od aniołów ich przyczyny, tzn. od Boga. Wyklucza więc stanowczo liniowy układ przyczyn bytowania. Autor *Sumy* zwraca uwagę, że taki układ liniowy przeczyłby samemu faktowi stwarzania i utożsamiałby je raczej z tworzeniem. „Stworzenie jest spowodowaniem jakiejś rzeczy co do całej jej substancji, bez wcześniejszego wy-

stępowania czegoś niestworzonego lub stworzonego przez coś innego” (I, 65, 3, c.). Stworzenie nie jest neoplatońską emanacją, stopniowym rozlewaniem się istoty Boga za pośrednictwem kolejnych hipostaz. Jest właśnie spowodowaniem „z niczego” istnienia jakiejś rzeczy.

W kolejnych kwestiach poświęconych stworzeniom cielesnym, gdzie znaleźć można swoistą kosmografię i kosmologię, autor postępuje według porządku biblijnego Hexaameronu, raczej referując poglądy Ojców Kościoła niż rozwijając własną myśl.

Człowiek jako istniejąca substancja duchowo-materialna

W porządku wyjaśnień teologicznych, których miejscem jest *Suma*, punkt ciężkości rozważań dotyczących człowieka spoczywa na duszy, podczas gdy ciało ujmowane jest jedynie ze względu na swą więź z duszą. Jest to zgodne także z filozoficzną tradycją platońsko-augustyńską, która ogranicza repertuar antropologii jedynie do psychologii jako nauki o duszy. Św. Tomasz w pewien sposób ulega zarówno wymaganiom porządku teologicznego, jak i zastanej tradycji platońskiej. Jednak nie do końca i nie w najważniejszych tezach, w których z pomocą Arystotelesa buduje oryginalną metafizykę człowieka.

Wyjaśnienia dotyczące człowieka zaczynają się od stwierdzenia, że poza doznawanym przez zmysły ciałem jest w człowieku dusza, będąca aktem ciała. Ta dusza jest „pryncypium niecielesnym i bytującym samodzielnie”, co ujawnia się w tych działaniach duszy, w których nie uczestniczy ciało (I, 75, 2, c.).

Dusza jest substancją intelektualną. Wyjaśniając to stwierdzenie, św. Tomasz znowu nawiązuje do centralnej tezy swojej metafizyki, a więc do tezy o złożeniu bytu z istnienia i istoty. Tym samym przekracza hylemorfizm Arystotelesa. „Wszystko, co jest partycypowane, odnosi się do partycypującego jak jego akt. Każda zaś stworzona forma, bytująca samodzielnie, musi partycypować istnieniu [...] Zatem w substancjach intelektualnych jest kompozycja z aktu i możliwości, ale nie z materii i formy, tylko z formy i istnienia partycypowanego” (I, 75, 5, ad 4). Zwróćmy na marginesie uwagę na to, że partycypacja ujmowana jest tu nie po platońsku (jako partycypacja odbitek w ideach), ale inaczej, jako partycypacja istoty w stworzonym istnieniu.

To, że dusza jako forma urealniana przez akt istnienia jest substancją intelektualną i jest z tego względu niezniszczalna, nie oznacza jednak, że – jak głosił Platon – człowiek jest tylko duszą. „Człowiek jest tym, kto wykonuje działania człowieka. Wykazano zaś, że odczuwanie zmysłowe nie jest działaniem samej duszy. Ponieważ więc odczuwanie zmysłowe jest jakimś działaniem człowieka [...], to jest jasne, że człowiek [...] jest czymś skomponowanym z duszy i ciała” (I, 75, 4, c.). Św. Tomasz poświęca dużo miejsca

przedstawieniu zjednoczenia (nie: połączenia) duszy z ciałem. Za Arystotelesem przytacza liczne argumenty za tezą, że dusza intelektualna jest formą ciała. „Jeśli ktoś chciałby powiedzieć, że dusza intelektualna nie jest formą ciała, to musi znaleźć sposób, w jaki czynność poznania intelektualnego jest czynnością tego oto człowieka. Każdy bowiem doświadcza, że jest tym samym, który poznaje intelektualnie” (I, 76, 1, c.).

Autor *Sumy* występuje przeciw neoplatońskiemu pogładowi o wielości dusz i form substancjalnych w człowieku. „Jeśli przyjmiemy, że dusza jednoczy się z ciałem jako forma, to wydaje się zupełnie niemożliwe, by różne co do istoty dusze były w jednym ciele” (I, 76, 3, c.). Byt ożywiony kilkoma duszami nie byłby wtedy jednym bytem, ale kilkoma. Jest więc w istocie człowieka jedna forma substancjalna, którą jest intelektualna dusza, będąca także pryncypium działań zmysłowych i wegetatywnych.

Substancjalne zjednoczenie duszy intelektualnej z ciałem dokonuje się w zgodzie z naturą duszy. Oznacza to, że materialne ciało jest dostosowane do duszy. Jest po prostu ciałem ludzkim. Dusza aktualizuje to ciało jakby na miarę swej właściwej doskonałości, którą jest intelekt. Intelekt poznaje za pośrednictwem zmysłów, które znajdują się w organach cielesnych. Te organa są usytuowane w ciele i wymagają do swojego funkcjonowania określonej dyspozycji ciała, którą nazywa się „wyrównaną kompleksją” (I, 76, 5, c.). I ciało ludzkie właśnie taką dyspozycję posiada dzięki oddziaływaniu intelektualnej duszy jako formy, która korzysta z otaczających człowieka substancji materialnych i miesza je we właściwych proporcjach w podległym sobie ciele. Ta wypowiedź otwiera bogatą filozoficznie refleksję św. Tomasza na temat ciała ludzkiego, która nie rzuca się w oczy, gdyż autor nie zgromadził jej nigdy w jednym miejscu, jakby onieśmielony wyłącznie psychologiczną tradycją metafizyki człowieka. A przecież także w tekście *Sumy* znaleźć można niezwykle zajmujące rozważania nad strukturą i genezą ludzkiego ciała, które jest aktualizowaną przez duszę możliwością, przenikniętą własnością ilości i podlegającą oddziaływaniu dopuszczanych przez duszę (w rodzeniu, odżywianiu i wzroście) substancji materialnych.

W dalszym ciągu św. Tomasz daje wnikliwą analizę władz duszy człowieka, które wszystkie pochodzą z jej istoty. Jedne z tych władz, jak intelekt i wola, mają jako podmiot samą duszę, a inne, jak władze wegetatywne i zmysłowe, mają swój podmiot nie w samej duszy, ale w kompozycji duszy i ciała. Władze odróżniają się swoim przedmiotem. Wśród władz wegetatywnych wlicza autor władzę odżywiania, wzrostu i rodzenia. Jako władze zmysłowe wymieniane są zmysły zewnętrzne, zmysł wspólny, wyobrażenia, władza konkretnego osądu i pamięć. Do władz zmysłowych należą także uczucia (pożądliwe i gniewliwe) jako odniesienia pożądania zmysłowego do wyobrażonego dobra lub zła. Z kolei władze czysto duchowe to dwa intelekty

(możliwościowy i czynny) oraz wola. W związku z tym wyliczeniem św. Tomasz dyskutuje z poglądem awerroistów o jedności intelektu, rozpatruje również problematykę rozumu, inteligencji, prasuśnienia, sumienia oraz wolnego osądu.

Poznanie ludzkie jako rozumienie istot

Po rozważeniu istoty i władz człowieka św. Tomasz przystępuje do wyjaśnienia działań ludzkich, głównie intelektualnych i wolitywnych. Zaczyna od poznania.

Zastanawiając się, czy poznanie intelektualne człowieka pochodzi od rzeczy odczuwalnych zmysłowo, autor *Sumy* dyskutuje zarówno z materialistycznym sensualizmem Demokryta, jak idealistycznym racjonalizmem Platona i Augustyna. Prezentuje pogląd arystotelesowski, w którym odróżnia się działania rozumiejącego i niematerialnego intelektu możliwościowego oraz odczuwających i materialnych zmysłów, dalej stwierdza się, że poznanie ludzkie zaczyna się od zmysłowego odczuwania, wreszcie ukazuje się rolę intelektu czynnego w przejściu ze zmysłowego odczuwania spotkanej rzeczy cielesnej do jej intelektualnego poznania. „Zgodnie więc z tym (działaniem władz zmysłowych i intelektualnych) poznanie intelektualne jest powodowane ze strony wrażeń przez zmysły. Ale wrażenia nie wystarczą do spowodowania zmiany w intelekcie możliwościowym, trzeba więc, by intelekt czynny uczynił je aktualnie poznawalnymi intelektualnie...” (I, 84, 6, c.).

Św. Tomasz odrzuca zarazem natywiźm i iluminację oraz odróżnia naturalne poznanie ludzkie od typów poznania nadprzyrodzonego. Intelekt ludzki „nie jest aktem jakiegoś organu, ale jest pewną władzą duszy, która jest formą ciała[...] i dlatego należy powiedzieć, że nasz intelekt poznaje rzeczy materialne przez ich wydobyćie z wrażeń, a przez tak rozważane rzeczy materialne przechodzimy do jakiegoś niematerialnego poznania” (I, 85, 1, c.). Dlatego intelekt ludzki nie poznaje najpierw rzeczy niematerialnych i duchowych, ale zaczyna od cielesnych. „Pierwszym zaś, co jest przez nas poznawane intelektualnie w stanie obecnego życia, jest istota rzeczy materialnej, która jest przedmiotem naszego intelektu, jak to wielokrotnie już powiedzieliśmy” (I, 88, 3, c.).

Wykładając sposób i porządek poznania intelektualnego, św. Tomasz zwraca uwagę nie tylko na rzeczy materialne jako źródło poznania ludzkiego, ale także zastanawia się nad rolą postaci (*species*) jako pierwszego skutku odbioru spotkanych rzeczy w ludzkich zmysłach (*species sensibilis*) i intelekcie (*species intelligibilis*). Te postacie nie są jakimś pośrednikiem, w którego odbiciu poznajemy samą rzecz. Są wprost samą tą rzeczą, ale odebraną przez władze poznawcze. Dlatego poznajemy nie postacie, ale dzięki postaciom same rzeczy: „lecz tym, co jako pierwsze jest poznawane, jest rzecz, której podobieństwem jest postać intelektualna” (I, 85, 2, c.).

W dalszym ciągu wyjaśnień, gdzie mowa o poznaniu duszy, innych substancji duchowych i Boga, autor skupia swoją uwagę na tym, co sam nazywa poznaniem wyraźnym lub po prostu rozumowaniem. Zastanawia się więc nad uzyskiwaniem pojęć powszechnych, rozumowaniem przez łączenie i dzielenie, prawdziwością lub fałszem sądów itp. Koncentruje się nad sposobem tworzenia przez człowieka jego wiedzy jako zespołu sądów o różnych rzeczach. Jedynie marginesowo i niezbyt jasno mówi o wyprzedzającym porządek poznania wyraźnego tzw. poznaniu niewyraźnym, inaczej rozumieniu. W ogóle nie wspomina o „mowie serca”, o której w *Sumie* mówi w teologicznym traktacie o Słowie. W ten sposób erudycyjny traktat o poznaniu ludzkim nie jest właściwym wykładem pełnej teorii poznania, uprawianej przez św. Tomasza. Akcent położony został tutaj na tym, co znajdujemy już u Arystotelesa. Konsekwentny realizm teoriopoznawczy Akwinaty pozostał ukryty w rozrzuconych po jego dziełach drobnych fragmentach, z których dopiero trzeba go rekonstruować, co jest obecnie przedmiotem starania historyków filozofii.

Postępowanie ludzkie jako działania wybierane ze względu na dobro

Całą drugą część *Sumy* św. Tomasz poświęca problematyce ludzkiego postępowania, będącej przedmiotem etyki. Ponieważ etyka św. Tomasza była na ogół częściej prezentowana niż jego metafizyka, zdecydowaliśmy się więcej miejsca przeznaczyć na zreferowanie części pierwszej *Sumy*, a o zawartości drugiej powiedzieć tylko to, co konieczne. Zresztą horyzonty rozważań podjętych w części drugiej, porównywalne z dziełami etycznymi Arystotelesa, nie mieszczą się w wąskich ramach tego omówienia i wymagałyby po prostu osobnego opracowania.

Św. Tomasz uważa, że wszystkie czynności ludzkie, tzn. pochodzące z woli człowieka, „są ze względu na cel” (I-II, 1, 1, c.). Ze względu na cel uzyskują swoją gatunkową określoność i mogą być ujmowane w perspektywie moralnej (I-II, 1, 3, c.). Autor *Sumy* przyjmuje za Arystotelesem istnienie ostatecznego celu ludzkich działań. Uważa, że wszyscy ludzie zgadzają się, iż zawsze jest jeden cel ostateczny, ale różnie go rozumieją (I-II, 1, 7, c.). Ten cel jest ujmowany przez Akwinatę jako szczęście człowieka, co jest już wyraźnym usytuowaniem się w etyce eudajmonistycznej (por. I-II, 2, 7, c.). Jednak w określeniu szczęścia św. Tomasz wskazuje na Boga jako istotową prawdę (szczęście co do samej rzeczy) i na widzenie istoty Boga (szczęście co do użytkowania). Przesuwa więc przedmiot etyki raczej w obszar teologii moralnej.

Św. Tomasz przeplata problematykę etyczną z jej podstawami antropologicznymi. Wyjaśnia działanie woli. Zmierza ona zawsze do tego, co zostanie jej przedstawione jako dobro, a więc cel. Tego przedstawienia dokonuje

intelekt jako duchowa władza poznawcza człowieka. Na poruszenia woli wpływa także pożądanie zmysłowe poprzez rozmaite uczucia. Ostatecznie jednak właściwym podmiotem ludzkiej decyzji jest wola.

W swoim działaniu wola ściśle współpracuje z intelektem. Najpierw intelekt formułuje swój pomysł: „porusza wolę, prezentując jej swój przedmiot” (I-II, 9, 1, c.). Wola znajduje w tej rzeczy upodobanie i w ten sposób „porusza samą siebie” (I-II, 9, 3, c.). Otwiera się etap zamierzenia. Teraz intelekt przeprowadza zamysł, dotyczący rzeczy jako celu (por. I-II, 12, 1, ad 1; ad 2), na co wola odpowiada zamiarem osiągnięcia go (por. I-II, 12, 1, c.). Intelekt przystępuje do namysłu jako rozważenia środków do osiągnięcia celu (I-II, 14, 1, c.), wola natomiast przez swoje przyzwolenie zgadza się na jedno z nich, a inne odrzuca (I-II, 15, 3, c.). Następnie intelekt przeprowadza rozmyśl, czyli rozsądzenie między środkami. Na końcu tego etapu wola wybiera jeden ze środków (I-II, 13, 3, c.). Tym samym kończy się etap zamierzenia i zaczyna etap wykonania. Intelekt wydaje rozkaz zarządzający czyn (I-II, 17, 1, c.), który wola wykonuje w sposób czynny, poruszając inne władze, np. władzę ruchu (I-II, 16, 1, c.). Gdy cel zostanie osiągnięty, wola doznaje zadowolenia (I-II, 11, 1, c.; 4, c.).

Sporo miejsca poświęca autor *Sumy* uczuciom, współwystępującym z aktami woli i często na te akty wpływającym. Uczucia są pewnymi poruszeniami pożądania zmysłowego (I-II, 22, 2, c.; 3, c.). Ich przedmiotem jest dobro, wyobrażone w zmysłach. Ze względu na odróżnienie tzw. dobra przyjemnego i dobra trudnego występują dwie władze uczuciowe: pożądliwa i gniewliwa. Władza pożądliwa kieruje się ku wyobrażeniu o dobru wywołującemu przyjemność i pozbawionemu trudu (I-II, 23, 1, c.). Występują więc w niej takie uczucia, jak: miłość (upodobanie w dobru – I-II, 26, 1, c.; należy odróżnić miłość uczuciową od miłości jako relacji osobowej), niechęć (niezadowolenie ze zła – I-II, 29, 1, c.), pożądliwość (dążenie ku dobru nieobecnemu – I-II, 30, 2, c.), wstręt (unikanie zła), przyjemność (spoczynek w obecnym dobru – I-II, 31, 1, c.) i ból (zjednoczenie ze złem – I-II, 35, 1, c.). Władza gniewliwa kieruje się ku wyobrażeniu o dobru, którego uzyskanie wymaga trudu (I-II, 23, 1, c.). Występują w niej następujące uczucia: nadzieja (dążenie do dobra, które może być w przyszłości uzyskane – I-II, 40, 2, c.; znowu nadzieja uczuciowa jest czymś innym niż relacja osobowa o tej samej nazwie), rozpacz (odniesienie do dobra, które uważa się za niemożliwe do osiągnięcia – I-II, 40, 1, c.), bojaźń (odniesienie do niebezpiecznego zła, którego w przyszłości nie da się przezwyciężyć – I-II, 41, 2, c.), odwaga (spodziewanie się zwycięstwa nad niebezpieczeństwem – I-II, 45, 1, c.) i gniew (szukanie zemsty na szkodliwym złu – I-II, 46, 2, c.). Niezwykle interesujące wydają się rozważania św. Tomasza o wzajemnych relacjach władzy pożądliwej i gniewliwej, tym bardziej, że znaleźć tam można studiowane dziś przez psychologów wyjaśnienie wielu zaburzeń psychicznych.

Władze duszy, a więc przede wszystkim intelekt i wola, wykonując właściwe sobie działania, nabywają przez wyćwiczenie się w tych działaniach pewnych sprawności. Sprawność to właśnie dyspozycja władzy do jej czynności (I-II, 49, 2, c.; 3, c.). Razem z władzą duszy należy do wewnętrznych pryncypiów czynów ludzkich. Dotyczy władz duchowych, podczas gdy władz zmysłowych dotyczy jedynie nawyk (I-II, 50, 4, c.; 5, c.). Zauważmy, że dokładnemu omówieniu poszczególnych sprawności i cnót poświęcił Akwinata niemalże całą, bardzo obszerną „drugą część drugiej części” *Sumy*. W tym miejscu jedynie sygnalizujemy problematykę, która została tam wnikliwie omówiona. Do sprawności intelektualnych zalicza św. Tomasz sprawność pierwszych zasad poznania (poznawczy odbiór własności transcendentálnych bytu), prasumienie (kierowanie się do dobra, a unikanie zła), wiedzę (poznawcze ujmowanie istot bytów), mądrość (rozumienie określonego skutku w świetle jego właściwej przyczyny), roztropność (stosowanie mądrości w szczegółowych zaleceniach) i sztukę (wytwarzanie jako utrwalanie pomysłu w materiale fizycznym). W woli znajdują się: roztropność (wolitywny odpowiednik roztropności intelektualnej), sprawiedliwość (oddawanie każdemu tego, co do niego należy), umiarkowanie (właściwe odniesienie do uczuć pożądliwych) i męstwo (właściwe odniesienie do uczuć gniewliwych).

Poza wewnętrznymi pryncypiami, czyny ludzkie mają także pryncypia zewnętrzne. Jedno z takich pryncypiów sytuje się w przedmiocie nauk filozoficznych. Jest to prawo. Najwięcej pisze o nim św. Tomasz właśnie w *Sumie Teologii*. Prawo jest, według jego definicji, „pewnym zarządzeniem rozumu, kierującym do dobra wspólnego, wydanym przez tego, kto stoi na czele wspólnoty” (I-II, 90, 4, c.). Inaczej mówiąc, jest to „polecenie rozumu praktycznego w zwierzchniku, który zarządza jakąś pełną wspólnotą” (I-II, 91, 1, c.). Autor odróżnia kilka typów praw. Pierwszym jest prawo wieczne, czyli „sama racja zarządzania rzeczami, znajdująca się w Bogu jako zwierzchniku wszechświata” (I-II, 91, 1, c.). Z kolei prawo naturalne nazywane jest najpierw „światłem naturalnego rozumu, przez które odróżniamy, co jest dobre, a co złe” (I-II, 91, 2, c.), a potem krótko „uczestnictwem rozumnego stworzenia w prawie wiecznym” (I-II, 91, 2, c.). Natomiast prawami ludzkimi nazywa się „zalecenia szczegółowe, wynalezione przez rozum ludzki” przez wyprowadzenie z prawa naturalnego (I-II, 91, 3, c.). Każdemu typowi prawa poświęca autor osobną część rozważań, rezerwując także miejsce dla Boskiego prawa objawionego.

Dopowiedzenie o filozoficznych treściach części teologicznych

W dokonany tu omówieniu *Sumy teologii* zaprezentowane zostały głównie te fragmenty dzieła, które stanowią jego wyodrębnione części filozoficzne. W *Sumie* są one skomponowane w jedną całość z częściami teologicznymi.

Należałoby zwrócić uwagę, że także te traktaty teologiczne *Sumy* mogą być źródłem dla historyka filozofii oraz pomocą dla filozofa. Nie docenia się na ogół ich wartości filozoficznej. Tymczasem właśnie traktat o Trójcy Świętej zawiera teorię osoby oraz wzbogacenie teorii poznania o wyjaśnienie „mowy serca”, z traktatów o raju i o Chrystusie dowiadujemy się więcej o naturalnej strukturze człowieka, traktaty o cnotach teologicznych informują o osobowych relacjach miłości, wiary i nadziei, a kwestie dotyczące darów Ducha Św. zawierają wiele wskazówek na temat zasad pedagogiki. Tam bowiem, gdzie wkracza teologia, gdzieś bardzo blisko jest też i filozofia.