

Paweł Milcarek

Filozoficzna koncepcja ciała ludzkiego w *Scriptum super libros Sententiarum* św. Tomasza z Akwinu

Zagadnienie ciała ludzkiego należy do tematów, które są nieczęsto podejmowane przez filozofów i historyków filozofii. Brak jest monograficznych studiów z tej dziedziny. Uwaga ta dotyczy również badań wspomnianego problemu w myśli św. Tomasza z Akwinu. W publikacjach autorów z kręgu tomizmu, filozoficzną identyfikację struktury człowieka ogranicza się właściwie do duszy i jej władz, podczas gdy problem ciała jest w całości pozostawiany zainteresowaniom nauk szczegółowych. Nieliczne wyjątki, obecne także w polskiej literaturze filozoficznej, potwierdzają tylko regułę, z pewnością nie wypełniając luki powstałej w metafizycznym rozumieniu człowieka. Dzisiejsi filozofowie i w ogóle osoby zainteresowane filozoficznym wyjaśnieniem struktury człowieka odnoszą więc wrażenie, że św. Tomasz z Akwinu, znany w historii filozofii także ze swoich polemik na temat duszy ludzkiej, milczeniem pomija problem ciała. W tym przeświadczeniu utwierdzić może również pobieżna lektura dzieł samego Akwinaty. Dopiero uważniejsze studium wprowadza z tej utartej, ale błędnej opinii, oraz rzuca pewne światło na prawie zupełnie nie znany fragment refleksji wielkiego metafizyka z XIII wieku.

Artykuł niniejszy został pomyślany jako zachęta do uważniejszego studium tekstów św. Tomasza, a równocześnie jako udokumentowana prezentacja tego, co dotąd pomijane było milczeniem, a ukazuje się badaczowi jako niezwykle szeroka, wnikliwa i wielowątkowa metafizyczna analiza ciała człowieka. Jako podstawę studium przyjęto jedno z pierwszych dzieł św. Tomasza pt. *Scriptum super libros Sententiarum*¹, będące czymś w rodzaju pracy dyplomowej, przygo-

¹ Korzystano z następujących wydań: *S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, editio nova cura R.P. Mandonnet OP, t. I-II, Parisiis 1929; S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi, recognovit atque iterum edidit R.P. Maria Fabianus Moos OP, t. III, Parisiis 1933; S. Thomae Aquinatis Commentum in quartum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi. W: Divi Thomae Aquinatis Opera omnia,*

towowanej w toku pracy dydaktycznej na Uniwersytecie Paryskim w latach 1252–1256, a więc przed uzyskaniem stopnia mistrza².

Podobnie jak w innych swoich późniejszych dziełach, św. Tomasz także w *Scriptum super libros Sententiarum* nie wprowadza zagadnienia ciała ludzkiego jako osobnego problemu. Wprowadza natomiast tak wiele istotnych stwierdzeń na temat ciała, że *Scriptum* można słusznie uważać za tekst, w którym ukształtował się po raz pierwszy pełny repertuar filozoficznej identyfikacji ciała ludzkiego. Ma on znaczenie kapitalne dla dalszych dzieł interesującej nas problematyki w twórczości Akwinaty. Do tego repertuaru nawiązywać bowiem będzie św. Tomasz w innych pracach, niekiedy pogłębiając wyjaśnienia i rozszerzając nieco zespół podjętych tematów.

Wydobyte ze *Scriptum* teksty na temat ciała ludzkiego dają się uporządkować w trzy odmienne treściowo grupy problemowe. Pierwszą są wyjaśnienia tych stanowiących ciało ludzkie skutków, których przyczyną jest właściwa temu ciału dusza człowieka. W drugiej grupie tekstów wskazuje się na inne skutki, które różnymi sposobami wnoszone są przez przyczyny zewnętrzne, swoiście współdziałające z duszą. Wreszcie w trzeciej grupie wyjaśnień pojawia się tendencja do integrującego dotychczasowe identyfikacje określenia tego, co naprawdę stanowi ciało ludzkie.

1. Skutki oddziaływania duszy ludzkiej

Rozważając skutki oddziaływania duszy ludzkiej, św. Tomasz mówi o ich trzech zespołach: cielesności, organiczności i harmonii wyrównania. Wszystkie one pochodzą od jednej duszy, ale wskazują na różne aspekty jej oddziaływania.

1) Ilość wymiarowa

Św. Tomasz wskazuje najpierw na to, że materia występująca w jakiejś rzeczy nie jest niezróżnicowaną materią pierwszą, nazywaną także materią absolutną. Jest właśnie zawsze materią w jakiś sposób zróżnicowaną. Zróżnicowanie materii właściwej jakiejś rzeczy przejawia się dwojako: w jej oddzieleniu od materii, która jest w innej rzeczy, oraz w podziale tej samej materii na różne

vol. 10: studio ac labore St.E. Fretté et P. Maré, Parisiis MDCCCLXXXIX (1989), vol. 11: studio ac laboris St.E. Fretté, Parisiis MDCCCLXXXII (1882). W umieszczonych w tekście odsyłaczach do tekstu św. Tomasza posługiwano się skrótem, np.: In I Sent., w którym cyfra rzymska określa księgę, a cyfry arabskie kolejno: dystynkcję, kwestię, artykuł, niekiedy także kwestionkę. Ze względu na ograniczenia objętościowe zrezygnowano z podawania cytatów z oryginału w przypisach oraz zredukowano liczbę odsyłaczy do minimum.

² Na temat okoliczności powstania i struktury *Scriptum* zob. J. Weisheipl OP: *Tomasz z Akwinu*. Przekład Cz. Wesołowski. Poznań 1985, s. 95–109.

części. W obu wypadkach chodzi o jakiś podział, a ten zawsze wskazuje na występowanie ilości wymiarowej. Zatem materia występująca w rzeczach jest „materia podległą wymiarom” (In II Sent., 30, 2, 1, c.).

Św. Tomasz precyzuje jeszcze swoje ujęcie dotyczące ilościowego określenia rzeczy. Rzecz staje się pewnym „ileś” (*quantum*) ze względu na materię, jednak nie przez jakieś rozszerzenie materii pierwszej, ale przez przyjęcie ilości. Wszelkie rozszerzanie dotyczy już czegoś, co ma jakąś ilość. Materia pierwsza, jako оголоcona z wszelkiej określoności, nie posiada także ilości. W rzeczach znajduje się więc właśnie materia podległa ilości.

Ilość jednak nie jest formą substancjalną materii. Jest przypadłością, dopuszczaną do materii przez jej formę substancjalną. Występowanie ilości w materii wskazuje więc na formę substancjalną, aktualizującą materię. Zdaniem św. Tomasza, ilość wskazuje na formę cielesną, nazywaną niekiedy wprost cielesnością (*corporeitas*).

Cielesność jest formą aktualizującą we właściwej sobie materii wymiary ilościowe, przez które materia podlega podziałowi, ważnemu dla jej dalszego zróżnicowania. Św. Tomasz podkreśla, że cielesność jest „pierwszą formą substancjalną”, poza wpływem której materia nie występuje. Wyraża to także w stwierdzeniu, że „forma cielesności jest w całej materii, i dlatego materia jest tylko w ciałach” (In I Sent., 8, 5, 2, c.). Należy przez to rozumieć zarówno to, że materia w każdej rzeczy podlega cielesności, jak i to, że w jednej rzeczy cała jej materia jest aktualizowana bezpośrednio przez cielesność, która dlatego nazywana jest „pierwszą formą” materii.

Św. Tomasz stwierdza, że „istota duszy rozumnej bezpośrednio jednoczy się z ciałem, tak jak forma z materią” (In II Sent., 1, 2, 4, ad 3). Podkreślana tu bezpośredniość odniesienia do materii wyklucza występowanie jakiegokolwiek formy pośredniej między materią i duszą rozumną. Potwierdza to kapitalne, choć lakoniczne stwierdzenie, że „dusza łączy się z ciałem w materii” (In III Sent., 2, *expositio textus*), a więc nie jak substancja z substancją, ale jak forma z materią. Ponadto, autor *Scriptum* wyjaśnia, że dusza ludzka, będąca co do swej istoty „prostą formą”, właśnie jako taka jest „cała w każdej części ciała” (In I Sent., 8, 5, 3, c.). Znaczy to, że ta sama dusza ludzka aktualizuje całą właściwą sobie materię i czyni z niej ciało. Możemy więc mówić o specyficznej „cielesności ciała ludzkiego” (In II Sent., 1, 2, 5, ad 1).

Zauważmy, że stwierdzenia, które św. Tomasz odniósł wcześniej do formy cielesności, występują także w odniesieniu do istoty ludzkiej duszy rozumnej. Chodzi tu o bezpośredniość więzi z materią, oddziaływanie właściwe dla formy substancjalnej oraz aktualizowanie całej materii i każdej części ciała. Doprowadza to do wniosku, że w człowieku wszystkie działania, które opisywane są jako charakterystyczne dla formy cielesności, są działaniami jednej duszy ludzkiej. To ta dusza jest w swej istocie formą substancjalną, która aktualizuje bezpośrednio jej poddaną materię, wywołując w niej przypadłość ilości, a przez

to także podział materii. Zaktualizowanie ilości, ujawniającej cielesność materii, jest pierwszym w porządku bytowym oddziaływaniem duszy na materię. Cielesność człowieka można więc nazwać pierwszym skutkiem oddziaływania duszy.

Podkreślmy zatem za św. Tomaszem, że występowanie ilości jako pierwszej przypadłości substancji wskazuje najpierw zarazem na określoną formę i na materię jako na pryncypia istotowe. Ilość przejawia więc określoną strukturę istoty bytu. Autor *Scriptum* mówi jednak jeszcze, że ilość jako pierwsza dyspozycja materii jest podstawą jej oddzielenia (*divisio*) i niepodzielenia (*indivisio*). Sądzi, że dzięki ilości ujawnia się jedność (*unitas*) i wielość (*multitudo*) jako pierwsze przejawy bytu. Konkluduje więc, że ilość jest dyspozycją nie tej lub innej materii, ale każdej materii, o ile należy ona do bytu (por. In IV Sent., 12, 1, 1, 3, c.). Zauważmy, że w tych stwierdzeniach św. Tomasz w przejrzysty sposób powiązał ilość jako przejaw istoty z jednością i odrębnością jako przejawami istnienia. Zarysowuje się interesująca perspektywa współwystępowania tych przejawów w obszarze istoty bytów cielesnych. Tam, gdzie występuje ilość, tam również ujmujemy jedność i odrębność, a także realność. Wszystkie te skutki wiąże św. Tomasz z jedną przyczyną, którą jest dusza ludzka. Jednak „dusza ludzka” to termin, przez który autor *Scriptum* oznacza substancję skomponowaną z istnienia i formy intelektualnej. Należałoby więc powiedzieć, że ilość jest w materii powodowana przez formę, zawsze powiązaną z istnieniem, a jedność, odrębność i realność są powodowane przez istnienie, współstanowiące wraz z formą duszę ludzką. Z perspektywy substancjalnej jedności duszy ludzkiej można więc powiedzieć za św. Tomaszem, że to właśnie dusza intelektualna daje materii bytowanie (*esse*), lub że wciąga ją pod wpływ swojego aktu istnienia. Po prostu czyni materię bytem, przejawiającym się jako jedność i odrębność. Nie może jednak tego dokonać, nie aktualizując w materii ilości, co jest kwestią pierwszego oddziaływania formy substancjalnej. Dlatego stwierdzenie występowania ilości naprowadza nas, zdaniem autora *Scriptum*, na coś, co nazywa się *esse distinctum* i czego przejawem jest właśnie niepodzielenie w sobie (jedność) oraz oddzielenie od innych (odrębność). Z kontekstu wypowiedzi można wnosić, że chodzi tu o akt istnienia, współwystępujący w bycie z pryncypiami istotowymi, ale sprawiany przez Boga (por. In IV Sent., 44, 2, 2, 3, c.). Ostatecznie chodzi więc o to, by pamiętać, że ilość jako przypadłość substancji cielesnej przysługuje jedynie bytom istniejącym, to znaczy zapoczątkowanym przez akt istnienia i przejawiającym się jako jedność, odrębność i realność.

W przytaczanym już wyżej zdaniu św. Tomasz zauważa, że dusza intelektualna daje materii zarazem bytowanie substancjalne i gatunkowe. Oznacza to, że materia aktualizowana przez duszę ludzką przejawia w sobie właściwy sposób istotowe wyposażenie człowieka oraz jego gatunkową odrębność. Dotyczy to już samej cielesności materii. Ilość bowiem jest dopuszczana do materii jedynie zgodnie z wymaganiami formy. W związku z tym zjawia się zagadnienie

„należnej ilości” (*debita quantitas*) danego gatunku (In IV Sent., 44, 1, 3, 2, c.). Z kontekstu wypowiedzi i z samego określenia należy wnosić, że chodzi tu o taką ilość, która znajduje się we właściwej proporcji do wywołującej ją formy substancjalnej. Jednak św. Tomasz podkreśla, że ta „należna ilość” nie jest precyzyjnie określona, ale spełnia się w pewnym przedziale, tak że zarówno w jednym gatunku ludzkim bywają ludzie większej lub mniejszej ilości, jak i w pojedynczym człowieku ilość zmienia się zależnie od czasu, będąc najmniejsza w pierwszej chwili ukształtowania płodu, a największa w ostatnim okresie wzrostu.

2) Części, organy i członki cielesne

Omawiając oddziaływanie duszy ludzkiej na materię, św. Tomasz stwierdził, że istota duszy, będąc formą prostą, jest zarazem źródłem wielu władz. Ponieważ dusza jest formą ciała, między duszą i ciałem zachodzi proporcja aktualizującego i aktualizowanego, inaczej aktu i możliwości. Skoro dusza ludzka ma wiele władz, to zależność ciała od niej przejawia się w tym, że „ciało dostosowane do duszy ma wyróżnione części dla przyjęcia różnych władz” (In I Sent., 8, 5, 3, ad 2). Z tej racji ciało to jest już organizmem.

Organiczność ciała ujawnia zatem wieloraką moc duszy ludzkiej. O ile cielesność materii była skutkiem ujawniającym działanie duszy jako formy prostej, która jest w każdej części ciała i każdą z nich bezpośrednio ożywia, to organiczność ciała ujawnia oddziaływanie tej samej duszy jako motoru, już razem z władzami i poprzez te władze. Wśród władz duszy ludzkiej niektóre są aktami ciała. Dotyczy to władz zmysłowych i wegetatywnych. Jednak dusza „nie wlewa ich wszystkich do każdej części ciała, gdyż nie każda część ciała jest tej samej harmonii i zmieszania” (In I Sent., 8, 5, 3, c.). Ta wypowiedź sugeruje osobną problematykę jakości poszczególnych części ciała ludzkiego.

Różne władze duszy są więc wlewane przez duszę do odróżnionych pod względem jakościowym części ciała. W tych częściach władze duszy, jako akty ciała, powodują powstawanie wielu organów, potrzebnych do wykonywania właściwych im działań. Takimi organami są m.in. wymieniane przez św. Tomasza oczy, uszy, język, albo ręka. Autor *Scriptum* wyjaśnia na tych przykładach odniesienie duszy do organów cielesnych. Dusza jednoczy się np. z okiem zarówno według swej istoty (o ile aktualizuje oko w bytowaniu gatunkowym), jak i według swej władzy wzroku (o ile sprawia oko jako narzędzie widzenia). Ta sama dusza jednoczy się także z językiem, tak samo co do swej istoty, ale nie według tej samej władzy wzroku, lecz według władzy smaku. Wyjaśnienie to można podsumować innym stwierdzeniem, że dusza, zgodnie z tym, że według swych władz jest motorem, „jest cała w całym (ciele), a w różnych częściach (ciała) według różnych (swoich) władz” (In I Sent., 8, 5, 3, c.).

Z tego, co dotąd zostało powiedziane, widać jasno, że św. Tomasz przyjmuje, iż na skutek oddziaływania duszy ciało nie tylko nabywa swej charakterystycznej ilości i staje się podzielne na części, ale także ten podział na części faktycznie w ciele zachodzi ze względu na władze duszy. Części ciała różnią się od siebie jakościami, koniecznymi dla funkcjonowania władz duszy, oraz organami, będącymi po prostu cielesnymi narzędziami władz.

Problematyka części ciała należy w *Scriptum* do szeroko rozważanych. W sensie ścisłym za odrębną część uważa się coś, co ma inne miejsce i położenie w ciele i podlega innym częściom wymiaru. Św. Tomasz odróżnia w ciele ludzkim części homogeniczne, do których zalicza różne części mięszu cielesnego (*caro*) i części kości (*ossa*), oraz części heterogeniczne, różniące się między sobą gatunkowo. Ponadto, te same części, jako narzędzia duszy, można podzielić na te, które są przyporządkowane wykonywaniu działań duszy (np. serce, wątroba, ręka, stopa), i te, które służą podtrzymywaniu pierwszych (np. włosy i paznokcie). Kości, włosy i paznokcie charakteryzują się tym, że uczestniczą w działaniach wegetatywnych duszy i przez to podlegają odżywianiu i wzrostowi, za to nie odbywają się przez nie działania zmysłowe. W pewnym wtórnym sensie do części ciała ludzkiego, aktualizowanych przez duszę intelektualną, zalicza się także niektóre wilgoci (*humiditates*). Dotyczy to zwłaszcza wilgoci włączonej w pełni do członków cielesnych oraz tej, która jest przyporządkowana doskonałości jednostki.

Jak widać, św. Tomasz mówi nie tylko o częściach (*partes*) i organach (*organa*), ale i o członkach ciała (*membra*). Nie wyjaśnia różnicy między członkiem i organem. Wydaje się, że członek cielesny jest określeniem stosowanym do części ciała, obejmującym także wszystkie usytuowane w niej organy.

3) Jakość i wyrównana kompleksja cielesna

Jakość (*qualitas*) jest przypadłością występującą w substancji w bezpośredniej konsekwencji ilości. Znajduje się zawsze w proporcji do formy jako pryncypium istotowego substancji. Oznacza to, że jakość ciała ludzkiego znajduje się w proporcji do duszy człowieka. Rozważanie problemu jakości wiąże św. Tomasz ściśle z zagadnieniem kompleksji cielesnej.

Św. Tomasz zauważa, że ciało ludzkie jako „ciało zmieszane” (*corpus mixtum*) jest skomponowane z elementów. Te elementy występują w nim w należytnej proporcji, a z tym spostrzeżeniem autor *Scriptum* wiąże problem kompleksji ciała. Kompleksja zatem to przede wszystkim określony układ elementów w ciele zmieszanym. Kompleksja polega więc na zmieszaniu (*mixtio*) elementów według przypadłościowej „formy mieszania” (*forma mixtionis*), podległej duszy ludzkiej jako formie substancjalnej.

Chociaż ciało ludzkie jest skomponowane z takich samych elementów, jak i inne ciała, to jednak różni się ich układem, a więc kompleksją. Ma inną „formę mieszania”.

Kompleksję ciała ludzkiego nazywa św. Tomasz wyrównaną, dobrą, szlachetną, delikatną, albo najbardziej umiarkowaną. Wszystkie te określenia mają wskazywać na maksymalne wyrównanie zmieszania (*maxima aequalitas mixtionis*) różnych elementów, której następstwem jest osiągnięcie przez ciało ludzkie pewnej średniej jakości (*medium*), nie będącej aktualnie żadnym ze skrajnych przeciwieństw, takich jak np. ciepło czy zimno. Ta jakość średnia nie oznacza zresztą jakiegoś jednego ściśle określonego stopnia, ale obejmuje pewien zakres (*latitudo*), którego przekroczenie skutkuje zniszczeniem kompleksji. W tym zakresie występuje pewne zróżnicowanie, tak że również najbardziej umiarkowana (*temperatissima*) kompleksja ciała ludzkiego różnicuje się na wiele stopni temperamentu, zgodnie z jakościowym zbliżeniem do granic kompleksji gatunkowej człowieka.

Prezentując kompleksję ciała ludzkiego jako najbardziej umiarkowaną i wyrównaną, św. Tomasz wskazuje zaraz na jej konsekwencje, czyli swoiste przejawy. Należy do nich występowanie wspomnianych już temperamentów. Ponadto ubocznym skutkiem delikatnej kompleksji są obserwowane w dzieciństwie człowieka rozmaite defekty, których nie doznają inne byty ożywione. Jednak głównym skutkiem umiarkowanej kompleksji jest subtelność zmysłu dotyku (por. In II Sent., 1, 2, 5, c.). Zmysł ten, jak wszystkie, ma w ciele swój organ, inaczej narzędzie. Organ ten powinien się właśnie charakteryzować tą średnią jakością, która oznacza możliwość przyjęcia różnych jakości od rzeczy dotykanych i w ten sposób doznawanych zmysłowo. Organ dotyku występuje we wszystkich częściach ciała. Dodajmy więc do wyjaśnień św. Tomasza zawarte w nich *implicite* stwierdzenie, że w takim razie subtelność zmysłu wymaga określonej jakości w całym ciele ludzkim. Jest to właśnie średnia jakość wyrównanej kompleksji.

Autor *Scriptum* traktuje subtelność dotyku jako główny przejaw wyrównania kompleksji. Od razu ujmuje związek między subtelnością dotyku a dobrym funkcjonowaniem intelektu, korzystającego przecież ze zmysłów. Odwołuje się do stwierdzenia Arystotelesa, że ludzie o lepszym dotyku i o delikatnym ciele mają także lepszy intelekt. Te stwierdzenia wywołują konieczność związania referowanych tu rozważań o kompleksji ludzkiego ciała z występującymi także w tekście św. Tomasza wyjaśnieniami dotyczącymi odniesień ciała i intelektu.

Intelekt jest niezależny (*absolutus*) od ciała pod względem swojego własnego działania, gdyż nie wykonuje go przez organ cielesny. Inaczej mówiąc, intelekt nie jest aktem żadnego organu cielesnego. Ma jednak pewne połączenie z ciałem, które zachodzi w dwojaki sposób (por. In II Sent., 32, 2, 3, ad 7). Jeden z nich można nazwać połączeniem funkcjonalnym: intelekt korzysta bowiem z tego, co podadzą mu władze zmysłowe, posługujące się organami cielesnymi. Właśnie w tym funkcjonalnym połączeniu intelektu i zmysłów, posługujących się organami usytuowanymi w ciele, ujawnia się swoisty wpływ ciała na intelekt. Drugi sposób połączenia intelektu i ciała nazwać można strukturalnym.

Oczywiście, powtórzmy to, intelekt będący władzą duszy ludzkiej nie jest przez duszę wlewany do ciała i nie jest aktem jakiegoś organu cielesnego. Jednak, jak każda władza duszy, intelekt jest zakorzeniony w istocie duszy, a dusza w swej istocie jest formą ciała. Można więc powiedzieć, że intelekt wraz z innymi władzami duszy, wypływającymi z jej istoty, jest w pewien sposób „aktem ciała”.

Między intelektem i ciałem zachodzi więc nie tylko połączenie funkcjonalne, ale i jakiś związek strukturalny, wyznaczony z jednej strony pochodzeniem intelektu z istoty duszy, z drugiej zaś bezpośrednim odniesieniem istoty duszy do ciała. Ten związek strukturalny ukazuje św. Tomasz nawet w dość trudnej w interpretacji formule, według której intelekt możnościowy jest mocą w ciele (*virtus in corpore*), gdyż jest formą dającą bytowanie ciału. Formułę tę wiąże z wyjaśnieniem, że intelekt możnościowy nie działa za pośrednictwem ciała, ale jednak do swego działania wymaga ciała, przez które uobecnia mu się jego przedmiot.

Przypomnijmy, że św. Tomasz nazywa duszę ludzką „duchem złączonym” i także z tym określeniem wiąże swoje stwierdzenie, że dusza jednoczy się z ciałem jako jego forma, poddając je wpływowi tego samego istnienia, przez które sama subsystuje. Określenie duszy jako „ducha” (*spiritus*) wskazuje na powiązanie oraz wspólne oddziaływanie formy i władzy intelektualnej. To samo mówimy nazywając duszę człowieka duszą intelektualną. Intelekt jest zatem ściśle powiązany z formą, która aktualizuje materię ciała ludzkiego. To powiązanie intelektu i formy musi się przejawiać w podporządkowanym duszy ciele. Przejawia się w postaci dostosowania struktury ciała ludzkiego do wymagań intelektu. Skoro więc intelekt ludzki wymaga do swej pracy współdziałania władz zmysłowych, to ciało ludzkie musi być tak skonstruowane, aby zmysły nie napotykały w swym działaniu żadnych trudności. Do funkcjonowania organów zmysłowych, zwłaszcza dotyku, trzeba umiaru w jakości ciała, a ten umiar uzyskać można przez wyrównaną kompleksję. Kompleksja cielesna jest skutkiem oddziaływania duszy. Wyrównana kompleksja ciała ludzkiego jest faktycznie skutkiem wpływu duszy intelektualnej, jak twierdzi św. Tomasz.

2. Skutki oddziaływania zewnętrznego

Rozważając oddziaływanie, które pochodzi z zewnątrz człowieka, św. Tomasz mówi o tzw. mutacjach naturalnych (*mutationes naturales*). Niektóre z nich, jak np. ruch lokalny, nie zmieniają niczego w samej rzeczy. W innych zmianie podlegają przypadłości, jak ilość we wzroście (*augmentum*), albo jakość w odmianie jakościowej (*alteratio*). Są wreszcie i takie mutacje naturalne, które wpływają na samo zrodzenie (*generatio*) lub zniszczenie (*corruptio*) substancji.

Autor podkreśla, że we wszystkich tych mutacjach działają, choć w różny sposób, takie same, powodowane przez Boga naturalne pryncypia materialne, nazywane łącznie materialem wyprzedzającym (*materia praesupposita*).

1) Rodzenie jako skutek oddziaływania materiału genetycznego

Jak już zauważono, wśród koniecznych dyspozycji ciała ludzkiego – z powodu których nazywa się je „takim oto ciałem” – św. Tomasz wymienia z jednej strony takie, jak ilość i podział organiczny, które mają charakter przypadłości, wywołanych w materii przez duszę jako formę substancjalną, z drugiej strony kompleksę cielesną, która jest przede wszystkim jakościową dyspozycją, wynikającą z korzystnego dla duszy ludzkiej układu elementów, uzyskiwanego przez zmieszanie substancjalnych ciał prostych. Wymieniane w pierwszej grupie przypadłości w żaden sposób nie mogą wyprzedzać formy substancjalnej jako swojej przyczyny. Wymieniana na drugim miejscu kompleksja cielesna, będąca tak samo wymaganą przez duszę dyspozycją ciała, składa się natomiast z elementów, które, będąc substancjami, nie są w swym bytowaniu zależne od wpływu duszy. Elementy nie wymagają przecież duszy ludzkiej do swego bytowania. To raczej dusza wymaga ich bytowania do właściwego ukonstytuowania ciała. Z tego, co już zostało powiedziane, wynika jasno, że dusza ludzka na pewien sposób wymaga, by wcześniej niż ona zacznie działać były już materialne elementy.

Przedstawione wyżej rozumowanie wprowadza w problematykę kolejnych wypowiedzi św. Tomasza. Głosi on, że dusza ludzka jako forma zakłada (*praesupponit*) wcześniejsze występowanie „materii właściwej i dysponowanej” (In III Sent., 2, 2, 3, 2, ad 2). Ta materia jest wymagana do tego, by została stworzona dusza, i dlatego nazywana jest „materia, w której stwarzana jest dusza” (In II Sent., 17, 2, 2, ad 3). Św. Tomasz nie mówi wprost, czym jest ta wspominana tutaj materia uprzedzająca formę. Jej właściwe rozumienie jest jednak pośrednio podane. Wyrażenie, że materia ta uprzedza formę, mogłoby sugerować, że chodzi o materię pierwszą. Jednak jest to wykluczone, gdyż materia pierwsza, jako czysta możność, nie może być zarazem podmiotem dyspozycji. Z kolei użycie terminu „materia dysponowana” mogłoby sugerować, że chodzi o własną materię cielesną człowieka. Ale i to jest wykluczone, gdyż materia cielesna człowieka to właśnie materia z ilością i podziałem organicznym, a więc dysponowana już przez duszę ludzką. Dyspozycje pochodzące z duszy nie mogą wyprzedzać jej samej, ponieważ żaden skutek nie jest wcześniejszy od swojej przyczyny. Uprzedzająca duszę ludzką materia dysponowana nie jest więc ani materią pierwszą, ani własną materią cielesną człowieka. Termin ten odnosić się może tylko do jednego: do określonego układu elementów materialnych. „Materia” jest tutaj nazywany zespół elementów, które jako substancje mogą wyprzedzać co do bytowania duszę. „Materia

dysponowana” to ten zespół elementów, ale w określony sposób uporządkowany. Dla uniknięcia nieporozumień można więc z pewnością używać tu terminu: materiał.

Należy zatem dopowiedzieć, czym dokładnie jest materiał, uprzedzający duszę ludzką. Nie jest tylko zbiorem dowolnie ułożonych elementów – wyklucza to zarówno użyte przez św. Tomasza określenie *propria et disposita*, jak zwykła obserwacja, że taki dowolny zbiór nie wystarczy do powstania człowieka. Chodzi więc o coś innego. W doprecyzowaniu tej identyfikacji pomaga nam zdanie autora *Scriptum*, że ten rozważany tutaj materiał dysponowany wyprzedza duszę „nie w porządku czasu, lecz w porządku natury” (In III Sent., 2, 2, 3, 2, ad 2). „Porządek natury” to porządek wyznaczony jedynie przez bezpośrednią zależność przyczynową. Mówić, że materiał wyprzedza duszę w porządku natury, to twierdzić, że stworzenie duszy następuje bezpośrednio po dysponowaniu materiału, co nie oznacza jakiegokolwiek czasowego trwania. Wyklucza to utożsamienie materiału z występującymi osobno tworzywami genetycznymi rodziców, które wyprzedzają duszę rodzonego człowieka co do czasu. Te tworzywa są strukturami o subtelnej dyspozycji i spełniają ważną rolę w powstaniu człowieka, jednak brane z osobna, przed połączeniem, nie są poszukiwanym przez nas materiałem. Św. Tomasz wyklucza bowiem jakiegokolwiek czasowy przedział między dopełnieniem dyspozycji materiału, a stworzeniem duszy, czyli wprowadzeniem formy substancjalnej. Tymczasem między wyprodukowaniem przez rodziców tworzyw genetycznych a poczęciem (jeśli w ogóle dojdzie do poczęcia) jest wyraźny czasowy dystans. Tworzywa genetyczne muszą się jeszcze połączyć i zharmonizować, jak mówi św. Tomasz: zejść (*convenire*). Należy sądzić, że dysponowaniem materiału nazywa św. Tomasz właśnie to scalanie i harmonizowanie dotąd występujących osobno tworzyw genetycznych męskich i żeńskich. Mówi właśnie, że to dysponowanie dokonuje się pod wpływem ustanowionych w naturze „pryncypiów aktywnych”, co bez trudu odnieść można albo do samych tworzyw genetycznych, albo do zawartych w nich treści. Dysponowanie więc, jako stopniowa odmiana jakościowa, trwa w czasie i może być nazwane procesem stawania się (*fieri*), poprzedzającym samo powstanie (*factum*). Gdy jednak na skutek oddziaływań wspomnianych pryncypiów aktywnych powstaje materiał („materia dysponowana”), natychmiast – w tym samym momencie – stwarzana jest dusza i tym samym wprowadzana forma substancjalna. Powstaje człowiek.

Należy jeszcze raz mocno podkreślić, że materiał nie jest ciałem człowieka, a dyspozycja nie jest tożsama z poczęciem, lecz tylko współtowarzyszy mu w porządku natury.

Do rozpatrzenia pozostaje jeszcze kwestia tzw. wymiarów nieograniczonych (*dimensiones interminatae*). Św. Tomasz w wielu miejscach stwierdza, że przez te wymiary nieograniczone rozumie się wymiary rozważanej wyżej „materii

dysponowanej”, wyprzedzającej formę substancjalną. Te wymiary, jak mówi autor *Scriptum*, nie mają „pełnego bytowania”. Otrzymują je dopiero wraz z przyjściem formy substancjalnej, która powoduje ilość i wymiary ograniczone (*terminatae*), będące podstawą podziału i położenia części, właściwego określonemu gatunkowi.

Dotychczasową interpretację zdań dotyczących „materii dysponowanej” podsumujmy wyjaśnieniem, że jako określony i wewnętrznie zharmonizowany układ elementów jest ona skutkiem oddziaływania tworzyw genetycznych, wyprzedzającym w porządku przyczynowym człowieka, a więc zarówno jego duszę, jak i ciało.

Dokładniejszy opis wydarzeń, składających się na proces rodzenia człowieka, jako wykraczający poza zakres przedmiotu naszych zainteresowań został tutaj pominięty. Problem poczęcia, rozwoju człowieka w stadium płodowym oraz jego urodzenia wymaga osobnego potraktowania.

2) Odżywianie i wzrost jako skutki oddziaływania przyswojonego pokarmu

Czynność jedzenia (*comedere*) polega nie tylko na mechanicznym podziale pokarmu oraz jego wprowadzeniu do ust i brzucha, ale głównie na działaniu władzy odżywiania mogącej trawić pokarm (*cibus*) i przemieniać go w pożywienie (*nutrimentum*). Można powiedzieć inaczej, że kresem, do którego przyporządkowana jest czynność jedzenia, jest odżywianie (*nutritio*).

Odżywianie zaczyna się od takiego oddziaływania władzy odżywiania na dostarczoną żywność, że będąc na początku czymś zewnętrznym i nie podobnym do ciała ludzkiego, w końcu staje się czymś właściwym i podobnym. Chodzi tu o trawienie (*digestio*). Polega ono najpierw na wyseparowaniu i usunięciu tego, co w pokarmie nie odpowiada ciału człowieka. Po dokonaniu tej operacji pokarm jest już pożywieniem, które składa się wyłącznie z tego, co jest właściwe materiałowi występującemu w ciele człowieka. W tej przemianie pokarm przyjmuje zarazem gatunek i moc pożywienia, będącego „ciałem w możności”. Podlega więc, jako zespół elementów, nowemu uporządkowaniu, odpowiadającemu typowi kompleksji cielesnej. Św. Tomasz wyjaśnia to mówiąc, że pokarm przyjmuje formę właściwą ciału człowieka odżywianego, chociaż jako materiał pozostaje tym samym zespołem treści. W konsekwencji w odżywianiu dokonuje się swoiste zjednoczenie odżywiającego pokarmu z odżywianym człowiekiem. Po trawieniu, wydzieleniu z pokarmu tego, co właściwe, następuje naturalna przemiana pożywienia w członki ciała człowieka. Św. Tomasz mówi, że ta przemiana, nazywana „rodzeniem z pokarmu”, polega na pewnym zmieszaniu (*commixtio*).

Głównym i bezpośrednim skutkiem odżywiania jest odnowienie w ciele ludzkim tego materiału, który został wykorzystany i utracony przez człowieka (*restauratio perditū*). Ta stała utrata, powstająca przy okazji zwykłych

czynności fizjologicznych, oraz przy okazji wykonywanej pracy, prowadzi do zakłóceń w funkcjonowaniu ciała i do śmierci człowieka. Dlatego właśnie konieczne jest częste przyjmowanie pokarmu, który odżywia ciało odnawiając utracony materiał.

Pokarm jest ponadto konieczny do czynności władzy rodzenia, gdyż rodzice posługują się w niej tworzywami genetycznymi, wytworzonymi właśnie z przyswojonego pokarmu. Ale pokarm jest również konieczny do czynności władzy wzrostu, polegającej na pewnej przemianie ilościowej.

Wzrastanie (*augmentum*) jest pewnym istotnym zwielokrotnieniem materii. Nie polega na rozrzedzaniu, a więc rozciąganiu ilości przez ciągle tę samą porcję materiału. Nie jest także uzyskiwaniem nowego materiału „z niczego”, a więc przez stwarzanie. Wzrastanie jest przemianą ilościową, uzyskiwaną dzięki przyswajaniu materiału pochodzącego z pożywienia. Św. Tomasz mówi, że wzrastanie ciała ludzkiego odbywa się przez dodanie materiału, który wcześniej podlegał formie innego ciała, przemienionego teraz w ciało ludzkie. Oznacza to, że wzrastanie polega na przemianie pożywienia w ludzkie ciało. Wzrastanie odbywa się więc tak jak odżywianie, ale inny jest jego skutek, gdyż we wzrastaniu dokonuje się zmiana wymiarów, a w odżywianiu tylko uzupełnienie strat.

Dla właściwego zrozumienia, czym jest wzrastanie, ważne jest subtelne odróżnienie, które św. Tomasz wyjaśnia tylko w jednym miejscu, komentując wyrażenie św. Augustyna, że ciało rośnie „pozostając w ilości swojej natury”. Chodzi o to, że wzrastanie, chociaż dotyczy ilości, jednak nie polega na uzyskiwaniu jakichś nowych ilości przez ciało człowieka. Jest to ciągle ta sama ilość, będąca przypadłością zaktualizowaną w materii przez formę już w akcie zrodzenia. Ale ta sama ilość zmienia wymiary. Wzrastanie ciała ludzkiego polega więc na uzyskiwaniu przez nie za pośrednictwem jego ilości nowych wymiarów. Dodajmy, że dzieje się to wszystko jakby pod naciskiem przyswajanego przez człowieka materiału odżywczego.

Skutkiem wzrastania jest zatem zmiana ilości według jej wymiarów. Można się spodziewać, że jeśli ilość i jej wymiary są podstawą zorganizowania wydzielonych części, to wzrastanie będzie miało wpływ także na to organiczne zróżnicowanie ciała. Św. Tomasz zwraca na to uwagę, wskazując, że skutkiem wzrastania jest powstawanie nowych części ciała. Aby nie popaść w niejasności, wyjaśnia jednak, że nową część można rozumieć albo „według całości gatunku”, albo „według całości materiału”. Jeśli mówimy o nowej części, będącej skutkiem wzrastania, to chodzi o część „według całości gatunku”, tzn. taką, która otrzymuje w ciele inne miejsce i położenie oraz podlega innym częściom wymiaru. Tylko gdy powstaje taka nowa część co do gatunku, można mówić o wzrastaniu. Gdy dokonuje się jedynie przyswojenie materiału, który uzupełnia straty, to mówimy, że w ciele człowieka powstała nowa część „według całości materiału”. Tak dzieje się w odżywianiu.

3. Ciało ludzkie w świetle „prawdy ludzkiej natury”

Występujące w tekście *Scriptum* tak obszerne potraktowanie zagadnienia elementów materialnych, które przez zmieszanie wnikają do ludzkiego ciała na drodze rodzenia i odżywiania, powoduje pytanie, co naprawdę jest ciałem ludzkim. Św. Tomasz rozważa ten problem, stawiając pytanie o to, co z ciała człowieka należy do „prawdy ludzkiej natury” (*veritas humanae naturae*). Aby wyrazić problem, rozważa go właśnie w kontekście sporu o powiązanie z człowiekiem udzielonych mu przez rodziców tworzyw genetycznych i przyjętego pokarmu.

Św. Tomasz najpierw krótko wyjaśnia, co ma na myśli, gdy używa określenia „prawda ludzkiej natury”. Cytuje zdanie Arystotelesa, że każda rzecz jak się ma do bytowania (*esse*), tak też do prawdy (*veritas*). Rzecz jest więc prawdziwa, ponieważ jest taka, że aktualnie widzi ją ktoś poznający. To zdanie wiąże św. Tomasz z określeniem Awicenny, według którego „prawda jakiejś rzeczy jest własnością jej istnienia, które zostało dla tej rzeczy ustanowione” (In IV Sent., 44, 1, 2, 4, c.). Zgodnie z tym prawda ludzkiej natury zawiera wszystko to, co w sposób właściwy przynależy istnieniu natury ludzkiej (*esse humanae naturae*), a więc uczestniczy (*participat*) w jej formie.

W znanej św. Tomaszowi tradycji filozoficznej stawiano pytanie, które części ciała człowieka należą do prawdy ludzkiej natury. W konsekwencji zaczęto utożsamiać ludzką naturę z tymi częściami, które powstały zaraz w akcie rodzenia, a więc ze względu na materiał genetyczny dostarczony przez rodziców. Tak czyniła grupa autorów, których zdanie opisuje autor *Scriptum* jako „pierwszy pogląd”, akceptowany przez Piotra Lombarda. Uważali oni, że to, co powstaje z pokarmu przez odżywianie, pełni jedynie rolę pomocniczą i, chociaż ma wygląd ciała, to w żaden sposób nie wchodzi do prawdziwej natury ludzkiej. Oznaczałoby to, że od chwili, gdy przy powstaniu pierwszego człowieka ustanowiona została natura ludzka, nic nowego do niej nie wchodzi. Pogląd ten określa św. Tomasz jako nierozumny, gdyż zgodnie z nim wzrastanie ludzkiego ciała trzeba byłoby tłumaczyć w sposób niemożliwy do uznania: albo przez rozrzedzanie materiału genetycznego, albo przez uzupełniające stwarzanie nowego materiału. Nie dałoby się również zrozumieć sensu przyjmowania pokarmu. Św. Tomasz rozprawia się z tym pierwszym poglądem w obszernej polemice, której całościowe przedstawienie wydaje się tu zbędne.

Autor *Scriptum* referuje następnie pogląd drugi, którego twórcą miał być Aleksander z Afrodyzji. Według tego poglądu w ciele człowieka należy dokonać takiego odróżnienia: to, co przez całe życie człowieka pozostaje włączone do ciała jako określona część materii, należy do prawdy ludzkiej natury pierwszorzędnie (*principaliter*); to, co jako powstałe z pokarmu w ciągłym przepływie wchodzi do ciała i z niego odchodzi, również należy do prawdy ludzkiej natury, ale wtórnie (*secundario*). Zwolennicy tego odróżnienia sądzili, że to, co powstaje

z pokarmu, konieczne jest nie tylko jako swoisty kompres na ciepło naturalne, ale przede wszystkim dla osiągnięcia należytnej ilości poprzez wzrost. Pełni więc wciąż rolę wyłącznie pomocniczą, jednak z jej powodu przemienia się w pewien sposób w ciało ludzkie i włącza do prawdy natury, mieszając się z tym, co należy do niej pierwszorzędnie. O tym poglądzie twierdził św. Tomasz, że nie jest prawdziwy, stawiając mu trzy zarzuty. Po pierwsze, nie można znaleźć racji, dla której jakaś część np. wilgoci pozostawałaby przez całe życie w ciele człowieka; nie można też dowieść, że przepływ i wymiana dotyczą jedynie części pochodzących z odżywiania – przecież ciepło, którym posługuje się w trawieniu dusza wegetatywna, w równym stopniu usuwa wilgoć uzyskaną w rodzeniu i w odżywianiu. Po drugie, z poglądu Aleksandra wynikałoby, że odżywianie potrzebne jest wyłącznie do rośnięcia, a tymczasem wiąże się ono przede wszystkim z potrzebą uzupełnienia strat. Po trzecie, jeśli to, co powstaje z odżywiania, nie w pełni uczestniczyłoby w prawdzie natury, to by znaczyło, że nie doszło do pełnego zmieszania, ale tylko do jakiejś kompozycji – tymczasem przez odżywianie i wzrost dokonuje się pełne zmieszanie, uniemożliwiające odróżnienie tego, co zostało włączone do ciała w rodzeniu, i tego, co doszło w odżywianiu.

Św. Tomasz, dokonując podsumowania przedstawionych wcześniej dwu poglądów, stwierdza, że polegają one na odróżnieniu dwóch typów części w ciele człowieka. Jedne z nich traktuje się jako przynależne do gatunku, drugie natomiast jako przynależne wyłącznie do materiału, użytego w konstrukcji ciała. Te pierwsze podlegają bezpośrednio duszy, a te drugie są aktualizowane przez duszę za pośrednictwem pierwszych.

Odróżnienie, na którym opierają się pierwsze dwa poglądy, oraz związaną z nim koncepcję prawdy natury ludzkiej dystansuje autor *Scriptum* sięgając po trzeci pogląd, którego autorem jest Awerroes. Podkreśla, że w ciele człowieka nie ma odrębnych części wyłącznie gatunkowych i części wyłącznie materiałowych. Wszystkie części ciała są pod pewnym względem gatunkowe, a pod pewnym względem materiałowe. Tymczasem twórcy referowanych dwóch poglądów uważali, że wszystko, co pochodzi z rodzenia, jest gatunkowe. Także więc materiał użyty w akcie rodzenia powinien być stałym, gatunkowym elementem ciała. Przyjęcie któregoś z dwóch pierwszych poglądów prowadziło by więc ostatecznie do utrzymywania ukrytej błędnej tezy, że w ciele człowieka jest coś z materiału, co pozostaje w nim przez całe życie. Awerroes, a z nim razem św. Tomasz stanowczo się temu sprzeciwiają.

Św. Tomasz opowiada się za poglądem, że odróżnienie między częściami „według gatunku” i częściami „według materiału” (którego użył już Arys-toteles) nie jest wskazaniem na rzeczowo i numerycznie różne części ciała ludzkiego, ale ukazuje dwa różne aspekty tych samych części. „Te same bowiem części mogą być rozważane albo według gatunku, ze względu na to, co jest w nich z formy i gatunku, albo według materiału, ze względu na to, co podlega

formie i gatunkowi" (In IV Sent., 44, 1, 2, 5, ad 2). Rozważając część ciała „od strony gatunku”, św. Tomasz mówi tylko, że trwa ona zawsze. Podobnie w przypadku części „od strony materiału”, stwierdza, że jest nietrwała i znajduje się w nieustannym przepływie. Takie wyjaśnienie wprowadzałoby nas w metafizykę trwania, w której czas staje się podstawą orzekania o bytach. Św. Tomasz wraca jednak do metafizyki bytu i jej perspektywy pryncypiów, ujmowanych w aspekcie przyczyny i skutku. Czyni tak, wyjaśniając zagadnienie na przytaczanym przez Arystotelesa przykładzie mięszu cielesnego (*caro*): ten sam numerycznie miąższ ciała ludzkiego jest nazywany miąższem według gatunku, zgodnie z tym, że uczestniczy (*participat*) w formie i wynikających z gatunku własnościach; natomiast miąższem według materiału nazywa się go zgodnie z tym, że jest zbudowany z materiału. Części ciała ludzkiego ujmowane są więc „według gatunku” wtedy, gdy rozważamy je jako zaktualizowane w ciele skutki oddziaływania zarówno aktualizującej duszy intelektualnej, będącej formą substancjalną, jak również wmieszanego w ciało materiału genetycznego i odżywczego. Chodzi tu o zespół skutków, powstałych w ciele bądź w samym akcie jego zrodzenia, bądź w procesie wzrostu, a stale utrwalanych przez odżywianie. Jest to więc pewna całość (*totalitas speciei*), do której należy ciągle ta sama ilość, zmienna co do wymiarów, oraz wszystkie te części – organy, członki, pryncypia – położone i uporządkowane w cielesnym kształcie człowieka. Z kolei „według materiału” części ciała ujmujemy wtedy, gdy rozważamy w nich wyłącznie wmieszane w ciało i przepływające przez nie substancje zewnętrzne, ugrupowane właśnie w materiał genetyczny i odżywczy. Tak rozumiane części dałyby w sumie inną całość (*totalitas materiae*), zebraną z całego tego materiału, który przeszedł przez ciało człowieka od początku życia do śmierci. Całość ta przekroczyłaby znacznie należną ilość gatunkową człowieka.

Jedynie części ciała ujęte z perspektywy gatunku należą do prawdy ludzkiej natury. Nie należą do niej natomiast części ujęte z perspektywy materiału.

Zauważmy na koniec tej prezentacji, że posługując się wyjaśnieniem Awerroesa, autor *Scriptum* unika dwóch pomyłek, które wystąpiły w odrzuconych przezeń stanowiskach.

Po pierwsze, św. Tomasz unika dowolnego zawężenia prawdy ludzkiej natury wyłącznie do części powstałych w akcie rodzenia przy udziale materiału genetycznego. Przyjmuje, że w trakcie życia człowieka w jego ciele na skutek wzrostu, dokonujących się dzięki przyswajaniu w odżywianiu materiałowi odżywczemu, powstają nowe części, które również należą do prawdy ludzkiej natury – gdyż ich powstanie i ustrukturuowanie zostało przecież wyznaczone przez formę. Wszystkie części jako dokonywane w materii aktualizacje formy należą bez różnicy do prawdy ludzkiej natury.

Po drugie, św. Tomasz jasno wskazuje na to, że żaden materiał nie należy do prawdy ludzkiej natury, lecz tylko kolejne jego porcje, dostarczane najpierw

w rodzeniu, a potem w odżywianiu, uczestniczą w podtrzymywaniu dotychczas wybudowanych części oraz wpływają na powstawanie nowych.

4. Podsumowanie

Niezwykłe bogaty materiał, który znajduje w *Scriptum super libros Sententiarum* badacz zainteresowany prowadzoną przez św. Tomasza identyfikacją ludzkiego ciała, układa się w pierwszą w twórczości tego autora i niemal wyczerpującą wersję wyjaśnień. W tej wersji zarysowały się właściwie wszystkie istotne szlaki wyjaśnień, ukazały się wyraźnie główne tezy. Autor konsekwentnie i jasno przedstawia strukturę ciała ludzkiego w jej ścisłej zależności od duszy intelektualnej, wyzwalaającej w materii ilość, która dzielona na części staje się swoistym fundamentem organów i członków. Niezwykłe wnikliwie św. Tomasz podejmuje problem wpływu substancji zewnętrznych przy konstytuowaniu ciała ludzkiego. Prowadzi nas do odróżnienia materiału genetycznego, powstałego z połączenia tworzyw wydzielonych przez rodziców, i aktualizowanej przez duszę materii cielesnej. Widzi dobrze różne bytowe skutki odżywiania i wzrostu. W końcu stawia pytanie o to, co naprawdę jest ludzkie w ciele człowieka – i w odpowiedzi na to pytanie znajduje okazję dla ponownego odróżnienia materiału, jako zespołu substancji otaczających, od skutków zaktualizowanych w materii przez duszę pod wpływem materiału zewnętrznego.

Należy pamiętać, że *Scriptum* jest dziełem z samego początku twórczości św. Tomasza. Ujawnia jednak nie tylko rozbudzoną wrażliwość filozoficzną, ale i po prostu dojrzałość wyjaśnień. Akcenty, postawione w *Scriptum*, stanowią podstawę wykładu zawartego w kolejnych dziełach, takich jak *Summa Theologiae* i *De anima*, gdzie znajdują się niekiedy rozwinięcia tez zaprezentowanych w komentarzu do *Sentencji* Lombarda.