

PIERWODRUK:

*M. GOGACZ (RED.), SUBSYSTEMY I OSOBA
WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU, „OPERA
PHILOSOPHORUM MEDII AEVI. TEXTUS ET
STUDIA”, T. 8, ATK, WARSZAWA 1987, S.
107-190.*



**OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI**

textus et studia

Mirosław Kaczorek

Teoria osoby w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu

Podjąłem w pracy trudne i skomplikowane, jak mówi M. Gogacz¹, zagadnienie osoby. Wiemy, że problem ten można ujmować w różnych naukach. Osobą interesuje się teologia, i to nie tylko w traktatach o Trójcy Świętej, czy dla potrzeb tego zagadnienia. Osobą interesuje się psychologia, która często myli proste z punktu widzenia filozoficznego rozróżnienie na osobę i osobowość. O różnych relacjach między osobami mówi socjologia, z tym, że współcześni reprezentanci tej nauki wydają się akcentować relacje myślnie na niekorzyść relacji realnych.

O osobie traktuje również współczesna filozofia. I wydaje się, że dla potrzeb wszystkich innych ustaleń na temat osoby, konieczna są uprzednie filozoficzne rozstrzygnięcia pytania, czym jest osoba. Filozofowie jednak dają bardzo różne odpowiedzi na to pytanie.

Badacze zagadnienia i problemu różnie klasyfikują stwierdzone historycznie i funkcjonujące aktualnie koncepcje osoby. I tak, zgodnie z podziałem kierunków filozoficznych, nazywanych od ich wielkich początkodawców, mamy koncepcję platońską, arystotelesowską, tomistyczną, augustyńską, boecjańską, kartezjańską, kantowską, egzystencjalistyczną, fenomenologiczną, żeby wymienić tylko te najważniejsze, pod którymi kryje się teoria osoby ludzkiej lub wprost teoria osoby, jeśli dany myśliciel czy jego kontynuatorzy podejmowali taką refleksję. Wszystkie te jednak koncepcje, niezależnie od ich historyczno-filozoficznych

¹ Zob. M. Gogacz, Wokół problemu osoby, PAX, Warszawa 1974, 106.

podziałów, niektórzy dzielą na relacjonistyczne substancjalistyczne koncepcje osoby, zgodnie z najbardziej podstawowym podziałem koncepcji filozofii, zależnych od ich punktu wyjścia².

Należy powiedzieć, że w tym miejscu krzyżuje się i splata z wszystkimi innymi teoriami koncepcja osoby u św. Tomasza z Akwinu. W analizowanym bowiem przeze mnie traktacie średniowiecznego mistrza scholastyki znajdujemy tak koncepcję osoby, którą uprawia niewątpliwie w perspektywie substancji, jak i koncepcję relacji w bezpośrednim odniesieniu do zagadnienia osoby. Bowiem św. Tomasz potrzebował takiego ustawienia prowadzonych przez siebie analiz do rozwiązania problemu Osób Boskich. Omawiany traktat Tomasza składa się, merytorycznie rzecz biorąc, w kwestii osoby, z trzech części:

- 1) zagadnienia osoby jako takiej,
- 2) zagadnienia relacji,
- 3) zagadnienia Osób Boskich, które jest ukoronowaniem wszelkich filozoficznych analiz, prowadzonych przez Tomasza.

W swojej pracy, z dwóch powodów, omawiam tylko pierwszą część tak podzielonego traktatu:

- 1) aby pozostać na terenie filozofii, należało zrezygnować z zagadnień wchodzących w obręb problemu Osób Boskich,
- 2) drugi powód jest techniczny: praca ze zrozumiałych względów jest ograniczona zakresowo i chociaż pierwotnym zamiarem było przeanalizowanie również zagadnienia relacji, które jest, z podanych wyżej względów, niewątpliwym dopełnieniem prezentowanej analizy tekstu, ze względu właśnie na rozmiar pracy należało z niego zrezygnować.

Zagadnienie osoby jest tak wymagającym filozoficznie problemem, że angażuje od razu podstawowe dla filozofii klasycznej rozróżnienia, na których bazuje, i tak należało, idąc za myślą Tomasza, zawartą w tekście, prześledzić zagadnienie substancji, zagadnienie jednostki, zagadnienie natury, również zagadnienie przypadłości w odpowiednim kontekście, zagadnienie odrębności bytowej, na które Tomasz powołuje się w swoim opisie osoby jako konkretnego bytu; dalej kluczową dla zagadnienia osoby w Tomaszowej interpretacji teorię subsystemy, czyli całą metafizyczną bazę problemu osoby.

Problemy te stanowią zawartość pierwszych dwóch części pracy, z których pierwsza wprowadza w zagadnienie osoby rysując jej różnorakie metafizyczne uwarunkowania i ukierunkowując analizy ku problemom najbardziej istotnym (zagadnienie subsystemy i problem odrębności bytowej), o których traktuje druga część pracy. Trzecia część i ostatnia

² Zob. M. Gogacz, dz. cyt., 18-25, oraz dalsze rozdziały, w których omawia różne koncepcje relacjonistyczne, oraz formułuje egzystencjalno-tomistyczną, substancjalistyczną koncepcję opisu osoby; jak również rozdział ostatni, który jest propozycją relacjonistycznej, lecz zarazem tomistycznej koncepcji osoby.

pokazuje, wykorzystując już poprzednio dokonane ustalenia, jak Tomasz widzi zagadnienie osoby. Treścią tej części są również metodologiczne ustalenia na temat badania problemu osoby, oparte na wprowadzonych przez Tomasza w traktat elementach teorii osoby ludzkiej, oraz końcowe już, dokonane w świetle opracowań metodologicznych wskazań, rozstrzygnięcia na temat teorii osoby.

Możliwość obcowania z tak ważnym i uznanym w historii zagadnienia osoby tekstem była pierwszym motywem podjęcia takiego tematu pracy. Kwestia 29, I części „Sumy Teologicznej”, jest przecież swojego rodzaju komentarzem do klasycznej już od stuleci boecjańskiej definicji osoby. Tym bardziej, że dzisiaj, gdy problem osoby zyskuje sobie coraz większą popularność, brakuje wciąż analiz klasycznych, tekstów filozoficznych na ten temat. Ten stan rzeczy był następną motywacją wyboru takiego tematu pracy.

Podjęciu więc tego problemu przyświecał również cel erudycyjny, którym było dokładne w miarę opracowanie Tomaszowej teorii osoby, zawartej w tekście „Sumy Teologii”, której reprezentatywną część w danej materii stanowi traktat „O Trójcy Świętej”. W tym traktacie kwestie o osobie, a szczególnie kwestia 29, stała się podstawowym przedmiotem analizy.

W pracy korzystam z dwóch, wydań tekstu Tomasza, mianowicie z wydania Mariettiego i Geyera, przy czym podstawowym tekstem jest pierwsze z powyżej wymienionych, które czasami konsultuję z wydaniem Geyera. W opracowaniu zaś polskiego tekstu korzystam z jedynego jak dotychczas, przedwojennego jeszcze tłumaczenia traktatu „O Trójcy Świętej” Tomasza z Akwinu³.

CZEŚĆ PIERWSZA

Metafizyczne uwarunkowania problemu osoby

1. Natura, substancja i osoba w pierwszych ujęciach

1.1. Osoba od strony natury (omówienie treści odpowiedzi na zarzut 4, q. 29, a.1)

Św. Tomasz przyjmuje boecjańską definicję osoby, która brzmi: osoba jest substancją jednostkową natury rozumnej⁴, przy czym, stwierdza Tomasz, nazwa „substancja” jest tutaj

³ Pełna nota bibliograficzna, zob. przypis 6.

⁴ „Persona est rationalis naturae individua substantia”, S.Thomas Aquinatis, Summa Theologiae, Marietti, Taurini-Romae 1952, Pars Prima q. 29, a. 1, 1. W dalszej części pracy cytowane, jak np. I, q. 29, a. 1. ad. 1, co znaczy: część pierwsza Sumy, kwestia 29, artykuł pierwszy, odpowiedź na zarzut 1; lub, jeżeli po drugim przecinku występuje tylko cyfra, odnosi ona do treści zawartej w zarzucie, na przykład: I, q. 29, a.

brana w znaczeniu ogólnym, to znaczy albo jako substancja pierwsza, albo jako substancja druga. Przydawka zaś jednostkowa określa, że chodzi tutaj o substancję pierwszą⁵.

W ten sposób wyróżniamy w rzeczywistości pierwszej podmiot osoby. Osoba bowiem nie jest gatunkiem czy rodzajem. Nie jest żadną z przypadłości substancji. Jest samą substancją. Następnie, dodając do substancji jednostkowej (czyli substancji pierwszej), to, że jest natury rozumnej, wyodrębniamy w ten sposób spośród wszystkich substancji pierwszych te, które posiadają rozumność. Ażeby się ściśle wyrażać, należałoby po prostu powtórzyć, że są to substancje pierwsze natury rozumnej. Nie chodzi tu bowiem o to, że rozumność jest przypadłością czy nią nie jest. Aby dana substancja pierwsza była osobą, natura tej substancji musi być po prostu rozumna. Co to jednak znaczy „natura rozumna”?

Tomasz omawia w traktacie kilka znaczeń „natury” przedstawiając w ten sposób krótką historię tego pojęcia. Początkowo bowiem, jak twierdzi, nazwę „natury” nadano dla oznaczenia rodzenia. Potem, ze względu na to, że rodzenie pochodzi od zasady wewnętrznej, nazwę „natury” rozszerzono na wewnętrzną zasadę jakiegokolwiek ruchu. Ta wewnętrzna zasada zaś jest materialna lub formalna; powszechnie więc naturą nazywa się tak formę jak i materię. Forma zaś dopełnia (*completur*) istotę rzeczy; naturą więc nazywa się istotę rzeczy, którą oznacza definicja⁶. W tym znaczeniu słowa „natury”, nazwy tej używa Boecjusz w swojej definicji. Dlatego też w księdze „O dwóch naturach” podaje, że „naturą jest różnica gatunkowa, nadająca formę każdej rzeczy”⁷.

W omawianej definicji osoby „natura” oznacza więc istotę rzeczy, którą oznacza definicja; istotę rzeczy, którą dopełnia forma. Słowo „completur” tłumaczę tu jako „dopełnia”, dointerpretowując je za Boecjuszowym określeniem natury. Natomiast słowo „informans” jest dwojako tłumaczone w polskiej literaturze zagadnienia. Tłumacze traktatu „O Trójcy świętej” używają właśnie wyrażenia „nadająca formę”⁸. Ks. Jachimowski zaś, tłumacz traktatu Boecjusza

1, 3; lub jeżeli pod drugiej cyfrze arabskiej występuje corp., odnosi on do corpus articuli, czyli trzonu kolejnego artykułu na przykład: I, q. 30, a. 4, corp. Jest to przyjęty powszechnie sposób cytowania tekstu „Sumy Teologii” św. Tomasza z Akwinu (zob. św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, opracował St. Swieżawski, Pallotinum, Poznań 1956, s.(10)-(11), oraz S.Thomae Aquinatis, dz. cyt., XIX). Przy tym, jeżeli pominięta będzie pierwsza lub nawet druga cyfra, oznacza to powtórzenie części Sumy lub nawet kwestii, czy artykułu z przypisu poprzedzającego dany. Zauważmy też, że jeżeli nie będzie to zaznaczone, przypis odnosił będzie do tekstu łacińskiego w wydaniu Mariettiego.

⁵ Por. I, q. 29, a. 1, ad. 2.

⁶ Różne znaczenia natury Tomasz podaje za Arystotelesem, księga V, Metafizyki, Por. św. Tomasz z Akwinu, Summa Teologii, tom I części pierwszej, rozdział XXVII - XLIX, O Trójcy Świętej, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1927, q. 29, a. 1, ad. 4, s. 20. W dalszej części pracy polskie wydanie traktatu będzie cytowane jak następuje: O Trójcy Świętej, I, q. 29, a. 4, corp., s. 25, czyli zgodnie z zasadami cytowania Sumy, z podaniem strony tłumaczenia polskiego.

⁷ „... natura est unumquodque informans specifica differentia; ...”, I, q. 29, a. 1, ad. 4. Zob. również Boetius, De persona et duabus naturis, c. I, PL, t. 64, 1342 B.

⁸ O Trójcy Świętej, I, q. 29, a. 1, ad.

„O osobie i dwóch naturach”, stosuje „uksztalająca”⁹. Wydaje się, że w obydwu wypadkach chodzi o jedno i to samo. „Ukształcić” znaczy bowiem tyle, co „nadać kształt”, a zważywszy, że chodzi o strukturę bytu, zręczniejsze jest wyrażenie „nadać formę”. Z tego też korzystam.

Natura więc jest to „różnica gatunkowa, która nadaje formę każdej rzeczy”. Marietti¹⁰ i Geyer¹¹ podają taką samą wersję łacińską określenia Boecjusza: „natura est unumquodque informans specifica differentia”. Przy czym obydwaj tłumacze (Jachimowski i polska wersja traktatu Tomasza) podają zgodnie, że chodzi o nadawanie formy „każdej rzeczy”. Zauważmy tylko, że Jachimowski podaje w przypisie inną wersję łacińską, a mianowicie: „Natura est unam quamque rem informans specifica differentia”¹²; taką samą lekcję daje też Migne¹³.

Jest to jednakże inna wersja tylko językowo. Obydwa bowiem wyrażenia („unumquodque” i „unam quamque rem”) dopuszczają dwojaki tłumaczenie: „każdej rzeczy” albo „rzeczy jednego (tego samego) rodzaju”. Należy więc rozważyć, o które z tych znaczeń chodzi. Zobaczmy więc, jaki jest kontekst tego określenia u św. Tomasza:

„Stąd Boecjusz, w tej samej księdze, mówi, że naturą, jest różnica gatunkowa nadająca formę każdej rzeczy - różnica gatunkowa jest bowiem tym, co uzupełnia definicję i bierze się z właściwej formy rzeczy. I dlatego było właściwiej, by w definicji osoby, która jest czymś poszczególnym jakiegoś rodzaju określonego, użyć nazwy „natura” niż „istota”, która pochodzi od „istnienia”, które jest najpowszechniejsze”¹⁴.

Osoba więc jest jednostką jakiegoś określonego rodzaju. Tak samo słowo „natura” ma określać pewną właściwość rzeczy, należących do jakiegoś rodzaju. Jest dlatego mniej ogólna od słowa „istota”, które właśnie dotyczy każdej rzeczy, jako że pochodzi od „esse”, które oznacza istnieć, czy po prostu bytować.

W definicji osoby słowo „natura” występuje więc w znaczeniu różnicy gatunkowej, która nadaje formę rzeczom jednego rodzaju. Nie ma zresztą takiej różnicy gatunkowej, która by nadawała formę każdej rzeczy. Różnica gatunkowa określa zawsze pewną właściwość rzeczy, która decyduje o przynależności rzeczy do danego gatunku. Taką właściwością, która wyznacza osobę, będzie właśnie rozumność.

⁹ Boecjusz, Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi, Pisma Ojców Kościoła, t. V, Poznań 1927, 227.

¹⁰ I, q. 29, a. 1, ad 4.

¹¹ S.Thomae de Aquino, Questiones de Trinitate divinae, Florillegium Patristicum, t. XXXVII, Bonnae 1934, edidit B. Geyer, q. 29, a. 1, ad. 4, s. 25. W dalszej części pracy cytowane jak Marietti, z zaznaczeniem strony i wydawcy, np: Geyer I, q. 29, a. 1, ad. 4, s. 25.

¹² Boecjusz, dz. cyt., 227.

¹³ PL, t. 64, 1342 B.

¹⁴ „Unde Boetius in eodem libro dicit quod „natura est unumquodque informans specifica differentia”: specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae quae est singulare alicuius generis determinati, utetur nomine „naturae”, quam „essentiae” quae sumitur ab „esse”, quod est communissimum”. q. 29, a. 1, ad. 4.

Należy jednak pamiętać o uwagach Tomasza. Różnica bowiem gatunkowa ma oznaczać właściwość, którą wyznacza forma danej rzeczy (*specifica enim differentia... sumitur a propria forma rei*). Forma zaś danej rzeczy dopełnia istotę, którą oznacza definicja. Dlatego naturę nazywa się istotą rzeczy ze względu na jej formę, a szczególnie ze względu na tę właściwość formy, czyli istoty, która określa gatunek danej rzeczy. Należy też zauważyć, że określenie natury nie pokrywa się z określeniem gatunku. Podział bowiem na różne natury, który wymyślił Boecjusz, nie pokrywa się z podziałem na rodzaje i gatunki. Właściwie nie jest to podział bytów ze względu na naturę, a tylko różne znaczenia słowa „natura”, by ustalić to znaczenie, w którym przydatne jest ono dla wyznaczenia rzeczywistości osoby. Określenie natury jako różnicy gatunkowej, która nadaje formę każdej rzeczy danego rodzaju, jest po prostu jednym ze znaczeń tego słowa¹⁵. Tak jak je cytuje i rozumie św. Tomasz, oznacza ono istotę rzeczy jakiegoś rodzaju. Nazwy „rodzaju” też nie należy rozumieć tutaj w sensie ścisłym, to znaczy w sensie klasycznego podziału bytów na rodzaje i gatunki, jakim jest np. drzewo Porfiriusza¹⁶. Osoba bowiem, chociaż jest „bytem jednostkowym jakiegoś rodzaju” (*singulare alicuius generis*), jednak nie podpada pod żaden z rodzajów w klasycznym podziale. Poszczególne osoby (byt jednostkowy) jest egzemplarzem „jakiegoś rodzaju”, to znaczy rodzaju osoby właśnie, np.: Sokrates jest osobą, czy archanioł Gabriel jest osobą, czy Bóg Ojciec jest Osobą. Pojęcie osoby wyznacza w ten sposób jakiś rodzaj, który jednak tylko krzyżuje się z klasycznym podziałem na rodzaje i gatunki.

1.2. W jaki sposób osoba jest wspólna poszczególnym osobom? (przedstawienie treści corpus articuli q. 30, a. 4)

Św. Tomasz stwierdza, że osoba oznacza coś nie tak, jak rodzaj czy gatunek, lecz jest indywiduum nieokreślone (*individuum vagum*). Przyjrzyjmy się temu tekstowi:

„I dlatego należy powiedzieć, że także w rzeczach ludzkich nazwa „osoba” wspólna jest wspólnością pojęciową, nie jako rodzaj czy gatunek, lecz jako „indywiduum nieokreślone”. Nazwy bowiem rodzajów lub gatunków, takie jak „człowiek” lub „zwierzę”, nadaje się dla oznaczenia samych natur wspólnych, nie zaś na oznaczenie podziału logicznego natur wspólnych, który się oznacza za pomocą takich nazw, jak „rodzaj” czy „gatunek”. Lecz indywiduum nieokreślone np.: „jakiś człowiek” oznacza naturę wspólną wraz z określonym sposobem bytowania, który jest właściwy bytom poszczególnym, tak mianowicie, że subsystują same przez się, odrębne od innych. Lecz nazwą „rzeczy poszczególnej określonej” oznacza się rzecz poszczególną odróżniającą, tak jak w nazwie Sokratesa, to ciało i te kości. Ta zaś jest różnica, że „jakiś człowiek” oznacza naturę lub indywiduum od strony natury, wraz ze sposobem

¹⁵ Boecjusz, dz. cyt., s. 225-227.

¹⁶ Zob. Arystoteles, Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, przypis 17 do Isagogi, s.130.

bytowania, który jest właściwy bytom poszczególnym; tej zaś nazwy „osoba” nie nadaje się dla oznaczenia indywiduum od strony natury, lecz dla oznaczenia rzeczy subsystującej w takiej naturze”¹⁷.

Odpowiadając na zarzut trzeci tego samego artykułu Tomasz wprost stwierdza, że „nawet w rzeczach ludzkich wspólność osoby nie jest wspólnością rodzaju czy gatunku”¹⁸.

Nazwa „osoby” jest więc wspólna wszystkim ludziom (ograniczmy rozważania do osób ludzkich tylko). Nie jest to jednak wspólność rodzaju czy gatunku, to znaczy nie jest ona wspólna ludziom, tak jak nazwa „zwierzę” czy „człowiek”. Jaki więc jest ten rodzaj wspólności? Tomasz odpowiada, że chodzi tu o wspólność pojęciową (*communitas rationis*). Ale nazwy „zwierzę” czy „człowiek” też są wspólne ludziom wspólnością pojęciową. Jaka więc jest różnica między wspólnością pojęciową nazwy „człowiek”, a wspólnością pojęciową nazwy „osoba”? Trzeba najpierw dopowiedzieć, że wspólność pojęciowa przeciwstawia się wspólności rzeczowej (*communitas rei*), która polega na tym, że jest jedna istota; i tak byłby jeden człowiek, w którym byłoby dwóch, czy wprost wszyscy, gdyby nazwa „człowiek” była wspólna własnością rzeczową¹⁹.

Czym więc różni się wspólność pojęciowa nazwy „człowiek” od wspólności pojęciowej nazwy „osoba”? Tomasz twierdzi, że: „Nazwy rodzajów i gatunków, takie jak „człowiek” czy „zwierzę”, są nadawane dla oznaczenia samych natur wspólnych; nie zaś dla oznaczenia podziału logicznego (*intentiones*) natur wspólnych, który się oznacza tymi nazwami „rodzaj” czy „gatunek”²⁰.

Natury wspólne to są po prostu rodzaje i gatunki. Co to znaczy jednak „intentiones” natur wspólnych, co autorzy polskiego tłumaczenia przekładają jako podział logiczny. Sam Tomasz twierdzi, że ten „podział logiczny” natur wspólnych oznaczamy nazwami „rodzaj” i „gatunek”. Byłoby to więc nazwanie natury wspólnej jako ujętej intelektualnie w odniesieniu do innej

¹⁷ „Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen „persona” est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut „individuum vagum”. Nomina enim generum vel specierum, ut „homo” vel „animal”, sunt imposita ad significandum ipsas naturae communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus „genus” vel „species”. Sed individuum vagum, ut „aliquis homo”, significat naturam communem cum determinato modo existendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine „singularis designati”, significatur determinatum distinguens; sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod „aliquis homo” significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus: hoc autem nomen „persona” non est impositum ad significandum individuum et parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura”, q. 30, a. 4, corp. Tak w polskich jak i w łacińskich cytatach cudzośćów stosuje przy wyrazach, które Marietti drukuje kursywą. Zauważmy, że Geyer nie stosuje ani kursywy ani cudzośćowu, jeżeli chodzi o wypowiedzi Tomasza. Tekst polski zaś jest cytowany z niewielkimi zmianami z polskiego tłumaczenia traktatu. Zob. O Trójcy Świętej, q. 30, a. 4, corp., s. 35.

¹⁸ O Trójcy Świętej, q. 30, a. 4, ad. 3, s. 36. „...neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei”. q. 30, a. 4, ad. 3.

¹⁹ Por. q. 30, a. 4, corp., Tomasz wprowadza odróżnienie wspólności pojęciowej (*communitas rationis*) od wspólności rodzajowej (*communitas rei*).

²⁰ Tekst łaciński, zob. przypis 17.

natury wspólnej jako ujętej intelektualnie; czyli właśnie podział logiczny tych natur. Zgadzałoby się to z przypisem do miejsca od wydawcy, który twierdzi, że są nazwy pierwszego i drugiego ujęcia (*primae intentionis; secundae intentionis*). To znaczy, że gdy Tomasz mówi „nomen intentionis”, to chodzi mu o nazwę drugiego ujęcia; „nomen primae intentionis” to po prostu nazwa rzeczowa (*nomen rei*). Nazwy pierwszego ujęcia to te, które oznaczają orzecznik, który przysługuje rzeczy samej w sobie (*prout est in se*) np.: gdy mówi się „Sokrates jest człowiekiem”. Nazwy drugiego ujęcia zaś to te, które oznaczają orzecznik, który przysługuje rzeczy jako ujętej intelektualnie (*prout est in mente*), jak gdy mówimy „człowiek jest gatunkiem”²¹. Nazywa się w ten sposób gatunkiem nie jednostkowy byt, jakim jest Sokrates, ale wspólną naturę człowieka.

Ale niewiele nam to właśnie wyjaśnia. Zagadnienie to dotyczy bowiem różnicy w oznaczaniu między takimi nazwami jak „człowiek” czy „zwierzę”, a takimi jak „rodzaj” czy „gatunek”. A nam chodzi przecież o różnicę między wspólnością pojęciową nazwy „człowiek” i nazwy „osoba”. Tomasz stwierdza, że „indywiduum nieokreślone”, jak „jakiś człowiek”, oznacza naturę wspólną z określonym sposobem bytowania, który przysługuje bytom jednostkowym (*singularibus*), tak mianowicie, że subsystują same przez się odrębne od innych. Lecz nazwą „rzeczy poszczególnej określonej” oznacza się rzecz poszczególną odróżniającą: tak jak w nazwie Sokratesa to ciało i te kości. Ta zaś jest różnica, że „jakiś człowiek” oznacza naturę lub indywiduum od strony natury, wraz ze sposobem bytowania, który jest właściwy bytom poszczególnym. Tej zaś nazwy osoba nie nadaje się dla oznaczenia indywiduum od strony natury, lecz dla oznaczenia rzeczy subsystującej w takiej naturze”²².

Nazwa „człowiek” oznacza poszczególnych ludzi jako gatunek. Oznacza więc pewną naturę (to znaczy naturę człowieka), która jest wspólna wszystkim egzemplarzom danego gatunku, z tym, że jest to wspólność pojęciowa (*communitas rationis*). „Osoba” natomiast jest wspólna wszystkim osobom też wspólnością pojęciową, z tym, że oznacza poszczególne byty nie jako gatunek, lecz jako indywiduum nieokreślone (*sicut individuum vagum*).

Co to znaczy wspólność pojęciowa jako indywiduum nieokreślone? Indywiduum nieokreślone to jest np. jakiś człowiek. Nazwa „jakiś człowiek” oznacza naturę wspólną, ale z określonym sposobem bytowania, który przysługuje bytom jednostkowym. I Tomasz od razu dodaje, że chodzi mu o subsystowanie samo przez się (*per se*) i odrębność od innych bytów.

Od nazwy, która funkcjonuje jako indywiduum nieokreślone, Tomasz odróżnia nazwę „rzeczy poszczególnej określonej” (nomen „*singularis designati*”). Taką nazwą jest imię własne, np.: Sokrates, które oznacza to ciało i te kości, jak mówi Tomasz; bowiem nazwa „rzecz poszczególnej określonej” oznacza to, co określone i odróżniające (*determinatum distinguens*).

²¹ S.Thomae Aquinatis, Summa Theologie... - przypis (b) do I, q. 29, a. 1, s. 573.

²² Tekst łaciński, zob. przypis 17.

Nazwa „osoba” jest właśnie taką nazwą, oznaczającą indywiduum w sposób nieokreślony.

I tak, jak nazwa „jakiś człowiek” oznacza naturę, czy też jednostkę od strony natury (*ex parte naturae*), ze sposobem bytowania dla bytów jednostkowych, tak „osoba” nie oznacza jednostki (*individuum*) od strony natury (*ex parte naturae*), lecz nadana jest dla oznaczenia rzeczy subsystującej w takiej naturze (*rem subsistentem in tali natura*).

Tekst ten odnosi nas do teorii subsystencji. Jeśli bowiem osoba oznacza rzecz subsystującą w takiej naturze, czyli w naturze rozumnej²³, to znaczy, że dla zagadnienia osoby kluczowa staje się teoria subsystencji właśnie. Artykuł ten dotyczy zagadnienia: „czy ta nazwa „osoba” może być wspólna trzem osobom?”²⁴. Chodzi oczywiście o Osoby Boskie. Ale w trzonie artykułu Tomasza wyjaśnia, z jakim rodzajem wspólności mamy do czynienia w sytuacji nazwy „osoby”. Okazuje się, że jest to wspólność pojęciowa, nie taka jak nazwy rodzajowej czy gatunkowej, lecz taka jak nazwy oznaczającej indywiduum w sposób nieokreślony. Chodzi tu w ogóle o osobę, nie zaś tylko o Osoby Boskie; bowiem zaraz potem Tomasz wyprowadza z tych rozważań na temat osoby w ogóle wniosek dotyczący Osób Boskich. I tak twierdzi, że „wszystkim Osobom Boskim pojęciowo wspólne jest, że każda z nich subsystuje w naturze boskiej, odróżniona od innych”²⁵. Osobie Boskiej przysługuje więc subsystowanie w naturze boskiej. Osobę w ogóle zaś określa wyrażenie „rzecz subsystująca w takiej naturze” (*res subsistens in tali natura*), to znaczy w naturze właściwej osobie.

Rzecz staje się jaśniejsza, gdy weźmie się pod uwagę trzon artykułu 3, kwestii 29. Zagadnienie: „czy należy stosować nazwę osoba do Boga?” Tomasz rozstrzyga następująco: „... należy powiedzieć, że osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, to znaczy to, co subsystuje w naturze rozumnej. Stąd skoro Bogu należy przypisywać wszystko, co odnosi się do doskonałości, Jako że Jego istota zawiera w sobie wszelką doskonałość, jest rzeczą właściwą, by używać tej nazwy „osoba” o Bogu”²⁶. Teraz już chyba nie można mieć wątpliwości, że określenie osoby jako tego, co subsystuje w naturze rozumnej, odnosi Tomasz do osoby w ogóle, nie zaś tylko do Osób Boskich.

²³ Por. I, q. 29, a. 3, corp.

²⁴ „Utrum hoc nomen „persona” possit esse commune tribus personis”. q. 30, a. 4 (tytuł artykułu).

²⁵ „Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis”. q. 30, a. 4, corp.

²⁶ „...dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur”. q. 29, a. 3, corp.

1.3. Co wyróżnia substancję, a co osobę? (omówienie treści trzonu artykułu q. 29. a. 1)

Jak się jednak ma to określenie osoby do boecjanskiej definicji, którą jak wiemy Tomasz akceptuje? Zestawmy te dwa określenia:

- 1) Osobą jest to, co subsystuje w rozumnej naturze²⁷
- 2) Osobą jest substancja jednostkowa natury rozumnej²⁸

Tomasz broni definicji Boecjusza przed wszystkimi zarzutami, jakie przeciw niej sformułował. Zobaczmy jednak, jak on rozumie te definicje. Już w pierwszym artykule, dotyczącym definicji osoby, Tomasz wyjaśnia, jak należy rozumieć poszczególne człony boecjańskiej definicji. Substancja jednostkowa (czy poszczególna, jak chcą polscy tłumacze traktatu), to tyle, co hipostaza lub substancja pierwsza. W ten sposób nazywa się właśnie jednostkę (*individuum*) z rodzaju substancji. W każdym bowiem rodzaju, mówi Tomasz, znajduje się to, co ogólne (*universale*) i to, co szczegółowe (*particulare*). Jednak tylko w rodzaju substancji jednostka, którą jest poszczególna substancja, jednostkuje się sama przez się (*individuatur per seipsam*). W każdym innym rodzaju podmiot jednostkuje przypadłość. Dlatego też nie mamy nazw na poszczególne rzeczy z pozostałych rodzajów. Nie ma nazwy przecież ta konkretna wysokość, np.: jest ona tą a nie inną tylko ze względu na to, że jest w tym a nie innym podmiocie. I nie ma nazwy na tę wysokość, to znaczy nie ma nazwy na jednostki, czyli na to, co szczegółowe we wszystkich innych rodzajach oprócz rodzaju substancji.

Rozważmy to jeszcze raz: weźmy pod uwagę np. rodzaj jakości. W tym rodzaju wyróżnijmy gatunek, np. czarny; poszczególna czerń jest tą a nie inną ze względu na to, że jest w tym a nie innym podmiocie. Przy tym nie mamy nazwy na jednostkę w rodzaju jakości, bowiem każda jakość jako przypadłość jest jednostkowana (*individuatur*) przez podmiot, w którym się znajduje. Weźmy jeszcze przykład z rodzaju działania, np. biegnie. Ta poszczególna czynność biegania jest jednostkowa tylko dlatego, że znajduje się w pewnym podmiocie, który jednostkuje się sam przez się. Jest bowiem substancją. Inny przykład: rodzaj - miejsce, jednostka - poszczególne miejsce; gdy dotyczy substancji, jest jednostkowe dzięki substancji, która w nim się znajduje. Z miejscem jest trochę inaczej. Jest to bowiem przypadłość ilości; ilość zaś jest główną przypadłością tego, co cielesne; miejsce więc, jednostkowane jest przez ciało, które w danym miejscu się znajduje, czyniąc je w ten sposób tym a nie innym miejscem. To miejsce, jako rzecz; poszczególna, nie ma nazwy; nie jednostkuje się bowiem samo przez się.

Weźmy jeszcze przykład z rodzaju substancji: ten fiołek, ten pies, ten człowiek, wszystkie te byty mają w sobie zasadę swej jednostkowości. Każdy z tych bytów jednostkuje się sam przez się. Ze względu na tę samodzielność jednostek w rodzaju substancji, została im nadana nazwa

²⁷ Persona est subsistens in rationali natura.

²⁸ Persona est rationalis naturae individua substantia.

„hipostazy” lub „substancji pierwszej”, dla wyróżnienia od tego, co szczegółowe w innych rodzajach²⁹.

Rozróżniliśmy w ten sposób substancje od niesubstancji. Teraz idąc dalej, Tomasz, spośród wszystkich substancji, wyróżnia substancje rozumne. Zasadą wyróżnienia jest sposób działania, mianowicie, substancje rozumne i tylko one działają same przez się (*per se agunt*), nie zaś pobudzone są tylko do działania (*solum aguntur*), jak to jest w przypadku wszystkich innych substancji. Substancje rozumne mają władzę nad swoimi czynami (*habent dominium sui actus*). Z tej racji byty jednostkowe natury rozumnej (*singularia rationalis naturae*) otrzymują specjalną nazwę, mianowicie, nazwę „osoby”³⁰.

Dlatego też św. Tomasz twierdzi, że w boecjańskiej definicji osoby mówi się „substancja jednostkowa” (*substantia individua*), aby wskazać na to, co jednostkowe (*singulare*) w rodzaju substancji, to znaczy na substancję pierwszą, czy hipostaz; dodaje się zaś „rozumnej natury” (*rationalis naturae*), aby wskazać na to, co jednostkowe (*singulare*) w substancjach rozumnych. Należy zauważyć, że Tomasz nie twierdzi tutaj, że Boecjusz chce wskazać na rozumność substancji pierwszych, lecz odnosi do tego, co jednostkowe w substancjach rozumnych³¹.

Przytoczmy tekst źródłowy: „I dlatego w powyższej definicji osoby występuje „substancja jednostkowa”, o ile oznacza to, co poszczególne w rodzaju substancji; dodaje się zaś „rozumnej natury”, o ile oznacza to, co poszczególne w substancjach rozumnych”.

Wydaje się, że Tomasz tak rozumie definicję, że obydwie jej człony odnosi do jednostkującego bytu. Chodzi mu wciąż o owo „singulare” w rodzaju, czyli o to, co jednostkowe, poszczególne. Będziemy śledzić tę myśl Tomasza i zobaczymy, czy doprowadzi ona do teorii subsystemy. Należy zauważyć, że wobec powyższego boecjańską definicję osoby można równie dobrze wyrazić w postaci:

- 1) Osobą jest substancja pierwsza natury rozumnej³²
- 2) Osobą jest hipostaza natury rozumnej³³

2. Teoria substancji i teorie subsystemy w traktacie Tomasza

²⁹ Por. q. 29, a. 1, corp.

³⁰ Zob. przypis 29.

³¹ „Et ideo in predicta definitione personae ponitur substantia individua inquantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae inquantum significat singulare in rationalibus substantiis”. q. 29, a. 1, corp.

³² Persona est substantia prima rationalis.

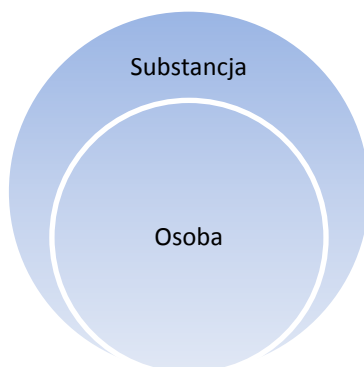
³³ Persona est hypostasis rationalis naturae.

2.1. Osoba a substancja w znaczeniu rzeczy (omówienie treści trzonu artykułu q. 29, a. 2)

Zobaczmy więc, jak Tomasz, wyjaśnia współzależność takich pojęć jak: hipostaza (substancja), subsystemacja, istota, osoba. Tomasz wykląda to zagadnienie w trzonie artykułu q. 29, a. 2.

Zacznijmy może omawiać ten artykuł od końca. Tomasz twierdzi, że „co zaś te trzy nazwy oznaczają powszechnie w całym rodzaju substancji, ta nazwa „osoba” oznacza w rodzaju substancji rozumnych”³⁴.

Tomasz porównuje w tym zdaniu pojęcie osoby do trzech innych, branych łącznie pojęć, a mianowicie: rzecz posiadającą naturę (*res naturae*), subsystemacja, substancja albo hipostaza. Zgodnie z poprzednio wprowadzonym wyróżnieniem wśród substancji substancji rozumnych, trzy powyższe pojęcia oznaczają w całym rodzaju substancji (*in toto genere substantiarum*); a więc odnoszą się tak do substancji drzewa, rośliny, zwierzęcia, jak i do człowieka, anioła i Boga, jeśli uznamy, że jest substancją. Pojęcia te odnoszą się więc i do osób. Osoba bowiem tylko wyróżnia spośród substancji pierwszych te, które są rozumne; nie stanowią inaczej niż substancja grupy bytów. Zakresowe pojęcie osoby zawiera się w pojęciu substancji pierwszej. Graficznie tak to można przedstawić



albo w zapisie logicznym, gdy pojęcie osoby oznaczymy przez - O; pojęcie substancji zaś przez - S:

$$O < S$$

Na podstawie powyższego fragmentu można więc przyjąć, że pojęcie osoby nie wznosi nic nowego do łącznie wziętych pojęć: rzecz posiadająca naturę (*res naturae*), subsystemacja, substancja, a tylko to wszystko, co te pojęcia oznaczają (*significant*), ogranicza do substancji rozumnych.

Co to znaczy „*ras naturae*”, „*subsistentia*”, „*hypostasis*”?

Dla wyjaśnienia powyższego Tomasz przytacza opinię Arystotelesa na temat substancji:

„...według Filozofa, w V księdze *Metafizyki*, substancję rozumie się dwojako, po pierwsze, substancją nazywa się *quidditas*³⁵ rzeczy, którą oznacza definicja i mówi się, zgodnie z tym, że

³⁴ „*Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum*”, q. 29, a. 2, corp.

definicja oznacza substancję rzeczy; i tę też substancję Grecy nazywają „ousia”, a my możemy ją nazwać „istotą” (*essentia*). Po drugie, nazywa się substancją „podmiot lub podłoże”, które subsystuje w rodzaju substancji. A to mianowicie, ogólnie ujmując można nazwać także nazwą oznaczającą pojęcie; i w ten sposób nazywa się „podłożem”. Nazywa się także trzema nazwami oznaczającymi rzecz, mianowicie są to: rzecz posiadająca naturę (*res naturae*), subsystemencja i hipostaza, według trzech sposobów rozważania substancji w tym znaczeniu. Według tego bowiem, że istnieje sama przez się, a nie w czymś innym, nazywana jest subsystemencją; o tych rzeczach bowiem mówimy, że subsystują, które nie w czymś innym, lecz w sobie istnieją (*in se existunt*)³⁶; według tego zaś, że jest podłożem jakiejś wspólnej natury, nazywana jest rzeczą posiadającą naturę (*res naturae*); tak jak „ten człowiek” jest rzeczą posiadającą naturę człowieka. Według zaś tego, że jest podłożem dla przypadłości, nazywana jest hipostazą lub substancją³⁷.

Wynika z tego, że poszukiwane przez nas terminy: „rzecz posiadająca naturę”, „subsystemencja”, „hipostaza”, odnoszą się do substancji w drugim ze znaczeń tego słowa, wyróżnionych przez Arystotelesa. W tym znaczeniu substancja to „podmiot lub podłoże, które subsystuje w rodzaju substancji. Arystoteles bowiem, według wykładu V księgi *Metafizyki* przez Tomasza, wyróżnił dwa znaczenia substancji:

1) w pierwszym znaczeniu substancja oznacza quidditas rzeczy, czyli to, czym rzecz jest w znaczeniu definicji; τὸ τί ἦν εἶναι - *quod quid erat esse*³⁸. I definicja oznacza substancję rzeczy w tym właśnie znaczeniu; oznacza istotę rzeczy (*ousia; essentia*).

2) w drugim znaczeniu substancja to podmiot lub podłoże, które subsystuje³⁹ w rodzaju substancji (*subiectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae*).

³⁵ Tłumacze polskiej wersji traktatu używają nazwy „treść rzeczy”. Pozostawiam na razie termin łaciński „quidditas”, który zresztą w tym brzmieniu wszedł do współczesnej polskiej literatury przedmiotu.

³⁶ W wydaniu tekstu przez Geyera czytamy: „in se ipsas existunt”. Nie zmienia to jednak znaczenia tekstu w wydaniu podstawowym; słowo „ipsis”, które ma Geyer, podkreśla tylko samodzielność w istnieniu subsystemencji. Zob. Geyer, q. 29, a. 2, corp., s. 26.

³⁷ „...secundum Philosophum, in V *Metaphys.*, substantia dicitur dupliciter: Uno modo, dicitur substantia „quidditas rei”, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod „definitio significat substantiam rei”; quam quidem substantiam Graeci „usiam” vocant; quod nos “essentiam” dicere possumus. Alio modo dicitur substantia „subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae”. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur „suppositum”. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt „res naturae”, „subsystementia”, et „hypostasis”, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum vero quod per se existit et non in alio, vocatur „subsystementia”, illa enim subsistere dicimus quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi sic dicitur „res naturae”; sicut „hic homo” est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur „hypostasis” vel „substantia”. q. 19, a. 2, corp.

³⁸ Tłumaczenie polskie, jak już mówiliśmy, oddaje ten termin przez „treść rzeczy”, po angielsku mówi się „whatness”, jeśli to komuś przybliży rozumienie quidditas. Zob. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1954, 369.

³⁹ Zwróćmy uwagę, że Tomasz za pomocą tego terminu oddaje arystotele arystotelesowskie znaczenie substancji.

Tomasz jednak nazwę „suppositum” (podłoże) uważa za nazwę pojęcia (*nomen intentionis*), nie zaś za nazwę rzeczową (*nomen rei*). To znaczy, że nazwa „suppositum” czy też „subiectum” (podmiot) oznacza już ujęcie substancji, nie zaś samą substancję, która jako rzecz właśnie, nazywana jest również trzema innymi nazwami, to znaczy: „rzecz posiadająca naturę”, „subsystencja”, „hipostaza”. Tomasz podaje przy tym krótkie wyjaśnienia, jak należy rozumieć te terminy. I tak:

1) subsystemą nazywamy substancję z tego względu, że istnieje sama przez się, a nie w czymś innym⁴⁰. Dodają przy tym, że o tych bytach mówimy, że subsystują, które nie w czymś innym, lecz w sobie istnieją⁴¹. Zauważmy od razu, że Tomasz odnosi tu do substancji jako subsystemy wyrażenia: „existit per se”, i „in se”. Subsystencja bowiem istnieje sama przez się i w sobie; jest bytem samodzielnym.

Jak już wiemy, termin ten oznacza w całym rodzaju substancji; a więc każda substancja jest subsystemą; to znaczy, że każda substancja istnieje sama przez się i w sobie; a jeśli każda substancja, to również substancja rozumna, jaką jest osoba. Wynika z tego, że każda osoba jest subsystemą. Osoba jest bytem, który istnieje sam przez się i w sobie. Każda osoba jest bytem samodzielnym w istnieniu. Można więc powiedzieć, że subsystema oznacza samodzielność w istnieniu substancji; również tych substancji, która są osobami. Co bowiem nazwa „subsystencji” oznacza w całym rodzaju substancji, to nazwa „osoby”, oznacza w rodzaju substancji rozumnych.

2) rzecz posiadająca naturę, czy rzecz natury, jak chce polskie tłumaczenie traktatu, to substancja, oznaczona ze względu na to, że jest podłożem dla jakiejś wspólnej natury⁴², tak jak ten człowiek jest rzeczą posiadającą naturę człowieka, albo rzeczą natury ludzkiej (*res naturae humanae*).

Mamy więc następny termin: „res naturae”. Określa on daną substancję jako podłoże jakiejś wspólnej natury. Każda bowiem substancja jest subsystemą i rzeczą posiadającą jakąś naturę. Dane drzewo, w sensie jednostkowym, jest rzeczą posiadającą właściwą sobie naturę, to samo z każdym zwierzęciem, czy rośliną, toż samo z człowiekiem, jak mówi przykład Tomasza; tak samo z aniołem, czy z Bogiem. Każdy byt bowiem, w znaczeniu substancji, posiada jakąś naturę. Ponieważ osobą jest substancja jednostkowa spośród substancji rozumnych, również i osoba posiada jakąś naturę, co wyraża też i definicja osoby u Boecjusza. Można więc wnosić, że osoba jest rzeczą posiadającą naturę rozumną; tak człowiek, anioł, czy Bóg. Pojęcie rzeczy posiadającej naturę Tomasz charakteryzuje jako podłoże jakiejś natury wspólnej. Należy przy tym pamiętać, że odnosi się ona do substancji, to znaczy, że to dana substancja, ze względu na to, że jest podłożem jakiejś wspólnej natury, nazywana jest rzeczą posiadającą taką naturę, jak np.: dana substancja, jaką jest ten człowiek, ze względu na to, że człowiek ten należy do gatunku

⁴⁰ „Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur „subsistentia””. q. 29, a. 2, corp.

⁴¹ „... quae non in alio sed in se existunt”. q. 29, a. 2, corp.

⁴² „Secundum vero quod supponitur alicui naturae, sic dicitur „res naturae””. q. 29, a. 2, corp.

człowiek, który to gatunek jest dla niego naturą wspólną, nazywana jest rzeczą posiadającą naturę człowieka.

Tak samo rzecz się ma z aniołem, chociaż na gruncie Tomaszowej filozofii, każdy poszczególny anioł sam dla siebie jest gatunkiem. Naturą wspólną mogłoby być tutaj pojęcie rodzajowe.

Rozważania dotyczą substancji jako rzeczy posiadającej naturę. Ale to, co ta nazwa „rzecz posiadająca naturę” oznacza w całym rodzaju substancji, to nazwa osoby oznacza w rodzaju substancji rozumnych. Tak więc osoba też oznacza, że dany byt, który jest osobą, jest rzeczą posiadającą jakąś naturę, w tym wypadku, jak już mówiliśmy, naturę rozumną. Do pojęcia osoby jako substancji należy więc, że dana osoba jest rzeczą posiadającą naturę rozumną. Osoba ludzka jednak jest rzeczą posiadającą naturę ożłowieka, osoba anioła jest rzeczą posiadającą naturę anielską (wspólną dla wszystkich aniołów). Osoba Boska jest rzeczą posiadającą naturę Boską (wspólną dla wszystkich Osób Boskich). Zaznaczmy tu od razu, że co innego wydaje się być rzeczą natury rozumnej, a co innego, subsystować w naturze rozumnej⁴³. Co innego bowiem znaczy pojęcie subsystencji, a co innego pojęcie rzeczy posiadającej naturę; i chociaż obydwie terminy odnoszą się do substancji, nie w jednakowym stopniu charakteryzują osobę jako osobę.

Spróbujemy w dalszej części pracy rozważyć, co to znaczy subsystować w naturze rozumnej. Teraz pozostaje nam, gromadząc dalej wiedzę na temat osoby, zbadać trzecie z wymienionych pojęć, to znaczy pojęcie substancji w znaczeniu hipostazy.

3) przytaczając opinię Arystotelesa na temat substancji, Tomasz referuje dwa znaczenia substancji: quidditas rzeczy, którą oznacza definicja oraz podmiot lub podłoże, które subsystuje w rodzaju substancji. Pierwsze znaczenie pozostawia bez komentarza, dodając tylko, że w tym znaczeniu substancję nazywano po grecku „ousia”, w łacinie zaś „essentia”. O drugim znaczeniu mówi, że nazwa „podmiot” (*suppositum*) jest już nazwą ujęcia substancji, nie zaś nazwą oznaczającą rzecz. Poza tym, substancja nazywana jest trzema nazwami, które oznaczają rzecz, są to: subsystencja, rzecz posiadająca naturę, hipostaza. Dwa z tych pojęć już omówiliśmy. Hipostaza zaś nazywamy substancję, czyli byt jednostkowy, ze względu na to, że jest podłożem dla przypadłości⁴⁴. Substancja jest więc konkretnym bytem, który samodzielnie istnieje w sobie i przez siebie; posiada jakąś właściwą sobie naturę, czy też jest jej podłożem; jest również podłożem dla przypadłości.

W ostatnim zdaniu chodzi o substancję w znaczeniu bytu konkretnego, samodzielnie istniejącego, oprócz tego, nazywanego również rzeczą posiadającą naturę, oraz hipostazą albo substancją. W omawianym fragmencie powtarza się bowiem użycie nazwy „substancja”, co wyraźnie widać w zdaniu: „nazywa się również trzema nazwami rzecz oznaczającymi, a

⁴³ „subsistens in rationali natura” jest określeniem osoby, podanym przez Tomasza w q. 29, a. 3, corp. Tekst łaciński powyższego fragmentu zob. przypis 26.

⁴⁴ „Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur „hypostasis” vel „substantia”. q. 29, a. 2, corp.

mianowicie są to: „rzecz posiadająca naturę”, „subsystencja”, „hipostaza”, zgodnie z trojakim rozważaniem substancji w tym znaczeniu”⁴⁵. Wyjaśniając bowiem znaczenie pojęcia hipostaza, Tomasz mówi: „hipostaza jest grecką nazwą, której odpowiednikiem łacińskim jest nazwa „substancja”.

Chodzi nam więc o substancję w znaczeniu hipostazy. O to bowiem znaczenie pojęcia chodzi Tomaszowi w analizowanym zdaniu omawianego trzonu artykułu.

Każda więc substancja jest subsystencją, rzeczą posiadającą naturę i hipostazę. Ponieważ osoba oznacza w rodzaju substancji rozumnych to samo, co trzy wymienione nazwy, łącznie brane, to oznaczają one w całym rodzaju substancji: każda osoba jest subsystencją, rzeczą posiadającą naturę i hipostazę. Zresztą myśl Tomasza jest prosta: substancjom rozumnym, które są osobami, z racji tego, że są substancjami, przysługują również właściwości charakterystyczne dla substancji. Wszystko bowiem, co przypisujemy substancji jako substancji, przysługuje również osobie jako substancji rozumnej.

2.2. O pewnych teoriach subsystencji zawartych w traktacie

Wróćmy teraz do zagadnienia osoby jako subsystencji. Osoba bowiem, jak już powiedzieliśmy, określana jest przez Tomasza jako to, co subsystuje w rozumnej naturze (*subistens in rationali natura*)⁴⁶.

W artykule znajdują się przynajmniej dwie krótko wyrażone teorie subsystencji oraz przytoczone już określenie subsystencji, podana przez Tomasza w trzonie artykułu:

- a) platońska teoria subsystencji
- b) boecjańska teoria subsystencji⁴⁷.

2.2.1. Platońska teoria subsystencji

Platońska teoria subsystencji jest wyrażona przez Tomasza w jednym zdaniu, w q. 29, a. 2, ad. 4, mianowicie:

„...chyba że według opinii Platona, który uważał, że gatunki rzeczy subsystują oddzielnie od bytów jednostkowych”⁴⁸.

Platon uważał, że gatunki rzeczy subsystują oddzielnie od bytów jednostkowych. Dla Platona więc, subsystencjami były gatunki i rodzaje, którym przypisywał osobne od jednostek,

⁴⁵ „Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt „res naturae”, „subsistentia”, et „hypostasis”, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae”. q. 29, a. 2, corp.

⁴⁶ Zob. przypis 44.

⁴⁷ Boetius, *Liber de persona...*, c. III, PL, t. 64, kol.1344 B, C.

⁴⁸ „... nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus”. q. 29, a. 2, ad 4.

samodzielne istnienie⁴⁹. Należy zauważyć, że w tym wykładzie subsystemacja oznacza również samodzielne samo przez się (*per se*) i w sobie (*in se*)⁵⁰ istnienie czegoś. W tym wypadku są to gatunki rzeczy (*species rerum*), jak mówi Tomasz.

2.2.2. Boecjańska teoria subsystemacji

Boecjańska zaś teoria subsystemacji wyrażona jest w następujących fragmentach:

1) „... Boecjusz mówi, że rodzaje i gatunki subsystemują, o ile pewnym jednostkom przysługuje subsystemować, jako że są pod rodzajami i gatunkami, objętymi w kategorii substancji; nie jakoby same rodzaje czy gatunki subsystemowały...”⁵¹.

2) „... byt jednostkowy, złożony z materii i formy, dzięki właściwości materii jest podłożem dla przypadłości. Dlatego też Boecjusz mówi, w księdze „O Trójcy Świętej”, że „forma prosta nie może być podłożem”. Lecz to, że sam przez się subsystemuje, posiada dzięki właściwości swojej formy, która nie zostaje przydana rzeczy subsystemującej, lecz, która udziela aktualnego bytowania materii, aby w ten sposób byt jednostkowy mógł subsystemować. Z tego więc względu, materii przypisuje hipostazę, a formie ousiosim czyli subsystemację, że materia jest zasadą bycia podłożem, a forma jest zasadą subsystemowania”⁵².

Fragment (1) jest komentarzem Tomasza do twierdzenia Boecjusza z „Księgi o osobie i dwóch naturach”, że „rodzaje i gatunki subsystemują tylko, indywidualia zaś nie tylko subsystemują, lecz również są podłożem”⁵³.

Fragment (2) jest komentarzem Tomasza do stwierdzenia Boecjusza z „Komentarza do Kategorii”, gdzie mówi, że hipostazę nazywa się materia, ousiosis zaś, to jest subsystemacją nazywa się formę”⁵⁴.

Pierwszy fragment mówi o tym, że subsystemują jednostki z rodzaju substancji. Argumentem jest to, że te jednostki znajdują się w Porfiriuszowym drzewie rodzajów i gatunków pod rodzajami i gatunkami w kategorii substancji, w odróżnieniu od rzeczy jednostkowych, które znajdują się pod rodzajami i gatunkami innych kategorii. Jednostki te nie

⁴⁹ Phaedonis c. 48: 49; 100-101; Parmenides, c. 6: 132-133, Zob. q. 29, a. 2, przypis 7.

⁵⁰ Zob. q. 29, a. 2, corp.

⁵¹ „... Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuus aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub Praedicamento Substantiae comprehensis: non quod ipsae species vel genera subsistant...”. q. 29, a. 2, ad. 4.

⁵² „... individuum compositum ex materia et forma habet quod substet ex proprietate materiae. Unde Boetius dicit, in libro de Trin: „forma simplex subiectum esse non potest”. Sed quod per se subsistat habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et ousiosim sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi”. q. 29, a. 2, ad. 5.

⁵³ „... genera et species subsistunt tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant”. q. 29, a. 2, sed contra.

⁵⁴ „... „hypostasis” dicitur materia, „ousiosis” autem, idest „subsistentia”, dicitur forma”, q. 29, a. 2, sed contra.

subsystują, o czym już; była mowa w q. 29, a. 1, corp., jako że nie mają w sobie zasady jednostkowania, co wyraża ich przyporządkowanie nie do kategorii substancji, lecz do pozostałych kategorii przypadłościowych. Dla Boecjusza bowiem subsystencjami są w pewnym sensie rodzaje i gatunki, dodajmy, z kategorii substancji, lecz zasadniczo subsystencjami są byty jednostkowe, to znaczy jednostki z rodzaju substancji.

W drugim fragmencie Tomasz pokazuje, co to znaczy dla Boecjusza, że byt jednostkowy subsystuje. Chodzi przy tym o byt jednostkowy (*individuum*), złożony z formy i materii, taki jest bowiem punkt wyjścia rozważań.

Byt jednostkowy, złożony z materii i formy, jest podłożem dla przypadłości i subsystuje. Podłożem dla przypadłości jest dzięki właściwości materii⁵⁵. Byt jednostkowy subsystuje zaś dzięki właściwości swojej formy. Tomasz zaznacza to, że forma ta nie jest przydany rzeczy subsystującej⁵⁶, lecz udziela aktualnego bytowania materii, dzięki czemu byt jednostkowy subsystuje. Materia bowiem jest zasadą bycia podłożem (*principium substandi*), a forma jest zasadą, subsystowania (*principium subsistendi*).

Zauważmy, że jest to byt jednostkowy, który subsystuje; przy czym chodzi tu o jednostkę z rodzaju substancji. I tak jak dzięki materii jest podłożem dla przypadłości, tak dzięki formie subsystuje. Dalej idąc, wprost na temat subsystencji dowiadujemy się, że substancjami są byty jednostkowe, a subsystują dzięki swojej formie. I jeśli jest to byt złożony z materii i formy, to forma udziela materii aktualnego bytowania (*dat esse actuale materiae*), to znaczy, że materia istnieje dzięki formie. I w ten sposób cały byt, złożony z formy i materii subsystuje. Co to jednak znaczy, że subsystuje? Czy subsystencją jest cały byt złożony z formy, materii i przypadłości; czy tylko część istotowa bytu, to znaczy forma i materia?

Pytania dotyczą, oczywiście, omawianego fragmentu i nie wykraczają poza boecjański opis bytu, który Tomasz komentuje. Zwróćmy więc uwagę na poszczególne wyrażenia użyte przez św. Tomasza.

⁵⁵ Wynika stąd, że dla Boecjusza tylko materia podmiotuje przypadłości, co zresztą, wyraża dobitnie w przytoczonym przez Tomasza stwierdzeniu z dzieła „O Trójcy Świętej”, że „forma prosta nie może być podłożem” (*forma simplex subiectum esse non potest*). Nie możemy tu jednak krytykować tego poglądu Boecjusza, gdyż zbyt mało jest danych. Zauważmy tylko, iż nasuwa się wniosek, że jeśli forma prosta nie podmiotuje przypadłości i w bycie, którego istotę stanowi, nie ma żadnego innego złożenia, to byt taki staje się bytem absolutnym.

⁵⁶ Wydaje się, że w tym miejscu Tomasz polemizuje ze znanym poglądem Arystotelesa, że forma bytu rozumnego pochodzi, ze sfery nadksiężycowej, lub z innym, rozpowszechnionym w średniowieczu poglądem o pierwszeństwie możności wobec aktu. Według tej opinii, bowiem materia jest pierwsza wobec aktu i formy są przydawane materii która jest już uprzednio przygotowana do przyjęcia właściwej sobie formy. Stanowisko takie wyraża np. arabska teoria dator formarum, czy Roger Bacon, który łączy to stanowisko z poglądem wielości form (zob. E. Gilson, dz. cyt., 298) Występuje też Tomasz w tym zdaniu przeciwko pogładowi o wielości form w bycie. W takim wypadku bowiem, każda z form musiała być przydawana bytowi już istniejącemu z zewnątrz. Tomasz zaznacza w ten sposób, że forma, która w teorii Boecjusza jest zasadą subsystowania, czyli samodzielnego istnienia bytu, jest tą zasadą jako część bytu. I nie ma bytu istniejącego (*res subsistens*) przed połączeniem formy i materii; a cały ten byt subsystuje dzięki formie właśnie.

Komentując słowa Boecjusza, że materię nazywamy hipostazą, a formę subsystemą, Tomasz stwierdza, że „individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti”, czyli „indywiduum złożone z materii i formy jest podłożem dla przypadłości”. To więc, co jest złożone z materii i formy, jest podłożem dla przypadłości i zarazem subsysteme. Zdanie bowiem „quod per se subsistat...” odnosi się do tego samego podmiotu, to znaczy do „individuum compositum ex materia et forma”. „Individuum” zaś, o czym mówi też pierwszy z omawianych fragmentów, oznacza to, co jednostkowe, z tym, że chodzi o jednostki z rodzaju substancji. Ogranicza się więc, w ten sposób, znaczenie subsystemy do jednostek, które są substancjami pierwszymi, w przeciwieństwie do jednostek z pozostałych rodzajów, określających przypadłości, które nie istnieją samodzielnie.

„Individuum” należy więc tłumaczyć jako to, co jednostkowe, jednostka. Wskazuje bowiem tylko na jednostkowość, konkretność rzeczy, o której mowa, z jakiegokolwiek z dziesięciu rodzajów, wymienionych przez Arystotelesa.

To więc, co jednostkowe, złożone z materii i formy, jest podłożem dla przypadłości i subsysteme. Nie subsysteme więc przypadłości, tylko to, co jednostkowe, złożone z formy i materii. Subsysteme więc ta jednostkowa, konkretna istota.

Wynikałoby z tego, że gdy Boecjusz mówi „individuum in genere substantiae”, to chodzi mu o istotę rzeczy w sensie jednostki. Dla Boecjusza więc subsystemą jest istota, określana jako, w przypadku bytów materialnych, „individuum compositum ex materia et forma”; w przypadku bytów duchowych, subsystemą też jest istota, z tym, że stanowi ją forma prosta, która nie może być podłożem. O Bycie Pierwszym Tomasz nie mówi w tym fragmencie.

Reasumując, można dwojako argumentować za tym, że dla Boecjusza subsystemą jest istota:

1) to, co jednostkowo (chodzi przy tym o jednostkę z rodzaju substancji) oznacza istotę, substancję pierwszą, czyli podmiot przypadłości, w odróżnieniu od samych przypadłości też jednostkowych.

2) to samo zaś jest podłożem dla przypadłości, co subsysteme, mianowicie, istota bytu materialnego jest podłożem dla swoich, przypadłości, dzięki właściwości materii; subsysteme zaś dzięki właściwości formy; subsysteme to, co jest podłożem dla przypadłości, czyli istota; chociaż tak, jak Boecjusz twierdzi w zdaniu komentowanym przez Tomasza, w innym sensie subsystemą jest sama forma. Bowiem istota subsysteme dzięki właściwości formy, czyli istota złożona z formy i materii subsysteme dzięki temu, że forma udziela aktualnego bytowania materii. Znaczy to, że materia istnieje dzięki formie. Forma powoduje, że materia wchodzi w strukturę tego bytu. Forma więc jest zasadą subsystemowania, dlatego samą formę Boecjusz: nazywa subsystemą, chociaż nie forma, ale indywiduum subsysteme.

2.2.3. Tomasz akceptuje boecjańską teorię subsystemencji?

W q. 29, a. 2, corp., Tomasz wprost twierdzi, że subsystemencją nazywamy byt, który istnieje sam przez się i w sobie, a nie w czymś innym⁵⁷. To, co istnieje przez się (*per se*) i w sobie (*in se*), czyli subsystemencją, przeciwstawione jest temu, co istnieje w czymś innym, czyli przypadłości. Wydaje się więc, że określając w ten sposób subsystemencję, Tomasz nie wykracza poza boecjańską teorię subsystemencji, a przynajmniej *explicite* przeciw niej nie występuje. Podaje jednak takie określenie subsystemencji, w którym wirtualnie może zawierać się jego egzystencjalna teoria bytu. Należy jednak podkreślić, że Tomasz nie podaje w tym miejscu opisu subsystemencji, opartego na wypracowanej przez siebie teorii bytu.

Zauważmy, że określenie subsystemencji jako tego, co istnieje samo przez się i w sobie, a nie w czymś innym, jest ważne tak dla platońskiej teorii subsystemencji jak i dla boecjańskiej. Dla Platona jednak subsystemowały (istniały samodzielnie) gatunki oddzielone od bytów jednostkowych (*separatim a sirigularibus*)⁵⁸; dla Boecjusza zaś subsystemencją była istota, będąca w rzeczy jednostkowej.

Jeśli, teraz uznamy, że subsystemencją jest samodzielnie istniejąca (to znaczy przez się i w sobie, a nie w czymś innym jak przypadłość) istota rzeczy jednostkowej, to w takim razie, co znaczy określenie osoby, podane przez Tomasza w q. 29, a. 3, corp., 20 „osoba oznacza to, co najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie to, co subsystemuje w naturze rozumnej”⁵⁹.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zbadać, jaka teoria subsystemencji funkcjonuje w traktacie. *Explicite* bowiem Tomasz nie formułuje w omawianym tekście własnej teorii subsystemencji. Wprawdzie w trzonie artykułu q. 29, a. 2, podaje określenie subsystemencji (to, co istnieje samo przez się i w sobie, a nie w czymś innym), lecz nie mówi, co dla niego jest subsystemencją; a jak wiemy, co innego jest subsystemencją dla Platona, a co innego dla Boecjusza.

Teksty, które mówią o subsystemencji w traktacie:

- 1) w q. 29, a. 3, corp. Tomasz stwierdza że „osoba oznacza to, co najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie to, co subsystemuje w naturze rozumnej”⁶⁰.
- 2) w q. 30, a. 4, że „...tej nazwy zaś „osoba” nie nadaje się dla oznaczenia indywiduum od strony natury, lecz dla oznaczenia rzeczy subsystemującej w takiej naturze”⁶¹.

⁵⁷ „Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur „subsistentia”: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio sed in se existunt”. q. 29, a. 2, corp.

⁵⁸ Właściwie sama formuła zdania pozwala interpretować, że gatunki u Platona subsystemują niezależnie od bytów jednostkowych, które też może subsystemują. Trudno jednak przypuścić, że Tomasz tak rozumiał myśl Platona. Gdyby bowiem subsystemowały gatunki, a oprócz nich, również byty jednostkowe byłyby subsystemencjami, to, co w tym bycie stanowiłoby o subsystemencji, gdy cała jego istota ma osobne, niezależne od niego istnienie? Takie stanowisko jest sprzeczne. Trzeba więc utrzymywać, że subsystemencją jest istota oddzielona od bytu jednostkowego, jak uważał Platon, alpb będąca w nim, jak interpretuje Boecjusza Tomasz.

⁵⁹ Zob. przypis 26.

⁶⁰ Zob. przypis 26.

3) następnie w q. 29, a. 3, ad. 2: „A ponieważ subsystowanie w naturze rozumnej jest wielką godnością, dlatego wszelkie indywiduum natury rozumnej nazywa się osobą...”⁶².

4) w q. 29, a. 1, ad. 3, zaś: „I w ten sposób nazwa „poszczególna” (jednostkowa) użyta jest w definicji osoby dla wskazania na sposób subsystowania, który jest właściwy poszczególnym substancjom”⁶³.

5) następnie w q. 29, a. 3, ad. 1, że „... jednak to, co ta nazwa oznacza (chodzi o nazwę „osoby” - przyp. autora), znajduje się w Piśmie świętym wielokrotnie przypisane Bogu; mianowicie, że jest w najwyższym stopniu bytem sam przez się i najdoskonalej rozumiejącym”⁶⁴.

Zacznijmy może analizę przytoczonych fragmentów od ostatniego z nich. Tomasz twierdzi więc, że w Piśmie świętym przypisywane są Bogu dwie właściwości, które określają znaczenie terminu „osoba”, mianowicie: subsystowanie i intelekt. Interesuje nas tu pierwsza z tych właściwości. To, że Bogu przysługuje w najwyższym stopniu bycie bytem samym przez się, znaczy, że Bóg w najwyższym stopniu jest subsystencją; bowiem być bytem samym przez się (*per se ens*) określa subsystencję; znaczy to, że byt, który istnieje sam przez się, jest subsystencją. Zrozumiałe jest, że Bóg jest w najwyższym stopniu subsystencją. Jeśli jednak do rozumienia tego tekstu użyjemy boecjańskiej teorii subsystencji, to w bytach, które nie są Bytem Pierwszym⁶⁵, subsystencją są ich istoty, ponieważ one istnieją samodzielnie; nie subsystują zaś przypadłości, które też należą do struktury tego bytu; w jakimś sensie go stanowią. Byt ten nie jest więc w najwyższym stopniu subsystencją, czyli bytem samym przez się; chociaż bowiem cały subsystuje, to subsystuje jednak dzięki formie, a właściwą subsystencją jest tylko istota tego bytu.

Poza tym Bóg jest w najwyższym stopniu bytem samym przez się, bowiem tylko On jest bytem niestworzonym i tego, że jest, nie zawdzięcza czemuś innemu poza sobą. Wszystkie pozostałe byty samodzielne w istnieniu, owszem subsystują, lecz subsystują dzięki Bytowi Pierwszemu.

To bowiem, że Bóg jest w najwyższym stopniu bytem samym przez się, znaczy, że nie ma w Nim złożenia z istoty i przypadłości, a co za tym idzie, nie ma w Nim też złożenia z aktu i

⁶¹ „... hoc autem nomen „persona” non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura”, q. 30, a. 4, corp.

⁶² „Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona”. q. 29, a. 3, ad 2.

⁶³ „Et sic hoc nomen „individuum” ponitur in definitione personae ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus”. q. 29, a. 1, ad 3.

⁶⁴ „... tamen id quod nomen (personae) significat, in Sacra Scriptura assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens”. q. 29, a. 3, ad 1.

⁶⁵ Jeśli bowiem założymy złożenie z aktu i możliwości wszystkich bytów poza bytem pierwszym, to ze złożenia tego musi wynikać złożenie z istoty i przypadłości, niezależnie od złożenia z tego, dzięki czemu byt jest (*quo est*) oraz czym jest (*quod est*); czy złożenie z istnienia i istoty; bowiem każda możliwość aktualizowana jest przez akt, ale realizuje się przez przypadłości lub w przypadłościach.

możności. I jeśli przyjmiemy teorię istnienia, wszystko jedno jak rozumianego, czy po awicenniańsku jako swoista przypadłość bytu, czy po Tomaszowemu jako akt pierwszy bytu, to istota nie różni się w Bogu od Jego istnienia; a co za tym wszystkim idzie, że Bóg jest bytem nieuprzączynowanym, a więc pierwszym. Nie określa nam to jednak, jak Tomasz rozumie tutaj subsystemację, czyli bycie bytem samym przez się, bowiem nie ujawnia nam on żadnej teorii bytu. Gdyby przedstawił jakąś teorię bytu, można by z niej wnioskować na temat subsystemacji. A dla celów, jakie Tomasz chce tutaj uzyskać, wystarcza mu wykazanie, że jednak w Piśmie Świętym, chociaż nie używa się nazwy „osoba” o Bogu, przypisuje się Mu to, co ta nazwa oznacza.

Pozostałe, przytoczone fragmenty, będą omawiane sukcesywnie w miarę rozwoju badania Tomaszowej teorii subsystemacji i teorii osoby, z tym, że fragment (3) będzie pominięty jako nie wnoszący nic nowego do analiz prowadzonych w pracy.

CZĘŚĆ DRUGA

Zagadnienie substancji jednostkowej oraz problem odrębności bytowej

1. Zagadnienie substancji jednostkowej

1.1. Co oznaczają terminy „singulare”, „particulare”, „individuum” (w poszukiwaniu Tomaszowej teorii bytu, cz. I)

Na temat rozumienia wyrażenia „substancja jednostkowa”, w q. 29, a. 1, corp., Tomasz mówi, że „substancja jednostkowa... oznacza byt jednostkowy z rodzaju substancji”⁶⁶.

Zwróćmy uwagę, że Tomasz używa tu na oznaczenie bytu jednostkowego terminu „singulare”. W pierwszej zaś części trzonu artykułu q. 29, a. 1, tak pisze o rzeczywistości substancji:

„Odpowiadając, należy powiedzieć, że chociaż ogólne i szczegółowe znajdują się we wszystkich rodzajach, to jednak w szczególny sposób jednostka znajduje się w rodzaju substancji. Substancja bowiem jednostkuje się sama przez się, lecz przypadłości jednostkowane są przez podmiot, którym jest substancja: mówi się bowiem ta biel, o ile jest w tym podmiocie.

⁶⁶ Tekst łaciński zob. przypis 31.

Dlatego też właściwie jednostki substancji w porównaniu z innymi (jednostkami) mają jakąś szczególną nazwę: nazywane są bowiem „hipostazami” lub „pierwszymi substancjami”⁶⁷.

Wynika stąd wprost jasno, że substancja jednostkowa to hipostaza, czyli substancja pierwsza. Dlaczego zaś na oznaczenie substancji pierwszej używa się wyrażenia „substancja jednostkowa”, zamiast powiedzieć po prostu substancja, o tym mówi odpowiedź na zarzut 2 tegoż artykułu, gdzie Tomasz stwierdza między innymi: „lecz lepiej jest powiedzieć, że „substancję” traktuje się ogólnie, o ile dzieli się na pierwszą i drugą; a przez to, że dodaje się „jednostkowa”, ogranicza się ją do znaczenia substancji pierwszej”⁶⁸.

Według zaś trzonu artykułu q. 29, a. 2 „ze względu na to, że jest podmiotem dla przypadłości nazywana jest „hipostazą” albo „substancją”⁶⁹.

Zbadajmy jednak rzecz dokładniej. Substancja jednostkowa oznacza byt jednostkowy z rodzaju substancji. Zgodnie z analizą, przeprowadzoną przy interpretacji boecjańskiej teorii subsystemy, wnosimy, że jednostką z rodzaju substancji jest istota będąca w rzeczy. Lecz czy jednostka z rodzaju substancji (*individuum*) jest tym samym, co byt jednostkowy z rodzaju substancji (*singulare*)? Wydaje się, że tak, bowiem podział bytu na dziesięć kategorii, zaproponowany przez Arystotelesa, dotyczy tego oto bytu jednostkowego, w którym wyróżnił substancję i zapodmiotowane w niej przypadłości⁷⁰. Rozróżniamy więc kategorie, czyli rodzaje i w każdym rodzaju to, co ogólne i szczegółowe, jak twierdzi Tomasz w przytoczonym fragmencie. I teraz w przeciwstawieniu do tego, co ogólne w danym rodzaju oraz do rzeczy jednostkowych z innych rodzajów, to samo jest zawsze tym, co jednostkowe w danym rodzaju. A w rodzaju substancji musi być tym istota rzeczy. Byt bowiem dzielimy na istotę, która wyznacza rodzaj substancji, oraz dziewięć przypadłości, które wyznaczają dalsze rodzaje. To zaś, co jednostkowe z rodzaju substancji, nie może obejmować tego, co jednostkowe z innego rodzaju; chociaż przypadłości zapodmiotowane są w substancji. Tym więc, co jednostkowe w rodzaju substancji, jest istota rzeczy. Oczywiście, istota rzeczy rozumiana nie w sensie gatunkowym, lecz jednostkowym.

Potwierdza to też przytoczony fragment Tomasza, gdzie na określenie tego, co jednostkowe w rodzaju substancji, używa się zamiennie terminów: „individuum”, „singulare”,

⁶⁷ „Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen specialiter quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae”. S. Th. I, q. 29, a. 1, corp.

⁶⁸ Por. *O Trójcy Świętej*, q. 29, a. 1, ad 2, s. 19. „Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima”.

⁶⁹ Tekst łaciński zob. przypis 44.

⁷⁰ Zwróćmy uwagę, że taką teorię bytu jednostkowego stosuje Tomasz w omawianym fragmencie. Mówi bowiem: „substanc ja... jednostkuje się sama przez się, lecz przypadłości jednostkowane są przez podmiot, którym jest substancja”.

oraz nie brano pod uwagę w powyższej analizie, terminu „particulare”. Zobaczymy, jak w tych samych kontekstach występują omawiane terminy:

- 1) „(...) universale et particulare inveniuntur in substantiis generibus (...)”
- 2) „(...) individuum invenitur in genere substantiae (...)”
- 3) „(...) invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus (...)”
- 4) „(...) singularia rationalis naturae (...)”
- 5) „(...) singulare in genere substantiae (...)”
- 6) „(...) singulare in rationalibus substantiis (...)”⁷¹.

Wydaje się więc słuszne stwierdzenie, że przynajmniej w trzonie tego artykułu, terminy „individuum”, „singulare”, „particulare”, zamiennie oznaczają to, co jednostkowe w którymś z rodzajów. Tak samo więc *individuum* w rodzaju substancji (*individuum in genere substantiae*) oznacza to samo, co byt poszczególny, czy jednostkowy w rodzaju substancji (*singulare in genere substantiae*).

Czy więc nazwa „substancja jednostkowa” oznacza istotę rzeczy? Jeśli nazwa „substancja jednostkowa” użyta jest w definicji osoby, o ile oznacza coś poszczególnego (*singulare*) w rodzaju substancji, (a jak zbadaliśmy tym, o poszczególnym w rodzaju substancji, jest istota danej rzeczy) to nazwa „substancja jednostkowa” oznacza istotę rzeczy.

Lecz w odpowiedzi na zarzut 3 w tymże artykule Tomasz stwierdza: „(...) I w ten sposób nazwa „jednostkowa” występuje w definicji osoby dla oznaczenia sposobu subsystemowania, który jest właściwy substancjom poszczególnym”⁷².

Substancją poszczególną jest to, co szczegółowe w rodzaju substancji; tym, co szczegółowe w rodzaju substancji, jak ustaliliśmy, jest istota rzeczy. Tomasz jednak twierdzi, że nazwa „individuum” ma wskazywać na sposób subsystemowania, który przysługuje substancjom poszczególnym. Sposób subsystemowania, właściwy substancjom poszczególnym, to istnieć przez się i w sobie, a nie w czymś innym. Tak bowiem istnieją substancje poszczególnie⁷³. Jeśli subsystemują substancje poszczególnie, a tymi są istoty rzeczy, to istoty rzeczy są subsystemami. Jeśli więc słuszne jest, że substancje poszczególnie czy jednostkowe, to istoty rzeczy, to znaczy, że myśl Tomasza na temat subsystemacji, a w konsekwencji na temat osoby, zawarta w traktacie, daje się zamknąć w granicach boecjańskiej teorii subsystemacji, a w dalszej konsekwencji, wydaje się, w granicach arystotelejskiej teorii bytu.

⁷¹ Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z q. 29, a. 1, corp.

⁷² Tekst łaciński zob. przypis 63.

⁷³ Por. q. 29, a. 4, corp.; a. 2, corp.

1.2. Co oznacza „substancja jednostkowa” w odniesieniu do Osoby Boskiej?

Substancja jednostkowa jest tym, co jednostkowe, czy poszczególne w rodzaju substancji. Rzecz ta sama w sobie dla odróżnienia od rzeczy jednostkowych w innych rodzajach, nazywana jest, jak mówi św. Tomasz w trzonie artykułu q. 29, a. 1, hipostazą lub substancją pierwszą. Wiemy, że „hipostaza” to grecka, a „substancja pierwsza” to łacińska nazwa tej samej rzeczy. Hipostaza zaś lub substancja to, jak twierdzi św. Tomasz w trzonie artykułu q. 29, a. 2, podmiot przypadłości⁷⁴.

Odpowiadając zaś na zarzut 2 q. 29, a. 2, pisze: „(...) tak jak my mówimy w liczbie mnogiej, że w Bogu są trzy osoby i trzy subsystemy, tak Grecy mówią, że są trzy hipostazy. Lecz ponieważ nazwa „substancji” jest u nas dwuznaczna, skoro czasem oznacza istotę, czasem hipostazę, by nie było sposobności do pomyłki, woleli „hipostazę” tłumaczyć jako „subsystem” niż „substancja”⁷⁵.

Wynika z tego, że o Osobach Boskich, moglibyśmy mówić: trzy substancje, tak jak mówimy trzy osoby. Substancję jednak należy tu rozumieć w znaczeniu hipostazy, a nie w znaczeniu istoty w sensie *quidditas*. Przypomnijmy bowiem, że według trzonu artykułu q. 29, a. 2, łacińska nazwa „essentia” odpowiada greckiej nazwie „ousia”, która oznacza *quidditas rei*, czyli istotę rzeczy, którą oznacza definicja. Zgodnie zaś z tym, co Tomasz twierdzi odpowiadając na zarzut 3, q. 29, a. 2, że „definicja (...) obejmuje pierwiastki gatunkowe nie zaś pierwiastki indywidualne”, możemy wnosić, że *quidditas* rzeczy oznacza istotę w sensie gatunkowym; taką istotę w pierwszym swoim znaczeniu oznacza substancja; w drugim swoim znaczeniu oznacza to, co po grecku nazywa się hipostazą, czym zaś jest podmiot przypadłości w danym bycie. Podmiot przypadłości, czyli hipostazę nazywa się po łacinie, jak twierdzi Tomasz w q. 29, a. 2, corp. ad. 2, - substancją, albo jak twierdzi w q. 29, a. 1, corp., - substancją pierwszą.

Ponieważ jednak nazwa „substancja” jest rzeczywiście dwuznaczna, łacinnicy woleli, odnośnie do Osób Boskich, „hipostazę” oddać przez „subsystem”. W tym kontekście nazwa „subsystem” oznacza więc substancję w znaczeniu podmiotu przypadłości. Występuje tu jednak trudność, zauważona przez Tomasza w zarzucie 3, q. 29, a. 3, mianowicie, czy nazwę „hipostazę”, której odpowiednikiem łacińskim jest właśnie „substancja”, można orzekać o Osobach Boskich, skoro hipostazą oznaczają podmiot przypadłości, tych zaś w Bogu nie ma⁷⁶.

Tomasz odpowiada: „Odpowiadając na zarzut 3, należy powiedzieć, że nazwa „hipostaza” nie przysługuje Bogu ze względu na to, od czego została utworzona, jako że Bóg nie jest

⁷⁴ Zob. przypis 44.

⁷⁵ *O Trójcy Świętej*, q. 29, a. 2, ad. 2, a. 22. „(...) sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen „substantiae”, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim: ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre „subsistentiam”, quam „substantiam””. q. 29, a. 2, ad. 2.

⁷⁶ Por. q. 29, s. 33.

podmiotem dla przypadłości; przysługuje Mu zaś ze względu na to, że jest utworzona dla oznaczenia rzeczy subsystujących”⁷⁷.

Wynika więc, że łacinnicy rozmyślnie zastąpili nazwę „hipostazy” nie „substancją” lecz „subsystencją”, czyli bezpośrednią niejako nazwą tego, co miała oznaczać w Bogu nazwa „hipostaza” u Greków, czy łacińska kalka tej nazwy, jaką jest „substancja”.

Mamy też dalszy materiał do naszych poszukiwań, mianowicie, nazwa „hipostaza”, czy „substancja”, powstała od oznaczania podmiotu przypadłości⁷⁸. Używane są jednak również do oznaczania tego, co subsystuje. Odnośnie do Osób Boskich więc nazwa „subsystencji” oznacza nie hipostazę, czyli podmiot przypadłości (q. 29, a, 2, ad. 2), lecz wprost rzecz subsystującą (*res subsistens*) (q. 29, a, 3, ad. 2). Subsystencję oznacza też w Bogu nazwa hipostaza, czy substancja, które są nazwami substancji jednostkowych.

Wynika więc, że nazwa „substancja jednostkowa”, gdy definicję osoby Boecjusza odniesiemy do Osób Boskich, oznacza subsystencję. Definicja bowiem Boecjusza, jak twierdzi Tomasz w trzonie artykułu q. 29, s. 4, jest definicją osoby w ogóle; nie jest więc definicją osoby ludzkiej jako osoby ludzkiej, ani osoby anioła jako osoby anielskiej, ani osoby Boskiej jako Osoby Boskiej. Jest definicją każdej z tych osób i wszystkich w ogóle osób jako osób. Jest definicją bytu jako osoby.

Poszukując znaczenia terminu „substancja jednostkowa”, tak jak jest on użyty w definicji Boecjusza, należy stwierdzić, że oznacza jednostkę w rodzaju substancji, substancję poszczególną, hipostazę; albo, wyjaśniając te terminy, że oznacza w danym bycie jednostkowym podmiot przypadłości, który subsystuje, to znaczy jest samodzielny w istnieniu; albo jeszcze inaczej, że oznacza istotę rzeczy w sensie jednostkowym, która jest tym, co poszczególne w rodzaju substancji; ta istota subsystuje, zgodnie ze sposobem istnienia, jaki przysługuje jednostkom z rodzaju substancji; oraz, że istota ta jest w danym bycie podmiotem dla przypadłości, czyli jest hipostazą, czy substancją.

1.3. Inne możliwe wersje definicji osoby oraz o różnych polskich wariantach terminów

„individuum”, „singulare”, „particulare”

Na podstawie omawianych fragmentów można wyciągnąć wniosek, że przydawka „individua”, występująca w wyrażeniu „substantia individua”, pochodzi od słowa „individuum” w znaczeniu, w którym oznacza jednostkę, czyli to, co jednostkowe w którymkolwiek z rodzajów.

⁷⁷ „Ad tertium dicendum quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem”. q. 29, a, 3, ad. 3.

⁷⁸ Przypomnijmy etymologię greckiej nazwy „hypostaza”. W ὑπόστασις podstawić, podłożyć; pochodzi od ὑπόστασις (*Słownik Grecko-Polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t.I-IV, PWN, Warszawa 1958-1965, t.IV, s. 482); samo słowo ὑπόστασις w znaczeniu niefilozoficznym oznacza fundament, podstawę.

Rzeczownik „substantia”, wraz z omawianą przydawką, oznacza to, co jednostkowe w rodzaju substancji, a nie w jakimkolwiek innym rodzaju. Analogicznie moglibyśmy powiedzieć „jakość jednostkowa” (*qualitas individua*), „ilość jednostkowa” (*quantitas individua*), czy jakakolwiek inna przypadłość.

Zatem definicję osoby „substancja jednostkowa natury rozumnej” można zastąpić określeniem „byt jednostkowy natury rozumnej”; określeniem, które w języku łacińskim może mieć trzy wersje:

1) *individuum rationalis naturae*; o ile rozumie się, że chodzi o byt jednostkowy z rodzaju substancji. Tomasz używa tego określenia dwa razy: q. 29, a. 2, ad. 1; q. 29, a. 3, ad. 2.

2) *singulare rationalis naturae*: znowu oczywiście z zastrzeżeniem, że chodzi o to, co jednostkowe z rodzaju substancji. Tego określenia Tomasz używa w liczbie mnogiej (*singularia rationalis naturae*) w q. 29, a. 1, corp.

Należy się również zastanowić, czy nie można by stosować trzeciego sformułowania, które u Tomasza nie występuje, z użyciem nazwy „particulare”. Jeśli bowiem nie różnicujemy znaczenia nazw „individuum”, „singulare”, „particulare”, to wydaje się, że można to robić, z zastrzeżeniem wciąż, że chodzi o byt szczegółowy, czy jednostkowy z rodzaju substancji. Otrzymalibyśmy w ten sposób trzecie określenie w wersji:

3) *persona est substantia particularis rationalis naturae*; albo krótsze w wersji:
persona est particulare rationalis naturae.

Oczywiście, gdy mówimy „substantia particularis”, czy „substantia singularis”, nie musimy czynić powyższego zastrzeżenia, podobnie jak w przypadku definicji Boecjusza, to znaczy, gdy używa się nazwy „substantia individua”.

Zwróćmy jeszcze uwagę, że Tomasz używa trzy razy określenia „individuum substantiae”, z czego dwa razy w liczbie pojedynczej:

1) „(...) hypostasis, apud Graecos, et propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae; (q. 29, a. 2, ad. 1);

2) „id autem quod est compositum et materia et forma est individuum substantiae, quod et hypostasis et persona dicitur” (q. 29, a. 2, 3); i raz używa tego określenia w liczbie mnogiej:

3) „Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim „hypostases” vel „primae substantiae” (q. 29, a. 1, corp.).

Treść zdań (1), (3) jest taka sama: byty jednostkowe z rodzaju substancji nazywamy „hipostazami” po grecku, po łacinie - „substancjami pierwszymi”. Nazwa zaś „individuum substantiae” wydaje się być skróconym zapisem wyrażenia „individuum in genere substantiae”. Tłumaczymy je bowiem jako „indywiduum”, albo „poszczególne”, albo „osobniki substancji”⁷⁹; i trudno je rozumieć inaczej niż jako indywiduum, czy osobnik z rodzaju substancji, czyli to, co

⁷⁹ Zob. *O Trójcy Świętej*, q. 29, a. 2, ad. 1, s.22; a. 2, 3, s. 21; a. 1, corp., s. 19.

Boecjusz nazywa substancją jednostkową, co Grecy nazywają hipostazą, co łacinnicy nazwali substancją pierwszą. Wszystkie te nazwy bowiem, łącznie z terminami „singulare” i „particulare”, czy „substantia singularis” lub „substantia particularis”, są na tym etapie ustaleń nazwami synonimicznymi⁸⁰.

Dodajmy jeszcze, że tłumaczenia polskiej wersji traktatu bardzo różnie tłumaczą wymienione terminy. I tak nazwę „individua”, w złożeniu „substantia individua”, tłumaczą zawsze jako „poszczególna”. Tak samo też tłumaczony jest termin „individuum”, z wariantem „individua”, w formie przymiotnikowej, gdy występuje osobno, lecz jako przydawka z wyrażenia „substantia individua” (q. 29, a. 1, 2; ad. 2; q. 29, a. 1, 3; ad. 2). Poza tym nazwę „individuum” oddają raz przez „osobnik” (q. 29, a. 1, corp.), gdzie indziej znowu, przez „indywiduum” (q. 29, a. 2, ad. 5; a. 2, ad. 1; a. 2, ad. 1; a. 3, ad. 2; a. 3, ad. 4), czy w liczbie mnogiej „indywidua” (q. 29, a. 2, sed contra); innym razem przez „wyosobnione” (q. 29, a. 1, corp.) lub też przez „rzecz poszczególna” (q. 29, a. 2, ad. 4), czy „poszczególne” (q. 29, a. 2, 3). W przypadku zaś formy czasownikowej („individuatur”) używają „wyosabnia się” (q. 29, a. 1, corp.) lub odpowiednio w liczbie mnogiej (q. 29, a. 1, corp.).

Nazwa zaś „singulare” tłumaczona jest przez „poszczególne” (q. 29, a. 1, 1; ad. 1) lub „coś poszczególnego” (q. 29, a. 1,1; q. 29, a. 1, corp.), czy w liczbie mnogiej „byty poszczególnie” (q. 29, a. 1, corp.) lub „rzeczy szczegółowe” (q. 29, a. 1, corp.); w odpowiednim kontekście (*communem rationem singularitatis*) spotykamy też nazwę „szczegółowość” (q. 29, a. 1, ad 1).

Jedynie termin „particulare” tłumaczony jest jednolicie przez „szczegółowe” (q. 29, a. 1, corp.), albo w złożeniu „substantiis particularibus” przez „substancji szczegółowych” (q. 29, a. 1, ad. 3).

2. Możliwość innego rozumienia substancji wobec nowych tekstów (q. 29, a. 4, corp.; ad. 3; q. 29, a. 3, ad. 4)

2.1. Wprowadzenie w zagadnienie

Dotychczasowe rozważania prowadzi nas do synonimicznego rozumienia takich terminów i nazw, jak „singulare”, „particulare”, „individuum”, „substantia individua”, „hypostasis”. Nie ulega wątpliwości, że są to nazwy, których Tomasz używa na oznaczenie bytu jednostkowego. Trudność polega na tym, że Tomasz nie objawia nam w traktacie swojej metafizyki bytu. „Singulare”, „particulare”, „individuum” są więc nazwami tego, co jednostkowe, w którymkolwiek z rodzajów, czy to substancji jednostkowej tego oto człowieka, rośliny, czy

⁸⁰ Jeśli chodzi o zdanie (2) z trzech powyżej cytowanych, to jest ono tylko przykładem na użycie przez Tomasza wyrażenia „individuum substantiae”; z treścią jego bowiem polemizuje w odpowiedzi na zarzut 3 a. 29, a. 2.

zwierzęcia, czy też jakiejś konkretnej przypadłości, należącej do danej substancji. Nazwa „substancja jednostkowa” (*substantia individua*, czy też *substantia particularis*, którego to określenia Tomasz używa) oznacza byt jednostkowy z rodzaju substancji tylko. Podobnie też oznacza nazwa „hipostaza”, czy też „substancja pierwsza”, jak Tomasz twierdzi w trzonie artykułu q. 29, a. 1. Poza tym nazwa „hipostaza” i „substancja”, oznaczają podmiot przypadłości (q. 29, a. 2, corp.).

Jeśli to, co jednostkowe w rodzaju substancji, nie może obejmować tego, co jednostkowe w innym rodzaju, choć każda przypadłość zapodmiotowana jest w substancji, to nazwa „substancja jednostkowa” i „hipostaza”, w znaczeniu podmiotu przypadłości, oznaczają tę samą rzecz tylko pod różnymi aspektami. Nazwa „substancja jednostkowa” odróżnia od ogółu (*universale*), to znaczy istoty w sensie gatunkowym, czyli *quidditas*, a wskazuje na rodzaj, do którego należy dana jednostka. Nazwa „hipostaza” wyróżnia coś w danym bycie jednostkowym. I zwróćmy uwagę, że nie w tym, co jednostkowe w danym rodzaju, czy nawet w rodzaju substancji, ale w całym bycie jednostkowym. Wyróżnienie tego, co jednostkowe w rodzaju substancji, czy w innym rodzaju, jest już interpretacją tego bytu w pewnej metafizyce. Nazwa „hipostaza” wyróżnia więc w danym bycie podmiot przypadłości od samych przypadłości. W obu przypadkach chodzi o istotę bytu. Tym, co jednostkowe w rodzaju substancji, jest istota bytu jednostkowego; istota bytu jest również podmiotem dla przypadłości w tym bycie.

Można jednak inaczej rozumieć zagadnienie substancji, a mianowicie, że substancja ma dwa znaczenia, gdy chodzi o rzecz jednostkową: pierwsze, gdy mówimy „substancja jednostkowa” (*substantia individua*), albo „substancja pierwsza” (*substantia prima*); oznacza wtedy po prostu jednostkę z rodzaju substancji, to znaczy cały byt jednostkowy jaki jest, bez rozróżnienia w nim istoty od przypadłości. W takim znaczeniu używa też Tomasz nazwy „hipostaza”, gdy mówi, że „nazwa ta we właściwym znaczeniu oznacza u Greków jednostkę substancji (*individuum substantiae*)”⁸¹. To samo, oczywiście, przy takiej interpretacji, oznaczałyby nazwy „singulare”, „particulare”, „individuum”. Zaś nazwa „substancja” i „hipostaza”, w znaczeniu podmiotu przypadłości, oznaczałyby wtedy istotę bytu, która jest podmiotem przypadłości.

Na takie rozumienie bytu jednostkowego w traktacie wskazują następujące teksty:

1) „Poszczególne zaś jest to, co w sobie nie jest rozróżnione, a co od innych się różni”⁸².

Wersja ks. Granata: „Indywiduum jest tym, co samo w sobie jest zawarte, od innych zaś jest wyodrębnione”⁸³.

⁸¹ q. 29, a. 2, ad. 1.

⁸² *O Trójcy Świętej*, q. 29, a. 3, corp., s. 26. „Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum”, q. 29, a. 4, corp.

⁸³ W. Granat, *Osoba ludzka (próba definicji)*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1961, s. 113-114.

2) „W pojęciu substancji poszczególnej, to znaczy oddzielnej, czyli takiej, której się nie da udzielić (...)”⁸⁴.

3) „Indywiduum zaś nie może być właściwym określeniem Boga ze względu na to, że pierwiastkiem wyosabniającym jest materia, lecz tylko, o ile wnosi pojecie niemożności udzielenia siebie”⁸⁵.

Tłumaczenie autora: „Indywiduum zaś nie może przysługiwać Bogu ze względu na to, że zasadą jednostkowieuia jest materia; lecz tylko, o ile wnosi niemożność udzielenia siebie”.

2.2. Zagadnienie odrębności bytowej, cz. I (w poszukiwaniu Tomaszowej teorii bytu ciąg dalszy)

Powyżej przytoczone teksty wskazują na to, że Tomasz rozumie „individuum” zarazem „substantia individua” oraz „singulare” i „particulare” jako byt jednostkowy, który jest odrębny (*distinctum*) od innych bytów, a który w sobie (*in se*) jest „nierozróżniony”, czy też „zwarty” (*indistinctum*). W tych fragmentach więc Tomasz opisuje byt jednostkowy następującymi wyrażeniami: „indistinctum in se”, „distinctum ab aliis”, „incommunicabilis”.

Pierwsza nazwa, „indistinctum in se”, określa indywiduum w relacji do samego siebie; w polskich wersjach tłumaczone jest jako „nierozróżnione w sobie” (fragment 1), albo „zwarte w sobie” (Granat).

Nazwa druga, „distinctum ab aliis” oraz nazwa trzecia „incommunicabilis”, określają indywiduum w relacji do innych bytów. „Distinctum ab aliis” tłumaczone jest jako „różni się od innych” (fragment 1), albo „wyodrębnione od innych” lub „odrębne” (Granat); albo też polskie tłumaczenie traktatu podaje wersję „oddzielne” (fragment 2). Wariant „odrębny” u ks. Granata (w polskim tłumaczeniu w wersji „oddzielne”) pojawia się w zdaniu następnym po cytowanym we fragmencie (1)⁸⁶.

Termin „incommunicabilis” zaś tłumaczony jest jako „niemożność udzielenia siebie”, jeśli występuje w formie rzeczownikowej (fragment 3); w formie przymiotnikowej zaś, w odniesieniu do substancji poszczególnej, tłumaczony jest jako „która się nie da udzielić” (fragment 2). Zwróćmy uwagę, że we fragmencie (2) Tomasz mówi: „(...) distinctae vel incommunicabilis (...)”. Znaczy to, że zagadnienie odrębności bytowej jest tylko inną wersją zagadnienia *incommunicabilis*, czyli niemożności bytowej udzielania się indywiduum. Być jednostkowym bytem („individuum”, „substantia individua”) oznacza być odrębnym od innych bytów, czyli nie być innym bytem. Ten byt jednostkowy nie jest innym bytem jednostkowym, różni się od

⁸⁴ O Trójcy Świętej q. 29, a. 4, ad 3, s. 27. „(...) in intellectu substantiae individuae; id est distinctae vel incommunicabilis (...)”. q. 29, a. 4, ad. 3.

⁸⁵ O Trójcy Świętej, q. 29, a. 3, ad. 4, s. 25. „Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia; sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem”. q. 29, a. 3, ad 4.

⁸⁶ „(...) significat id quod est distinctum in natura illa (...)”. q. 29, a. 4, corp.

każdego innego bytu, jest odeń odróżniony w sensie bytowym; jest to bowiem twierdzenie metafizyczne. Byt jednostkowy jest odrębny od innych bytów jednostkowych. Zarazem jest nieodrębny w sobie, w sobie nierozróżniony, czy też zwarty (*indistinctum in se*). Znaczący to dalej, że stanowi jedność bytową; obszar ontyczny danego bytu stanowi pewną całość w sobie, czyli nie jest strukturą addycyjną, lecz jest w sobie nierozróżniony. Nie należy tego rozumieć w sensie niemożności wyróżnienia elementów bytowych, które stanowią dany byt; byłaby to wtedy bowiem struktura prosta, z jaką mamy do czynienia tylko w sytuacji Boga, w którym wszystko jest z Nim tożsame. W bytach przygodnych, w których występuje zawsze jakieś złożenie elementów bytowych, potrafimy te elementy odróżnić, ale byt sam w sobie jest, w sensie bytowym, nierozróżniony, zwarty. Byt nie jest odrębny od samego siebie. Byt jest ze sobą tożsamy.

Doszliśmy w ten sposób do stwierdzenia, że Tomasz opisuje indywiduum, czyli substancję jednostkową, zasadą tożsamości i odrębności bytowej. Lecz czy zasada tożsamości lub odrębności, czy też obydwie razem wzięte ujawniają nam teorie bytu, jaką posługuje się autor tych sformułowań? Zasady te mówią nam o tym, jaki jest byt, lecz nie mówią nam, czym jest byt. Zasad tych można przestrzegać tak w metafizyce esencjalnej jak i egzystencjalnej. I wciąż nie wiadomo, czy Tomasz wykorzystuje w traktacie o Osobach Boskich swoją metafizykę istnienia, czy korzysta tylko ze swojej bogatej i przemyślanej erudycji. Trzeba przyznać jednak, że, jak dotychczas, w kwestiach tych nie ma śladu egzystencjalnej metafizyki św. Tomasza. Pozostają więc w mocy pośrednie sformułowania, interpretujące metafizyczne wypowiedzi Tomasza, zawarte w traktacie.

2.3. Zagadnienie odrębności bytowej, cz. II (problem przypadłości)

Zobaczmy teraz dalsze teksty; czy może coś istotnego na temat teorii bytu zawarte jest w stwierdzeniach wprost na temat osoby? Tomasz więc tak pisze o osobie w q. 29, a. 4, corp.:

„Osoba (...) w każdej naturze oznacza to, co jest odrębne w owej naturze, tak jak w naturze ludzkiej oznacza to ciało i te kości i tę duszę, które są zasadami jednostkującymi człowieka; a te mianowicie, choć nie należą do znaczenia osoby, należą jednak do znaczenia osoby ludzkiej”⁸⁷.

We fragmencie tym Tomasz stwierdza, że „osoba oznacza to, co jest odrębne w owej naturze”. Przypomnijmy bowiem, że definicję Boecjusza Tomasz uważa za definicję osoby w ogóle. W jednej z wersji samego Tomasza brzmi ona następująco: „osobą jest to, co subsystuje w

⁸⁷ „Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuante hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae”. Q. 29, a. 4, corp.

naturze rozumnej” (*persona significat (...) subsistens in rationali natura*)⁸⁸. Subsystencją, czyli tym, co subsystuje, to znaczy istnieje samodzielnie, czyli samo przez się, w sobie, jest konkretny jednostkowy byt, to znaczy substancja jednostkowa, czyli indywiduum z rodzaju substancji.

I teraz bardzo dużo zależy od tego, jak będziemy ten byt jednostkowy (subsystujący) rozumieć. Można go bowiem rozumieć jako samą istotę, która jest subsystencją, na co zezwalają takie sformułowania Tomasza jak to, w którym mówi, że „substancja jednostkowa to indywiduum z rodzaju substancji”, łącznie z innym, w którym stwierdza, że „w każdym rodzaju wyróżniamy to, co ogólne i jednostkowe”. Koszty dopełnia analiza przeprowadzona w pracy w punkcie 1., poprzedniego rozdziału⁸⁹. W tej interpretacji byt jednostkowy jest tożsamy z subsystencją, rozumianą jako samodzielnie istniejąca dzięki formie istota bytu.

I zauważmy, że w takim razie przypadłości danego bytu pozostają poza bytem jednostkowym, to znaczy nie należą do bytu tak rozumianego. Pewną trudnością dla takiego rozumienia są ostatnio przytoczone fragmenty tekstu, które mówią, że indywiduum jest w sobie nierozróżnione (*in se indistinctum*), od innych zaś jest odrębne (*distinctum ab aliis*). Czy to stwierdzenie i inne podobne przekreślają jednak powyższą interpretację? Jak stwierdziliśmy, zasada tożsamości i odrębności bytowej nie rozstrzyga o metafizyce bytu; a jeżeli chodzi o przypadłości, to można też utrzymywać, że byt jest odrębny od innych w swojej istocie tylko⁹⁰. Niektóre bowiem przypadłości mogą być indywidualne, niektóre zaś o charakterze relacyjnym, mogą być wspólne dwom lub więcej bytom, np. relacja ojcostwa. Jakiś mężczyzna, choć jest bytem odrębnym, nie może być ojcem, gdy nie istnieje inny byt, który jest jego synem lub córką. Relacja ojcostwa, która jest niewątpliwie przypadłością danego mężczyzny, nie może istnieć bez swojego kresu, którym jest dziecko. Weźmy dla lepszego obrazu inną przypadłość typu relacji. Być mężem lub mieć żonę, jest niewątpliwie przypadłością dla danego bytu, który jest dorosłym mężczyzną. Przypadłość ta jest oczywiście zapodmiotowana w tym bycie, kresem jej jest jednak inny byt, którym jest kobieta. I przypadłość ta, jak poprzednia, należy niewątpliwie do danego bytu; trudno jednak przyznać, żeby ten byt (mężczyzna) był, odrębny od innych bytów, jeśli do tego bytu zaliczymy przypadłość z rodzaju relacji. Bez pana bowiem nie ma sługi, a bez sługi pana, jak mówi Arystoteles w księdze poświęconej Kategoriom. Jednakże ojciec jest bytem odrębnym od innego bytu, jakim jest jego dziecko, tak samo mąż od żony, nie jako mąż, lecz jako byt, który jest powiązany relacją małżeństwa z innym bytem. Relacja bowiem łączy, lecz ponieważ jest przypadłością, mocą tylko przypadłości; i jedność, jaką stanowią byty powiązane daną relacją, jest jednością przypadłościową. Jedność taką mogą stanowić byty powiązane nie tylko przypadłościami typu relacji; może być bowiem wspólnota bytów co do miejsca, co do

⁸⁸ Q. 29, a. 3, corp.

⁸⁹ Zob. zwłaszcza s. 131-133.

⁹⁰ Jak np. rozumie się Maritaina w pewnej interpretacji. Zob. St. Kamiński, *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady*, „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963) 1, s. 7.

stanu posiadania, czy inne. I wszystko jedno teraz, czy uznamy, że i inne przypadłości, nie tylko te, które Arystoteles zaliczył do kategorii relacji ($\tau\acute{o}$ πρὸς $\tau\iota$), mają strukturę relacji, czy nie; wystarczy bowiem podać jeden przykład (przypadłość typu relacji), by ukazać, że jeśli za byt jednostkowy uznamy istotę (powiązaną z istnieniem, lub taką, jak się rozumie w metafizykach, esencjalnych), wraz z pełnym jej wyposażeniem przypadłościowym (chyba że wyodrębnimy tylko pewne jej przypadłości konieczne dla danej istoty, by istniała jako ten byt - ale Tomasz tego nie czyni pisząc po prostu „individuum”, „substantia individua”, „singulare” lub „particulare”), to o tak przedstawionym bycie, nie będzie można powiedzieć, ani że jest odrębny od innych, ani że jest nierozróżniony w sobie. Z drugiej jednak strony faktem jest, że byty są od siebie odrębne, czy oddzielne; nie stanowią przecież jednej, tożsamej ze sobą całości; rzeczywistość nie jest monistyczna. Tym samym więc każdy indywidualny byt musi być zwarty w sobie, nierozróżniony od siebie samego, co stwierdza Tomasz w przytoczonym i omawianym zdaniu.

Jeśli więc byt jest nierozróżniony w sobie i zarazem odrębny od innych bytów, a przypadłości raczej tylko łączą, czy to z bytami osobowymi, czy nieosobowymi, czy nawet nieożywionymi; albo są też skutkiem tych powiązań, które pozwalają bytom współistnieć, komunikować się i żyć w harmonii nie tylko w porządku kosmosu, ale również w świecie osób – to bytem jednostkowym przy takiej interpretacji pozostaje istota. Tylko bowiem dzięki swojej własnej istocie byt jednostkowy (*individuum*), jeśli jest bytem nieosobowym, nie rozplywa się we wszechświecie; a jeśli jest bytem osobowym, nie ztraca się w drugim bycie. Nawet miłość bowiem nie jest w stanie z dwóch bytów uczynić jednego w sensie metafizycznym, oczywiście, albo inaczej mówiąc, w sensie istotowym.

Wynikałoby z tego, że metafizyka traktuje wyłącznie, czy przede wszystkim, o istocie bytu. I w tej koncepcji nie jesteśmy od tego wcale tak daleko. Arystoteles przecież mówi w „Metafizyce”⁹¹, że bytem jest przede wszystkim substancja, a przypadłość tylko w znaczeniu drugorzędym.

Byt jako taki jest więc zawsze odrębny od drugiego. Czym innym jednak jest powiedzieć, że jest odrębny dzięki swojej istocie, a czym innym, że jest odrębny w swojej istocie. Dzięki swojej istocie może być odrębny cały byt, łącznie z przypadłościami, jako należącymi do tego bytu. A gdy mówimy, że jest odrębny w swojej istocie, mamy na myśli odrębne, jako że łączą byt z rzeczami zewnętrznymi (nie tylko o sens materialny chodzi, byty są bowiem odrębne od siebie, wobec tego, w jakiś sposób zawsze zewnętrzne wobec siebie w sensie ontycznym; gdy byt ma materię w swojej strukturze, to z punktu widzenia materii, coś może być zewnętrzne lub wewnętrzne; w sensie bytowym zaś odrębność bytów powoduje zawsze ich nietożsamość, a tym samym jakąś zewnętrżność). Przypadłości więc, które są nie tylko materialne, łączą się z

⁹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

rzeczami zewnętrznymi, ale same w sobie, choć należące do tego bytu, nie są odrębne od innych bytów, które często są kresami tychże przypadłości. Przypadłości jednak, jak wiemy z q. 29, a. 1, corp., są zapodmiotowane w substancji, co je jednostkuje; dzięki substancji więc w ogóle są bytami. I byt jest jednością łącznie z przypadłościami, które należą do tego bytu. A byt jest odrębny od innych bytów substancjalnych, nie zaś od swoich przypadłości. Przypadłości zaś, nie stanowią w sposób istotny bytu, do którego należą. Mają przecież właściwą sobie niesamodzielną strukturę bytową; ale jednak należą do tego oto bytu. A zatem, ponieważ byt jako taki jest odrębny, należy stwierdzić, że jest odrębny w swojej istocie, która nie ulega mieszanemu z innymi bytami. A właśnie relacyjna natura pewnych przypadłości, i przypadłości w ogóle, pozwalają tak ukształtowanemu bytowi uczestniczyć w tym, co się dzieje poza nim; zarazem zachowując tożsamość i odrębność, które są warunkami istnienia w ogóle każdego bytu. Powiedzenie zaś, że byt jako taki jest odrębny od innych bytów, odnosi się też do przypadłości, o tyle o ile konstytuują ten byt - czyli w sensie drugorzędnym.

2.4. Zagadnienie odrębności bytowej, cz. III

Tym konkretnym bytem jednostkowym, w świetle zasady tożsamości, jest to, co ten byt stanowi. Wiedza na przykład (jeśli ten byt może w ogóle nabywać wiedzy i jej nabył), nie stanowi tego bytu w sensie ontycznym; stanowi natomiast o jego społecznym statusie uczonego. Status uczonego jest dla tego bytu przypadłością. Mógł bowiem nie być uczonym, a nim został. Przypadłością jest również dla danego bytu wiedza. Mógł bowiem jej nie nabyć, lecz nabył pozostając cały czas tym oto bytem. I podobnie wszystkie inne przypadłości. Przypadłość bowiem może być i nie być. A byt cały czas jest sobą, pomimo że przypadłości się zmieniają i zmienia się treść danej przypadłości. Przypadłość więc nie może konstytuować tego bytu w tym, czym jest; ani też suma przypadłości. Nie zmienia bowiem koloru rzecz biała, gdy ustawimy obok niej drugą rzecz białą.

Byt konstytuuje więc istota. Dany byt jest sobą dzięki temu, że posiada niezmiennie i konieczne, typowe dla gatunku, do którego należy, a zarazem tylko temu bytowi właściwe elementy strukturalne, stanowiące istotę tego oto bytu. Istota ta jest podmiotem, typowych dla danego gatunku, jednocześnie jednostkowanych przez tę substancję, przypadłości. Bytem jest więc istota. Przypadłości tylko drugorzędnie, o tyle o ile należą do tego oto bytu, dzięki temu, że są wszczepione w istotę, która je podmiotuje. Jeśli więc byt jest odrębny od innych, odrębne jest w nim to, co ten byt stanowi, a więc jego istota. Odrębna jest od innych bytów, a więc również od tego, co te byty stanowi, a więc od innych istot. Od własnych przypadłości dana istota nie jest odrębna; są bowiem w nią wszczepione, ale nie są z nią tożsame. Istota nie jest żadną ze swych przypadłości. Trzeba więc przyznać, że istota inaczej jest odrębna od innych bytów, inaczej zaś od swoich przypadłości. Jeśli termin „odrębność” zarezerwujemy dla oddania treści zasady

odrębności dwóch bytów, to nie będziemy mogli mówić, że istota jest odrębna od swoich przypadłości. Stałyby się bowiem wtedy drugim bytem, o sprzecznej strukturze, to znaczy jako niesamodzielne istniałyby samodzielnie. Można tej sprzeczności uniknąć, jeśli zgodzimy się na analogiczne znaczenie terminu „odrębność”. Zasada odrębności oznacza nietożsamość dwóch bytów, proporcjonalnie do tego, czym te byty są. Jeśli są to byty niesamodzielne, czyli przypadłość danego bytu wobec przypadłości innego bytu, ich odrębność wobec siebie jest również nie istotowa. Mogą bowiem, jeśli są to przypadłości odpowiadające sobie, wiązać byty, do których należą, w pewną jedność, np. co do miejsca; ale zarazem, jako przypadłości różnych bytów, należą do odrębnych od siebie istot; są więc odrębne. I zawsze dana przypadłość jednostkowa będzie tylko tą przypadłością jednostkową. Jakakolwiek wspólnota wydaje się bowiem polegać nie na utożsamieniu się ontycznym dwóch zespołów przypadłości, lecz na ich przystawaniu, przystosowaniu czy też upodobnieniu. Należy więc stwierdzić, że byty są od siebie odrębne w swych istotach; dzięki zaś temu, że istoty podmiotując niesamodzielną strukturę bytową przypadłości i jednostkując je wiążą je „na stałe” ze sobą, przelewają niejako na nie swoją od innych bytów odrębność.

Istota zaś też jest odrębna od swoich przypadłości, w analogicznym znaczeniu tego słowa. Jest odrębna przede wszystkim od innych bytów. Ze swoimi przypadłościami stanowi jedną ontyczną całość. Czym innym jest jednak w danym bycie przypadłość, czym innym istota. Nie utożsamiają się ze sobą; stanowią całość na zasadzie jedności substancjalnej. Jedność substancjalna nie zakłada jednak jednoelementowej struktury bytowej. Można więc w tym, co stanowi jedność substancjalną, wyróżnić pewne elementy bytowe, jak właśnie istota i przypadłości, które ontycznie nie są tym samym w bycie. Są więc w jakiś sposób od siebie odrębne; nie tak jednak, jak istota od innych istot. Jest to odrębność wewnątrzbytowa, przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości bytu ze sobą, co pozwala mówić, że jest on w sobie nierozróżniony, czy też zwarty (*indistinctum in se*). Byt jednostkowy bowiem nie różni się od siebie samego, choć różnią się w nim od siebie poszczególne elementy, stanowiące jego strukturę bytową; czy to istota od przypadłości, czy poszczególne przypadłości wzajemnie od siebie, czy forma od materii, które stanowią istotę bytu doświadczanego empirycznie, czy też istota od istnienia. Jeśli uwzględnimy w analizie metafizycznej istnienie jako czynnik strukturalny bytu, wtedy można jeszcze odróżnić istnienie od przypadłości, czy też od poszczególnych elementów komponujących istotę tego bytu, czy od elementów strukturalnych przypadłości, jeśli takie uwzględnimy; i w ogóle wszystko wtedy kształtuje się inaczej, gdyż istnienie przenika i wiąże ze sobą wszystkie elementy bytowe danej jednostki.

Można więc dalej, precyzując odrębność w relacji przypadłość przypadłość dwóch różnych bytów, stwierdzić, że są one odrębne istotowo o tyle o ile należą do dwóch istotowo odrębnych bytów. Są zarazem odrębne same w sobie, w tym sensie, że nie stanowią jednej

tożsamej ze sobą przypadłości, wspólnej dwóm bytom. I nawet chyba w sytuacji przypadłości typu relacji, trzeba by stwierdzić, że relacje te stanowią niejako dwie przypadłości, np: dany byt jest ojcem. Łączy go więc relacja ojcostwa z innym bytem, który jest jego dzieckiem. Jest to jedna przypadłość. Z drugiej zaś strony jest byt, który jest jego synem. Łączy go więc relacja synostwa z innym bytem, który jest jego ojcem. I jest to druga przypadłość, należąca do innego niż poprzednia bytu. Wydaje się więc, że co innego jest stanowić kres relacji, co innego zaś jej podmiot. Synostwo jest bowiem relacją (przypadłością), która tkwi w innym podmiocie. Jeden byt jest dla relacji ojcostwa podmiotem i zarazem kresem dla relacji synostwa. Drugi byt jest podmiotem dla relacji synostwa, kresem zaś dla relacji ojcostwa. Podmiotowanie relacji jest tym, co decyduje, do którego bytu dana relacja (przypadłość) należy. I dlatego wydaje się, że są dwie relacje jako przypadłości dwóch bytów.

Założmy jednak, dla zbadania ewentualności przeciwnej, że przypadłość, która jest relacją, jest jedna, wspólna dla dwóch bytów. Mamy wtedy dwa byty powiązane jedną wspólną im przypadłością. Przypadłość musi być zapodmiotowana w substancji, a więc w rozważanym przypadku, relacja, jaką jest pokrewieństwo między ojcem i synem (relacja, nazwijmy ją, ojcostwo - synostwo), jest zapodmiotowane w dwóch substancjach jednocześnie. Podmiot relacji jest tożsamy z jej kresem. I w takiej sytuacji występuje ciągłe przejście między jednym bytem a drugim. Mamy bowiem substancję, do której dana relacja należy z tytułu zapodmiotowania w niej; jest bowiem jednostkowana przez podmiot, w którym się znajduje, którym to podmiotem jest substancja, jak mówi Tomasz w q. 29, a. 1, corp. A więc substancja jest bytem, ale do tego bytu należy również, choć w sensie niekoniecznym, przypadłość. A jak ustaliliśmy, prawo odrębności dotyczy dwóch bytów substancjalnych, nie zaś substancji i przypadłości. Odrębne są więc substancje, przypadłości o tyle o ile należą do danej substancji. Gdy relacja łącząca dwie substancje jest jedną przypadłością, jeśli chcemy taką wersję utrzymać, należy zrezygnować z odrębności bytowej substancji, wliczając w to przypadłości. A sferę odrębności bytu, czyli tego, co jest w nim niekomunikowane, to znaczy, nie dające się przekazać, czy też udzielić innemu bytowi, należy zawężyć do tej warstwy istoty bytu, która nie udziela się jako podmiot swoim przypadłościom. Bowiem, jak to łatwo daje się zauważyć, skoro przypadłość należy do tego jak i do tamtego bytu, tak samo to, co dotyczy przypadłości należy poniekąd do obydwu bytów, a już napewno jest sobie dzięki tej przypadłości komunikowalne, przekazywalne. Zaznaczmy, że nie chodzi tu o możliwość komunikowania się w znaczeniu porozumienia, lecz o sens ontyczny; bowiem problem *incommunicabilitatis*, tak samo jak zagadnienie odrębności, dotyczy bytu w metafizycznym rozumieniu. Przy zagadnieniu nieprzekazywalności chodzi więc o fizyczną, czy lepiej ontyczną niemożność danego bytu do udzielenie siebie drugiemu bytowi. I nie ma to nic wspólnego z udzieleniem się bytu w sensie kulturowym (np. przekazywanie wiedzy, informacji, podział dóbr, czy pomoc w jakiegokolwiek sytuacji). Człowiek może na przykład służyć innym

bytom swoimi zdolnościami, sprawnościami, swoimi rzeczami, czy też swoją obecnością, co wypływa z miłości do człowieka. Ale nawet w sytuacji miłości, kiedy jeden byt otwiera się na drugi, udostępnia mu siebie w wierze, nadziei i miłości, w sensie bytowym jednak nie jest w stanie udzielić mu siebie. Po prostu udostępnia drugiemu bytowi to, jaki jest w sensie swojego życia wewnętrznego⁹², nie udziela mu jednak swojej bytowości; nie przestaje przecież istnieć, żyć. Dwa byty nie mieszają się ze sobą tak, że nie wiadomo, który jest który. Zasada odrębności bytowej nie traci na swej wartości, ani aktualności. Każdy byt indywidualny pozostaje zawsze odrębny od wszystkich innych, bytów pomimo wielkich możliwości porozumiewania się dzięki kulturze przedmiotowo i podmiotowo rozumianaj, z wszystkimi innymi bytami, nawet z Bytem Najwyższym.

Dodajmy tylko, że Bóg również objęty jest tym prawem bytowania. Twierdzi bowiem Tomasz w q. 29, a. 4, że:

„Indywiduum (...) nie może przysługiwać Bogu ze względu na to, że zasadą jednostkownienia jest materia; lecz tylko o ile wnosi niemożność udzielania siebie”⁹³.

2.5. Nowa perspektywa zagadnienia odrębności bytowej przypadłości

Mimo wszystko, jak pokazują powyższe analizy, trudno na podstawie tekstów, przytoczonych na początku tego rozdziału⁹⁴, określić, czy Tomasz do znaczenia „indywiduum” zalicza w danym bycie przypadłości czy też nie. Rysuje się jednak inna perspektywa rozwiązania tego zagadnienia. Mianowicie, skoro jak już wiemy, Bóg jest również tym, co indywidualne, i tym, co indywidualne, jest również anioł, jest przecież osobą, co Tomasz stwierdza w q. 29, a. 4, ad. 4, a każda osoba jest tym, co indywidualne w rodzaju substancji; i dalej, skoro tym, co indywidualne, czyli jednostkowe, jest również każdy konkretny człowiek, jako że jest osobą, co Tomasz stwierdza *explicite* w q. 29, a. 4, corp., nazwa „indywiduum”, czy też „substancja jednostkowa”, musi być tak użyta w definicji, by swoim znaczeniem mogła objąć indywidualny byt człowieka, anioła i Boga. Taka jest zresztą logika nazw, że obejmują swoim znaczeniem to, co oznaczają. I definicja osoby jako osoby, musi ujmować to, co wspólne tym bytom, którym nadajemy tę nazwę. Inne więc będzie znaczenie określenia osoby jako osoby, inne zaś określenie osoby ludzkiej, inne osoby anielskiej i inne Osoby Boskiej. Tak bowiem twierdzi św. Tomasz: „Aby więc wyjaśnić to zagadnienie, należy rozważyć, że coś może należeć do znaczenia mniej powszechnego, co jednak nie należy do znaczenia bardziej powszechnego: „rozumne” bowiem zawiera się w znaczeniu „człowieka”, a to jednak nie należy do znaczenia „zwierzęcia”. Stąd, czym innym jest badanie znaczenia „zwierzęcia”, a czym innym jest badanie znaczenia

⁹² Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981) 2, s. 192-193.

⁹³ Tekst łaciński zob. przypis 85.

⁹⁴ Patrz s. 139.

„zwierzęcia, którym jest człowiek”. Podobnie, czym innym jest badanie też nazwy „osoba” w ogólności, a czym innym badanie znaczenia Osoby Boskiej⁹⁵.

Czy do „indywiduum” można zaliczyć przypadłości?

Rozważmy teraz powyższe zagadnienie w świetle przytoczonego tekstu. Jeśli odrębność bytową (*distinctum ab aliis*) oraz tożsamość bytu (*indistinctum in se*) odczytamy jako własności transcendentalne: odrębność - jako własność odrębności; tożsamość (nieodrębność, nierozróżnialność) - jako własność jedności, to wtedy „indywiduum” jako opisane przez własności transcendentalne samo będzie czymś na kształt transcendentale.

Jednostką jest bowiem to, co jednostkowe w którymkolwiek z rodzajów. „W każdym bowiem rodzaju - jak mówi Tomasz w q. 29, a. 1, corp. - znajdujemy to, co ogólne (*universale*), oraz to, co szczegółowe (*particulare, singulare, individuum*)”. Jednostką zaś (w sensie już jednostki z rodzaju substancji) jest to, co odrębne od innych, w sobie zaś nierozróżnione. Pojęcie „indywiduum” jest więc równoznaczne w sensie zakresowym z pojęciami transcendentalnymi, takimi jak odrębność czy jedność. Każdy byt jest przecież indywiduum; i byt samodzielny, i niesamodzielny, o którym nie orzekamy już pojęć transcendentalnych osobno. Orzekamy je tylko o bycie, tym który jest samodzielny; o przypadłościach tylko jako należących do tego bytu. „Indywiduum” zaś, wedle przytoczonego fragmentu, może być również orzekane osobno o jednostkowych przypadłościach. Ale to wydaje się dotyczyć tylko pierwszego, szeroko podanego znaczenia nazwy (q. 29, a. 1, corp.), które Tomasz zawęży w dalszej części tekstu. Skoro bowiem opisuje indywiduum pojęciami transcendentalnymi (odrębność, jedność), zawęży tym samym znaczenie „indywiduum” do bytów samodzielnych. Jest to zgodne z kontekstem podanego określenia „indywiduum”, z którego wynika, że chodzi o „indywiduum” w znaczeniu substancji poszczególnej. A jak już wiemy⁹⁶, Tomasz używa tego słowa w powyższym znaczeniu.

Jeśli więc „indywiduum” ma znaczenie o zakresie tak szerokim jak pojęcia transcendentalne, to w tym, co oznacza, nie mogą być zawarte przypadłości. Jest bowiem byt, który nie posiada przypadłości w ogóle, a jest również bytem indywidualnym, konkretnym, jednostkowym, niepowtarzalnym, jak każdy byt odrębnym i niekomunikowalnym (*incommunicabilis*). To więc, co znamionuje „indywiduum”, ma wartość transcendentale. I tak, jak transcendentale stosujemy do bytu takiego jaki jest, tak samo i „indywiduum”. Zagadnienie więc, czy do znaczenia nazwy „indywiduum” zalicza się przypadłości, jest błędnie postawione. To bowiem, co ma wartość transcendentale, nie dotyczy tego, co szczegółowe w danym bycie, np. twierdzimy, że każdy byt jest odrębny wyrażając w ten sposób własność transcendentálną

⁹⁵ „Ad evidentiam igitur huius questionis, consideratum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione communis: „rationale” enim includitur in significatione „hominis”, quod tamen non est de significatione „animalis”. Unde aliud est quaerere de significatione „animalis quod est homo”. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis „persona” in communi, et aliud de significatione „personae divinae”. q. 29, a. 4, corp.

⁹⁶ Patrz s.136-138.

odrębności. Oznacza to że to, co jest bytem, jest odrębne. Jeśli zaś byt jest złożony z istoty i przypadłości⁹⁷, odrębność jako obejmująca byt obejmuje i przypadłości, o tyle o ile należą do tego bytu (o czym już była mowa w tym rozdziale). I zagadnienie to nie dotyczy samego problemu odrębności bytowej jak *transcendentale*, ale problemu odrębności bytowej pewnej kategorii bytów. I wydaje się, że czym innym jest badać znaczenie odrębności bytowej w ogóle, a czym innym badać znaczenie odrębności takiego bytu, jakim jest człowiek, czy Bóg.

Podobnie jest z nazwą „indywiduum”. Takie jej dał Tomasz określenie, by, zgodnie ze znaczeniem nazwy, objąć każdy byt, który jest bytem jednostkowym. A ponieważ bytem jednostkowym jest każdy byt, który jest bytem samodzielnym, dlatego nazwa ta, jak stwierdziłem poprzednio, ma wartość *transcendentale*; i dlatego Tomasz opisywał indywiduum własnościami *transcendentalnymi*. Dlatego też, analogicznie rzecz biorąc, czym innym jest badać znaczenie „indywiduum” w ogóle, a czym innym badać znaczenie „indywiduum”, jakim jest człowiek lub inny byt obdarzony przypadłościami. Problem więc, czy do znaczenia nazwy „indywiduum” można zaliczyć przypadłości, dotyczy nie znaczenia „indywiduum” w ogóle, lecz znaczenia „indywiduum” odnośnie do takiego bytu, który posiada przypadłości. Jest to więc problem, który należy rozwiązywać na płaszczyźnie kategoryjnej, nie zaś *transcendentalnej*, tak jakby każdy byt posiadał przypadłości.

I zauważmy jeszcze, że podobnie rzecz się ma w wypadku nazwy „osoba”. Osobą jest człowiek, Bóg, anioł, to znaczy każdy poszczególny człowiek, każdy poszczególny anioł, każda z Osób Boskich, i aby zdefiniować osobę jako osobę, trzeba podać taką definicję, żeby obejmowała lub raczej oznaczała każdą z osób. I czym innym jest, jak twierdzi Tomasz w przytoczonym fragmencie, badać znaczenie nazwy „osoba” w ogóle, a czym innym badać znaczenie nazwy „osoba boska”, czy też, można by dodać, „osoba anielska”, czy „osoba ludzka”.

W związku z tym, jeśli w definicji osoby, podanej przez Boecjusza (a jest to, jak stwierdza Tomasz w q. 29, a. 4, corp., definicja osoby w ogóle), występuje nazwa złożona „substancja jednostkowa”, to nazwa ta, aby była dobrze użyta w definicji, musi oznaczać tak osobę człowieka, osobę anioła jak i osobę Boga. I tak samo, jak inaczej jest tym, co jednostkowe, poszczególny człowiek, i inaczej Bóg, tak samo w inny sposób będzie substancją człowiek, w inny Bóg, Tak samo każdy z tych bytów w inny sposób jest odrębny. Niczego bowiem nie możemy jednoznacznie orzekać o Bogu i o stworzeniach, jak twierdzi Tomasz w q. 29, a. 4, ad. 4. „Indywiduum”, jak wiemy, Tomasz określił jako nierozróżnione w sobie (*indistinctum in se*), od innych zaś odrębne (*ab aliis vero distinctum*). Sądząc z kontekstu⁹⁸, zdanie to bowiem jest

⁹⁷ Zagadnienia istnienia nie roważamy jako nie wprowadzonego przez Tomasza w rozważaniach o osobie w ogóle. W omawianym tekście Tomasz raz mówi o istnieniu (*esse*) w sensie egzystencjalnym, gdy mówi o Osobach Boskich, że przysługuje im jedno istnienie: „(...) personae igitur divinae habent unum esse”. q. 30, a. 4, ad 3.

⁹⁸ Patrz q. 29, a. 4, corp.

poprzedzone przytoczoną przez Tomasza boecjańską definicją osoby, chodzi tutaj Tomaszowi o indywiduum, którym jest byt samodzielny, czyli substancja, o czym już mówiliśmy. Tak rozumiana nazwa odnosi się do każdej w ogóle substancji, a tym samym do pierwszego z bytów samodzielnych, którym jest Bóg.

CZEŚĆ TRZECIA

Zagadnienie natury w definicji osoby, metodologia problemu osoby oraz niektóre elementy teorii osoby ludzkiej

1. Problemy natury i istoty, hipostazy i osoby

1.1. Problem natury w definicji Boecjusza

1.1.1. Analiza tekstu q. 29, a. 1, ad 4.

Na temat znaczenia natury w definicji Boecjusza Tomasz tak pisze w q. 29, a. 1, ad. 4:

„Według Filozofa, w V księdze *Metafizyki*, nazwę „natury” najpierw nadano dla oznaczenia powstawania rzeczy żywych, które nazywa się rodzeniem. A ponieważ tego rodzaju rodzenie jest od zasady wewnętrznej, rozciąga się tę nazwę na oznaczenie wewnętrznej zasady jakiegokolwiek ruchu. I tak definiuje się naturę w II księdze „Fizyki”⁹⁹. A ponieważ tego rodzaju zasada jest formalna albo materialna, powszechnie tak materię jak i formę nazywa się naturą. A ponieważ przez formę dopełnia się istota każdej rzeczy, powszechnie nazywa się naturą istotę każdej rzeczy, którą oznacza jej definicja. I w ten sposób tutaj przyjmuje się „naturę”. Stąd mówi Boecjusz, w tej samej księdze, że „natura jest to różnica gatunkowa, nadająca formę każdej rzeczy”; różnica gatunkowa jest bowiem tym, co dopełnia definicję i bierze się z właściwej formy rzeczy. I dlatego było właściwiej, by w definicji osoby, która jest czymś poszczególnym jakiegoś rodzaju określonego, użyć nazwy „natura” niż „istota”, która pochodzi od „istnienia”, które jest najpowszechniejsze”¹⁰⁰.

⁹⁹ Jak podaje zarzut do odpowiedzi, definicja ta brzmi jak następuje: „(...) naturą jest zasada ruchu i spoczynku w tym, w czym znajduje się sama przez się a nie przypadłościowo (...)” (*natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens*). q. 29, a. 1, ad. 4.

¹⁰⁰ „(...) dicendum quod, secundum philosophum, in V *Metaphys.*, nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II *Physic.* Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei,

Zauważmy, że jest to jedyny tekst w traktacie, gdzie Tomasz wyjaśnia znaczenie słowa „natura”, a właściwie przytacza określenie natury podane przez Boecjusza, które ten wynalazł, poszukując definicji osoby¹⁰¹. Zwróćmy uwagę, że Tomasz wyjaśnia to określenie w erudycji arystotelesowskiej.

Naturą więc nazywa Tomasz za Boecjuszem różnicę gatunkową, która nadaje formę każdej rzeczy (*natura est unumquodque informans specifica differentia*). O różnicy gatunkowej zaś mówi, że dopełnia definicję i pochodzi z właściwej formy rzeczy (*sumitur a propria forma rei*). Wcześniej zaś, że naturą nazywa się powszechnie istotę każdej rzeczy, którą oznacza definicja, ponieważ istota dopełniana jest przez formę. Wynika więc z przytoczonych fragmentów, że ponieważ naturą jest istota rzeczy, którą oznacza jej definicja, a definicja oznacza substancję rzeczy, w jednym ze znaczeń tego słowa „substancja”, mianowicie w znaczeniu *quidditas* rzeczy, wynika więc niedwuznacznie, że naturą jest substancja w znaczeniu *quidditas* rzeczy. I natura i substancja w tym znaczeniu wzięta oznaczają bowiem istotę, którą wyznacza jej definicja. Ponieważ jak czytamy w q. 29, a. 2, ad 3, że „definicja... obejmuje pierwiastki gatunkowe...”, więc tak substancja w swoim pierwszym znaczeniu, podanym przez Arystotelesa¹⁰², jak i naturę, oznaczają istotę w sensie gatunkowym. Mówi zresztą o tym określenie natury podane przez Boecjusza: „naturą jest różnica gatunkowa, nadająca formę każdej rzeczy”. Taką „różnicą gatunkową” w wypadku natury osoby będzie rozumność. Zresztą będzie o tym jeszcze mowa.

Jak Tomasz wyjaśnia Boecjusza określenie natury? Po uprzednich wyjaśnieniach dodaje tylko; „(...) bowiem różnica gatunkowa dopełnia definicję i bierze się z właściwej formy rzeczy”. Przypomnijmy: definicja klasyczna to najbliższy rodzaj i różnica gatunkowa (*genus proximum; differentia specifica*); różnica gatunkowa więc dołączona do najbliższego dla danego gatunku rodzaju, dopełnia definicję danego gatunku. Różnica gatunkowa jest właściwa dla formy danej rzeczy, to znaczy dla formy substancjalnej, nie zaś dla przypadłościowej. Dlatego pochodząc od właściwej formy rzeczy, dopełnia definicję, i wyznacza naturę danego gatunku. Co bowiem stanowi naturę człowieka? rozumność, która obok najbliższego rodzaju wyznacza definicję człowieka. Słowa „nadająca formę każdej rzeczy” należy chyba rozumieć logicznie; bowiem natura rzeczy nie jest wcześniejsza od substancji i nie może jej nadawać formy w sensie metafizycznym. Nadaje formę w tym sensie, że jeśli, dla zdefiniowania danej rzeczy (co robimy przez określenie gatunku, do którego należy), posiadamy już najbliższy rodzaj, który, jak

communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum”. Q. 29, a. 1, ad 4.

¹⁰¹ Zob. również część I, rozdział 1, punkt 1 pracy.

¹⁰² Tomasz bowiem referuje tu Arystotelesa. Zob. q. 29, a. 2, corp.

wiadomo, określa materię danej rzeczy, to różnica gatunkowa, określając formę tej rzeczy, „nadaje” niejako tę formę, której przed określeniem różnicy gatunkowej nie znaliśmy. I Tomasz, w q. 30, a. 4, corp., tak określoną naturę nazywa „naturą powszechną”¹⁰³.

1.1.2. Natura osoby.

W definicji Boecjusza czytamy, że „osobą jest substancja jednostkowa natury rozumnej”¹⁰⁴. A więc naturą osoby jest natura rozumna, czy też rozumność. Mówi nam to, o którą z natur chodzi, ale nie wiemy jeszcze, jak tę naturę rozumieć, to znaczy, jaki jest jej charakter. Czy to jest gatunek, a poszczególne, osoby egzemplarzami tego gatunku? Jeśli gatunek, którego różnicą gatunkową byłaby rozumność, to co stanowi rodzaj dla tego gatunku? Czy „substancja jednostkowa” może być rodzajem? Jeśli tak, to z jakiego rodzaju definicją mamy do czynienia? Czy jest to wprost definicja klasyczna, która określa osobę wyznaczając jej najbliższy rodzaj oraz różnicę gatunkową? Jeśli tak, to czy wyrażenie „natury rozumnej” w całości stanowi tę różnicę? I wobec tego, czy natura rozumna to to samo, co natura osoby? Jaka jest więc natura osoby? Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania.

Zauważmy więc, że w q. 30, a. 4, corp., Tomasz mówi, iż osoba jest pojęciem typu „jakiś człowiek”; nie określa więc gatunku, czyli tak jak np. nazwa „człowiek”, która jest nazwą natury powszechnej właśnie. Tomasz mówił dalej w tym fragmencie, że nazwa „jakiś człowiek” oznacza naturę powszechną z określonym sposobem bytowania, który jest właściwy bytom poszczególnym, tak mianowicie, że subsystuje sam przez się, odrębny od innych. Nazwą jednak „rzeczy poszczególnej określonej” oznacza się rzecz poszczególną odróżniającą, tak jak w nazwie Sokratesa to ciało i te kości. Taka jednak jest różnica, że „jakiś człowiek” oznacza naturę lub indywiduum od strony natury wraz ze sposobem bytowania, który jest właściwy bytom poszczególnym; tej zaś nazwy „osoba” nie nadaje się dla oznaczenia indywiduum od strony natury, lecz dla oznaczenia rzeczy subsystującej w takiej naturze¹⁰⁵.

Mamy więc taką sytuację: z jednej strony są poszczególne byty (*singularia*), z drugiej strony natury powszechne (*naturae communes*), które są gatunkami dla tych bytów; są też jednostki nieokreślone (*individua vaga*). Zobaczmy to na przykładzie człowieka:

poszczególni ludzie - Sokrates, Jan Kowalski, John Brown

natura powszechna - człowiek

indywiduum nieokreślone - jakiś człowiek.

¹⁰³ „non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus „genus” vel „species””. q. 30, a. 4, corp.

¹⁰⁴ „Persona est rationalis naturae individua substantia”, Boetius, Liber de persona..., PL, t. 64, kol.1343, C. Zob. również przypis 4.

¹⁰⁵ Q. 30, a. 4, corp. Tekst łaciński zob. przypis 17.

Są poszczególni ludzie, których naturą powszechną jest gatunek człowiek; jakiś człowiek zaś (którykolwiek), to z danego gatunku indywiduum nieokreślone. „Jakiś człowiek” bowiem nie oznacza ani gatunku człowiek, ani któregoś konkretnego człowieka; oznacza pewną nieokreśloną jednostkę z gatunku człowiek.

Podobnego typu nazwą jest „osoba”. Znaczy to, że osoba to byt jednostkowy nieokreślony (*individuum vagum*); nieokreślony w tym sensie, w jakim nieokreślony jest poszczególny człowiek, oznaczony nazwą „jakiś człowiek”. Co jednak jest naturą czy gatunkiem, z zakresu którego nieokreślone jednostki oznacza nazwa „osoba”?

Zauważmy więc, że „jakiś człowiek” oznacza naturę powszechną z określonym sposobem istnienia, który przysługuje bytom poszczególnym (*cum determinati modo existendi, qui competit singularibus*). Jaki to jest sposób istnienia właściwy bytom poszczególnym, wiemy to już i Tomasz to powtarza tutaj: subsystować samemu przez się (*subsistens per se*) i być odrębnym od innych (*distinctum ab aliis*). Nazwa zaś „osoba” oznacza rzecz subsystującą w takiej naturze (*rem subsistentem in tali natura*). Do czego się odnosi wyrażenie „w takiej naturze”? To jest ta natura, od strony której oznaczałaby jednostkę nazwa „osoba”, gdyby oznaczała tak, jak nazwa „jakiś człowiek”. To jest ta natura, której poszukujemy. Poczekajmy jednak chwilę z odpowiedzią. Zobaczmy jeszcze najpierw, jaka jest właściwie różnica między oznaczeniem jednostki od strony natury wraz ze sposobem istnienia, właściwym dla tych bytów jednostkowych, od oznaczania rzeczy subsystującej w takiej naturze.

Jednostka bowiem, którą oznacza nazwa „jakiś człowiek”, subsystuje sama przez się i jest odrębna od innych jednostek z danego gatunku (to jest gatunku człowieka); wszystko to zawiera się w tej nazwie. Jednostka zaś, którą oznacza nazwa „osoba”, to rzecz subsystująca w takiej naturze. Zresztą i odrębna od innych, i w sobie nierozróżniona, jak Tomasz charakteryzuje jednostkowy byt, czyli substancję poszczególną, która z jednej strony wyznacza rzeczywistość osoby. Treść tych nazw jest więc taka sama. Różnica polega na tym, że jakiś człowiek to jednostka wyznaczona od strony natury; osoba natomiast to przede wszystkim subsystencja, czyli jednostkowy byt, owszem, nieoznaczony konkretnie, ale byt samodzielnie istniejący w sobie, a nie w czymś innym, zarazem byt subsystujący w takiej naturze, która kwalifikuje go do bycia osobą właśnie. Nie każda bowiem subsystencja jest osobą.

Co jest jednak tą naturą, w której subsystuje osoba? W q. 29, a. 3, corp. mamy stwierdzenie, że osoba oznacza „to, co subsystuje w naturze rozumnej”. Tą naturą będzie wtedy natura rozumna. Zauważmy, że dla zdefiniowania osoby jako osoby jest to określenie bardzo trafne. Zarazem jest ono powtórzeniem, trochę precyzyjniejszym może, definicji Boecjusza. W jednym ze swoich znaczeń bowiem substancja oznacza subsystencję; i subsystencją jest zawsze byt jednostkowy z rodzaju substancji. Wyrażenie to określa przy tym wzajemny stosunek, jaki

zachodzi między dwoma determinantami bytu osobowego (*subsistere; rationalis natura*) jako *subsistere in rationali natura*.

Zauważmy dalej, że w związku z tym tak człowiek, anioł, jak i Bóg, jako osoby, są tym, co subsystuje w naturze rozumnej. Każdy z tych bytów posiada więc te dwie konstytutywy osoby, mianowicie, że subsystuje oraz że subsystuje w naturze rozumnej.

Pozostawmy to określenie w tej formie, aby potem zbadać jeszcze powyżej wspomnianą relację subsystencji do natury rozumnej. A teraz, poszukując dalej natury osoby, zapytajmy, czym jest ta natura rozumna, w której subsystuje byt będący osobą. Dla zbadania zagadnienia przypomnijmy, że „*subsistens in rationali natura*” to określenie osoby jako osoby. Czym innym jest badanie znaczenia osoby jako osoby, czym innym zaś - znaczenie osoby ludzkiej czy Boskiej. Są zaś trzy grupy osób: aniołowie, ludzie i Osoby Boskie. Mamy więc do czynienia z trzema naturami: natura ludzka, natura anielska, natura boska.

Tomasz tak pisze na ten temat: „Osoba więc w każdej naturze oznacza to, co jest odrębne w owej naturze: tak jak w naturze ludzkiej oznacza to ciało i te kości i tę duszę, które są zasadami jednostkującymi człowieka, które, mianowicie, chociaż nie należą do znaczenia osoby, należą jednak do znaczenia osoby ludzkiej”¹⁰⁶.

Wyjaśnia się więc trochę problem natury, w której subsystuje osoba (*res subsistens in tali natura*). Mianowicie, ponieważ nie ma takiego bytu jak osoba jako osoba, nie ma więc takiej substancji, która jako substancja subsystowałaby w naturze rozumnej jako naturze rozumnej. Są tylko osoby ludzkie, osoby anielskie i Osoby Boskie. I dlatego należy powiedzieć, że osobą ludzką jest to, co subsystuje w naturze ludzkiej (*subsistens in natura humana*); osobą anielską jest to, co subsystuje w naturze anielskiej (*subsistens in natura angelica*); Osobą Boską jest to, co subsystuje w naturze boskiej (*subsistens in natura divina*).

Z powyższych określeń łacińskich w tekście Tomasza znajdujemy tylko jedno, mianowicie w q. 29, a. 4, corp.. Tomasz określa tam Osobę Boską jako to, co subsystuje w naturze Boskiej¹⁰⁷. W porządku określenia osoby jako osoby używa wyrażeń analogicznych:

1) q. 29, a. 3, corp., gdzie mówi o osobie, że jest tym, co subsystuje w rozumnej naturze¹⁰⁸;

2) q. 30, a. 4, corp., gdzie określa osobę jako rzecz subsystującą w takiej naturze¹⁰⁹.

Wydaje się, że równie dobrze można by, wobec ostatniego z przytoczonych określeń Tomasza, wyrażone powyżej definicje poszczególnych grup osób przedstawić w takiej postaci: „osobą ludzką jest rzecz subsystującą w naturze człowieka” (*res subsistens in natura humana*), i

¹⁰⁶ Q. 29, a. 4, corp. Tekst łaciński zob. przypis 87.

¹⁰⁷ „(...) licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina”. q. 29, a. 4, corp. Określenia tego używa Tomasz jeszcze raz w q. 30, a. 4, corp., w wersji czasownikowej.

¹⁰⁸ „(...) persona significat (...) subsistens in rationali natura”, q. 30, a. 3, corp.

¹⁰⁹ „(...) persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura”. q. 30, a. 4, corp.

analogicznie jeśli chodzi o osobę anielską i Boską. Zauważmy jeszcze, że w tekście Tomasza znajdują się nazwy „osoba anielska”, „osoba ludzka”, w następującym kontekście: „(...) nie zaś w znaczeniu anielskiej osoby czy ludzkiej (...)”¹¹⁰.

Wszystkim osobom zaś wspólne jest to, że subsystują; oczywiście każda grupa osób na swój sposób. Nie wiadomo przy tym, czym różni się subsystencja anioła od subsystencji człowieka; tych bowiem zagadnień Tomasz nie rozważa w omawianym traktacie¹¹¹, można jedynie wnosić, że zupełnie inna jest subsystencja Osoby Boskiej.

Naturom zaś, w których subsystują poszczególne grupy osób, wspólne jest to, że są rozumne. Stąd definicja osoby jako osoby brzmi, że osobą jest to, co subsystuje w naturze rozumnej. A ponieważ subsystencją jest zawsze byt jednostkowy z rodzaju substancji, osobą nazywa Tomasz, za Boecjuszem, substancję jednostkową natury rozumnej, przy powyższej interpretacji użytych w definicji terminów.

1.1.3. Dalsze zagadnienia związane z problemem natury osoby

Można jednak postawić takie pytanie: dlaczego mówimy, że osoba ludzka to rzecz subsystująca w naturze ludzkiej, a nie na przykład, że osoba ludzka to rzecz subsystująca w rozumnej naturze człowieka? Byłoby to wszystko jedno, gdybyśmy „rozumną naturę człowieka” rozumieli jako bliższe określenie „natury ludzkiej” lub też jako określenie natury ludzkiej ze względu na to, co ją wyznacza i konstytuuje. Rzecz jednak nabiera innego znaczenia, gdy („rozumną naturę człowieka” rozumiemy jako część natury ludzkiej, tę najważniejszą oczywiście, ale tylko część jednakże. I w tej sytuacji osobą ludzką byłoby nie to, co subsystuje w naturze ludzkiej, lecz to, co subsystuje w rozumnej części natury ludzkiej; czyli innymi słowy, osobą ludzką byłaby tylko dusza ludzka, nie zaś cały człowiek, jak wydaje się twierdzić św. Tomasz.

Jak Tomasz rozwiązuje to zagadnienie i jakie są w tekście podstawy do takiego jak powyżej określenia osoby ludzkiej jako tego, co subsystuje w naturze ludzkiej?

Tomasz tak twierdzi: „Osoba więc w każdej naturze oznacza to, co jest odrębne w owej naturze”¹¹².

¹¹⁰ „(...) non autem in significatione angelicae personae vel humanae”. q. 29, a. 4, ad. 4.

¹¹¹ To znaczy z faktu, że do znaczenia osoby ludzkiej należą pierwiastki jednostkowe (*principia individualia*), należy wnosić, że podobnie w przypadku osoby anielskiej do znaczenia tej osoby wchodzi pierwiastki jednostkowe anioła. Powoduje to różnicę w strukturze substancji osoby człowieka i osoby anioła, a zatem i różną strukturę subsystencji, ze względu na różną strukturę bytu w jednym i drugim wypadku. Nie można jednak na podstawie tekstu traktatu ustalić, czym różni się subsystencja anioła, czy osoby anielskiej od subsystencji człowieka, czyli osoby ludzkiej.

¹¹² q. 29, a. 4, corp. Tekst łaciński zob. przypis 87.

Co to znaczy „osoba” - próbujemy właśnie ustalić. Co to znaczy „w każdej naturze” (*in quacumque natura*) - to znaczy w każdej naturze, w której znajdujemy byt będący osobą; a osobę znajdujemy w rzeczach natury ludzkiej, w rzeczach natury anielskiej i w rzeczach natury boskiej.

Co to znaczy „rzecz odrębna w owej naturze” (*distinctium in natura illa*)? Jak mówi kontekst cytowanego określenia, oznacza jednostkę (*individuum*) z danej natury. Poza tym z poprzednio przeprowadzonych analiz wynika, że tym, co odrębne w danej naturze, są byty jednostkowe; bytem jednostkowym zaś jest nie tylko istota, lecz to, co w danej naturze do bytu jednostkowego należy. Wciąż jednak pozostaje problem, czym jest byt jednostkowy. Tomasz używa tu takich terminów: *individuum, singulare, particulare, substantia, substantia individua, res naturae, subsistentia, subsistens, res subsistens*. Kwestią wciąż było, czy do indywiduum należą przypadłości, bowiem na temat *singulare, particulare*, dowiadujemy się z tekstu tylko, że tak, jak nazwa „individuum”, określają one to, co jednostkowe w każdym rodzaju. W dalszej części tekstu terminy te określały wprost to, co jednostkowe w rodzaju substancji. W tym użyciu, nazwy te zastępowały po prostu nazwę „substancji”, która z kolei jest szczególną nazwą właśnie dla jednostek z rodzaju substancji, ze względu na wyjątkową pozycję tego, co jednostkowe z rodzaju substancji wśród rzeczy jednostkowych jako takich.

W tym znaczeniu substancji mówi się „substancja pierwsza”, czy „hipostaza”, jak podaje Tomasz w q. 29, a. 1, corp., chociaż chodzi o tę samą substancję, której nie daje przydawki „pierwsza” w q. 29, a. 2, corp. Substancja oznacza też podmiot przypadłości. Wydaje się, że chodzi o ten sam byt, raz wyróżniony nazwą „substancja pierwsza” - ze względu na wyjątkową pozycję jako jednostki (*individuum*), mianowicie, że sama siebie jednostkuje; drugim razem tę samą rzecz nazywamy „substancją” - ze względu na rolę, jaką dana jednostka (*individuum*), a jest to jednostka z rodzaju substancji, pełni wobec rzeczy jednostkowych z innych rodzajów, mianowicie, to, co jednostkuje się samo przez siebie, służy innym za podmiot, dzięki czemu przypadłości (rzeczy jednostkowe z innych rodzajów) mogą być jednostkowe, czyli w ogóle mogą bytować¹¹³. Mówi o tym Tomasz w zdaniu:

„Substancja bowiem jednostkuje się sama przez się, lecz przypadłości jednostkowane są przez podmiot, którym jest substancja”¹¹⁴.

O subsystemacji wiemy tylko tyle z traktatu, że jest to subsystemacja w pewnym ujęciu, mianowicie jako byt istniejący sam przez się, a nie w czymś innym, w odróżnieniu od

¹¹³ Nic bowiem nie bytuje realnie inaczej niż jako jednostkowe. Zagadnienie jednak, czy być bytem jest równoznaczne z byciem jednostką, nie należy do tematu pracy. Poza tym Tomasz nie rozważa tego zagadnienia w traktacie. W kwestii o osobie Tomasz nie stawia podstawowych pytań metafizycznych. Mówi niewątpliwie o bytach realnych, nie bada jednak na czym polega realność.

¹¹⁴ „Substantia enim individuatur per seipsam sed accidentia per subiectum, quod est substantia (...)”. q. 29, a. 1, corp. Por. polską wersję powyższego zdania: „substancja bowiem wyosabnia się przez siebie samą, lecz przypadłości wyosobniają się przez podmiot, którym jest substancja (...)”. *O Trójcy Świętej*, s.19.

przypadłości. Bliżej mamy tylko opisaną boecjańską teorię subsystemy, bez jasnych sformułowań, czy Tomasz ją akceptuje czy też nie.

Terminy zaś „subsistens” i „res subsistens” nie wnoszą nowych treści do zagadnienia subsystemy. Używa ich Tomasz, gdy chce wskazać na sposób istnienia właściwy substancjom poszczególnym.

Odróżnienie substancji jako subsystemy od przypadłości, znowu raczej wskazuje na to, że do tak rozumianej substancji jednostkowej Tomasz nie zalicza przypadłości.

1.2. Czym się różni hipostaza i osoba od istoty? (analiza odpowiedzi na zarzut 3 q. 29, a. 2)

Badaliśmy już zagadnienie odrębności i okazało się, że nie można od tej strony ustalić, co właściwie jest odrębne w bycie: cały byt łącznie z przypadłościami, czy tylko to, co jest subsystemą. Zagadnienie to bowiem, jak ustaliliśmy, dotyczy własności transcendentalnej bytu i na tej płaszczyźnie należy je rozważać, nie zaś na płaszczyźnie kategoryjnej, w której postawiony jest problem.

W dalszej części tekstu już przytaczanego Tomasz pisze tak:

„(...) jak w naturze ludzkiej oznacza to ciało i te kości, i tę duszę, które są zasadami jednostkującymi człowieka, a te mianowicie, choć nie należą do znaczenia osoby, należą jednak do znaczenia osoby ludzkiej”¹¹⁵.

A w q. 29, a. 2, ad. 3, dodaje, że „(...) „hipostaza” i „osoba” dodają do pojęcia istoty pierwiastki indywidualne (...)”¹¹⁶.

Gdy więc weźmiemy pod uwagę nie osobę jako osobę, lecz osobę ludzką, okazuje się, że do znaczenia tej nazwy Tomasz zalicza to ciało, te kości i tę duszę (*has carnes; haec ossa; hanc animam*). Wynikałoby z tego, że Tomasz do znaczenia tego, co jest odrębne w danej naturze, zalicza byt jednostkowy owej natury. Ta dusza, to ciało i te kości to przecież w skrócie cały konkretny byt ludzki. Istnieje tylko jedna inna ewentualność, że Tomasz, wymieniając elementy, chciał wskazać na konkretność i jednostkowość tego, co poprzednio określił jako odrębne w owej naturze (*distinctum in natura iila*). Wątpliwości rozprasza jednak szerszy kontekst wyżej przytoczonego zdania z q. 29, a. 2, ad. 3.

„(...) istotą we właściwym znaczeniu jest to, co oznacza się przez definicję. Definicja zaś obejmuje pierwiastki gatunku, nią zaś pierwiastki indywidualne. Stąd w rzeczach złożonych z materii i formy, istota oznacza nie tylko samą formę, ani samą materię, lecz to, co jest złożone z materii i formy ogólnej, o ile są pierwiastkami gatunku. Lecz to, co jest złożone z „tej materii” i z „tej formy”, ma znaczenie hipostazy i osoby: dusza bowiem i ciało, i kości należą do pojęcia

¹¹⁵ q. 29, a. 4, corp. Tekst łaciński zob. przypis 87.

¹¹⁶ „(...) „hypostasis” et „persona” addunt supra rationem essentiae principia individualia (...)”. q. 29, a. 2, ad. 4.

człowieka, lecz ta dusza i to ciało, i te kości należą do pojęcia „tego człowieka”. I dlatego „hipostaza” i „osoba” dodają do pojęcia istoty pierwiastki indywidualne i nie są również tym samym, co istota w rzeczach złożonych z formy i materii, jak to było powyżej powiedziane, gdy była mowa o pojedynczości Bożej¹¹⁷.

Osoba ludzka więc oznacza nie istotę człowieka, czyli naturę powszechną, lecz tego oto konkretnego człowieka w tym, czym jest. Nie jest to nazwa gatunkowa, lecz nazwa typu „indywiduum nieokreślone”. I tym się różni od nazwy „człowiek”, że ta ujmuje tylko powszechną naturę człowieka, „osoba” zaś ujmuje jednostkowość rzeczy; jednostkowość w znaczeniu subsystemy, jak o tym była mowa. „Jakiś człowiek” zaś, to nieokreślona jednostka, ukazana od strony natury człowieka; „osoba ludzka” zaś, to przede wszystkim człowiek, ten konkretny jako subsystemy; ale w nazwie „jakiś człowiek” również ukryty jest sens subsystemy. Jest to bowiem jednostka o właściwym sobie sposobie istnienia. Ponieważ, jak wiemy, jest to substancja pierwsza, przysługuje jej istnienie samodzielne i niezależne (niezapodmiotowane), czyli każda substancja pierwsza jest również subsystemy. Subsystemy bowiem sama przez się, jak twierdzi Tomasz. Jest substancja pierwsza również bytem odrębnym od innych. I zauważmy wobec tego, że to, co jest jakimś człowiekiem, jest tym samym, co jest osobą ludzką, bowiem pan X jest jakimś człowiekiem i jest zarazem osobą ludzką. Przypisujemy mu tak nazwę „jakiś człowiek”, jak też nazwę „osoby”, czy jej bliższy wariant „osoby ludzkiej”. Różnica w orzekaniu tych nazw jest taka, jak twierdzi Tomasz w q. 30, a. 4, corp., że nazwę „jakiś człowiek” orzekamy o jednostce oznaczonej od strony natury, nazwa zaś „osoba” oznacza rzecz subsystemy w takiej naturze.

Osoba ludzka więc to ten konkretny człowiek, lecz nie w tym, w czym wyznacza go ta nazwa, „człowiek” bowiem to ujęcie gatunkowe, czyli quidditatywne, jednostkowych bytów. I mówiąc „człowiek”, nie ujmujemy jednostkowości bytów ludzkich. Nazwa „człowiek” ujmuje to, co stanowi istotę gatunkową osób ludzkich, ujmuje więc tylko zasady gatunkowe (*principia speciei*). Oznacza istotę w znaczeniu *quidditas* rzeczy, czyli to, co ujmuje definicja, a więc w przypadku człowieka ujmuje formę i materię ogólną, nie uwzględniając w swojej treści tego, co należy do bytu jednostkowego. Ujęcia gatunkowe bowiem z istoty swej pomijają to, co jednostkowe. Człowiek więc to zasadniczo substancja druga. I jako substancja druga, jest orzekana, oczywiście, o substancjach pierwszych, które stanowią konkretne, realnie istniejące byty jednostkowe, czyli poszczególnych ludzi, którzy są właśnie osobami ludzkimi.

¹¹⁷ „(...) dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur”. Q. 29, a. 2, ad 3.

Osoba ludzka więc nie jest tożsama z człowiekiem, w sensie znaczenia terminu. Osoba ludzka bowiem oznacza w naturze człowieka to, co subsytuje, czyli substancję natury ludzkiej, to znaczy tego konkretnie istniejącego człowieka. Do znaczenia bowiem „osoby”, jak twierdzi Tomasz, wchodzi pierwiastki, które jednostkują byty w danej naturze (*pincipia individualia*), których nie obejmuje nazwa „człowiek”.

„Osoba” więc jest nazwą rzeczy. Ujmuje jednostkowość bytów, ponieważ oznacza rzeczywistość nie od strony natury, lecz od strony subsystemy. Dlatego też nie mieści się, jak już powiedzieliśmy, w klasycznym drzewie rodzajów i gatunków¹¹⁸. I chociaż Tomasz twierdzi w q. 29, a. 1, ad. 4, że osobą jest byt jednostkowy (*singulare*) jakiegoś określonego rodzaju (*alicuius generis determinati*), to wydaje się, że jest to rodzaj określony na mocy określoności natury rozumnej w ogóle, nie zaś na mocy przyporządkowania wyższemu rodzajowi, chociaż rodzaj osoby podlega, wydaje się, bezpośrednio rodzajowi substancji; albo inaczej można powiedzieć: jest tego typu rodzajem, co substancja, która pozwala, w łonie bytów, które oznacza, wyróżnić rodzaje i gatunki. Zwróćmy bowiem uwagę, że jest taki sam sposób oznaczania rzeczywistości w przypadku terminu „substancja” i w przypadku terminu „osoba”. Tomasz bowiem tak twierdzi w q. 29, a. 1, ad. 1:

„(...) chociaż tego lub owego poszczególnego nie można zdefiniować, jednak to, co należy do ogólnego pojęcia szczególności, może być zdefiniowane; i tak definiuje substancję pierwszą Filozof. I w ten sposób Boecjusz definiuje osobę”¹¹⁹.

Pewną trudność w rozumieniu przytoczonej odpowiedzi Tomasza na zarzut 3, q. 29, a. 2, stanowią pojęcia zasad gatunkowych (*pincipia speciei*) oraz jednostkowych, czy indywidualnych (*pincipia individualia*)¹²⁰. Zobaczmy: definicja oznacza istotę rzeczy (*essentia*); tę, wyznaczają zasady gatunkowe (*pincipia speciei*), nie zaś zasady jednostkowe (*pincipia individualia*). Zasady gatunkowe to są w przypadku rzeczy złożonych materia i forma. Powstaje byt jednostkowy, złożony z tej materii i tej formy, oraz istota tych rzeczy, która musi ujmować tak formę jak i materię, ale nie jako tę oto, ale ogólnie. I tak, istotę rzeczy wyznaczają forma i materia wzięte ogólnie (*forma et materia communi*); istota taka jest tylko pojęciem powszechnym, czy naturą powszechną dla danej grupy bytów jednostkowych. Tę naturę powszechną pozwalają wyznaczyć pierwiastki gatunkowe danego bytu. Trudno jednak rozstrzygnąć na podstawie tekstu, czy te pierwiastki gatunkowe to na przykład: w przypadku definicji człowieka - „zwierzęcość” oraz „rozumność”, które jako pojęcia rodzajowe i gatunkowe wyznaczają tę definicję; czy też pierwiastkami gatunkowymi jest to, co w danym bycie

¹¹⁸ Zob. s. 113.

¹¹⁹ „(...) licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest: et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam”. q. 29, a. 1, ad. 1.

¹²⁰ Zauważmy, że w q. 29, a. 4, corp. Tomasz mówi: „pincipia individuantia”.

jednostkowym pozwala wyznaczyć rodzaj oraz różnicę gatunkową, które dają w rezultacie definicję gatunku. Wiadomo skądinąd, że rodzaj jest wyznaczony przez materie, różnica gatunkowa zaś pochodzi z formy; twierdzi bowiem Tomasz w q. 29, a. 1, ad. 4, że „różnicę gatunkową bierzemy z właściwej formy rzeczy”. Jednakże czy rodzaj, w przypadku definicji człowieka zwierzęcość, wyznaczany jest przez materię tę oto, czy materię ogólną, którą definicja wprost ujmuje? Jeśli nawet przez materie ogólną, to materia ogólna wyznaczona jest przez uogólnienie tego, co stanowi materię tę oto, która wchodzi w strukturę bytu jednostkowego, należącego do danego gatunku oraz do rodzaju najbliższego dla tegoż. I tak zwierzęcość jest rodzajem dla człowieka i oznacza materię ogólną tegoż. I tak zwierzęcość jest rodzajem dla człowieka i oznacza materie ogólną tegoż, czyli materię człowieka jako takiego, ta zaś wyznaczona jest przez uogólnienie tego, co stanowi materię tego czy tamtego człowieka. Dlatego Tomasz mówi, że „(...) dusza (...) ciało i kości należą do pojęcia człowieka; lecz ta dusza i to ciało, i ta kość należą do pojęcia „tego człowieka” (...)”.

Ciało w ogóle i dusza w ogóle, czyli ciało i dusza, to materia i forma człowieka, ujęta ogólnie; a do definicji człowieka wchodzi przez wyznaczenie, na podstawie ogólnej materii, czyli ciała, rodzaju człowieka, który stanowi zwierzęcość; forma zaś tego bytu służy ostatecznie za podstawę do wyznaczenia różnicy gatunkowej; w tym wypadku będzie to rozumność, która reprezentuje w definicji człowieka formę tegoż. Podobnie ta materia jest ostateczną podstawą wyznaczenia rodzaju. Tomasz twierdzi: „Stąd w rzeczach złożonych z materii i formy, istota oznacza nie samą formę ani samą materię lecz to, co jest złożone z materii i formy ogólnej, jako że są zasadami gatunku”¹²¹.

Jasne jest, że jeśli byty są złożone z formy i materii, to ich istota musi ujmować tak materię, jak i formę, aby wyrażała to, co ma wyrażać. Istota bowiem właściwie jest tym, co oznacza definicja, jak mówi zdanie poprzednie wobec cytowanego. Definicja zaś musi ujmować istotę całej rzeczy, nie zaś tylko jej część. I tak istota oznacza to, co jest złożone z materii i formy ogólnej, co jest jasne w świetle powyższych rozważań i co przywodzi na myśl starą arystotelesowską zasadę, że tego, co jednostkowe, nie można definiować¹²².

Zwróćmy uwagę, że tak, jak byt jest złożony w swej istocie z formy i materii, tak definicja oznacza złożenie (*compositum*) z formy i materii, co Tomasz wyraźnie stwierdza, podkreślając, że istota (*essentia*) oznacza nie samą materię czy samą formę, lecz to, co złożone jest z formy i materii branej ogólnie. Tomasz dodaje tu: „jako że są zasadami gatunku” (*prout sunt principia speciei*). I teraz, czy to, że „są zasadami gatunku” odnosi się do formy i materii ogólnej, czy do tej formy i do tej materii, z których złożony jest ten byt jednostkowy. Zdanie bowiem wydaje się dopuszczać jedno i drugie.

¹²¹ Q. 29, a. 2, ad 3. Tekst łaciński zob. przypis 117.

¹²² „Nullum enim singulare definitur”. Q. 29, a. 1, 1. Zob. również tekst q. 29, a. 1, ad 1, cytowany na s. 161.

Najpierw złożenie nazw „forma i materia” pojawia się według Tomasza w następującym kontekście: „Stąd w rzeczach złożonych z materii i formy (...)”; ponieważ Tomasz nie mówi tutaj „z tej materii i z tej formy”, mówi więc ogólnie o bytach złożonych z materii i formy jako o takich: jest to porządek istoty na poziomie quidditas, czyli gatunkowym; nie mówi więc tutaj Tomasz o bytach jednostkowych, które są złożone z tej materii i z tej formy.

Po raz drugi słowa „forma” i „materia” występują osobno w kontekście: „(...) istota oznacza nie samą materię, ani samą formę (...)”; podkreśla tutaj Tomasz, jak już była mowa, że w definicji bytów złożonych z formy i materii nie można oddzielać jednego od drugiego. Cały czas mówi o formie i materii rozumianej ogólnie, czyli na poziomie *quidditas*.

Dalsza część zdania, w której znowu występują słowa „forma” i „materia”, tym razem w złożeniu, które stanowi pewną całość: „(...) lecz to, co jest złożone z materii i formy ogólnej (...)”. To złożenie formy i materii na poziomie quidditas ma wyrażać jedność istotową formy i materii w bycie jednostkowym; ponieważ mówi tutaj Tomasz cały czas o istocie bytu, jaką jest quidditas rzeczy, są to więc rozważania na temat definicji substancji rzeczy, którą jest *quidditas*.

Ostatni fragment zdania: „(...) jako że są zasadami gatunku”; ponieważ w całym zdaniu mowa jest o formie i materii branej na poziomie istoty, którą jest *quidditas*, należy sądzić, że o tak rozumianej formie i materii myślał Tomasz, twierdząc, że forma i materia są zasadami gatunku.

W dalszej części odpowiedzi na zarzut 3, q. 29, a. 2, Tomasz pisze: „Lecz to, co jest złożone z „tej materii” i z „tej formy”, ma znaczenie hipostazy i osoby: dusza bowiem i ciało i kości należą do pojęcia człowieka, lecz ta dusza, to ciało i ta kość należą do pojęcia „tego człowieka”. I dlatego hipostaza i osoba dodają do pojęcia istoty pierwiastki jednostkowe: nie są też tym samym, co istota w rzeczach złożonych z formy i materii (...)”¹²³.

Stwierdza tutaj Tomasz, że to, co jest złożone z tej materii i tej formy, należy do pojęcia hipostazy i osoby. W uzasadnieniu podaje, że dusza i ciało i kość należą do pojęcia człowieka, lecz ta dusza, to ciało i ta kość należą do pojęcia „tego człowieka”. I wyciąga dwa wnioski z pierwszego zdania:

- 1) że hipostaza i osoba dodają do pojęcia istoty zasady jednostkowe;
- 2) że nie są one (hipostaza i osoba) tym samym, co istota w rzeczach złożonych z formy i materii.

I w tych zdaniach, szczególnie w drugim, Tomasz odróżnia osobę i hipostazę od istoty. Zresztą jest to tematem zarzutu i odpowiedzi zarazem. Na czym polega to rozróżnienie? Tomasz stwierdza, że osobą i hipostazą jest to, co jest złożone z tej materii i z tej formy. Przykładem hipostazy i osoby jest ten człowiek; przykładem istoty jest człowiek. „Ten człowiek” oznacza to ciało, tę duszę i tę kość; „człowiek” zaś - ciało, duszę i kość.

¹²³ q. 29, a. 2, ad. 3. Tekst łaciński zob. przypis 11.

1.3. Podsumowanie rozdziału 1

1.3.1. Co to są zasady jednostkowe (*principia individualia*) i zasady gatunkowe (*principia speciei*)

Hipostaza i osoba różnią się od istoty. Istota jest tym, co ujmuje definicja rzeczy. Definicja rzeczy zaś obejmuje pierwiastki gatunku. Hipostaza i osoba dodaje do pojęcia istoty pierwiastki indywidualne. Istotą jest to, co jest złożone z materii i formy ogólnej. Hipostazą i osobą jest to, co jest złożone z tej materii i z tej formy; dusza bowiem, ciało i kość należą do pojęcia człowieka; ta dusza zaś, to ciało i ta kość należą do pojęcia tego człowieka. Pojęcie tego człowieka jest bardzo zbliżone do pojęcia hipostazy i osoby. Jedno i drugie oznacza byt jednostkowy. Podczas gdy nazwa „człowiek” ujmuje jednostkowe byty ludzkie na poziomie *quidditas*, czyli oznacza istotę człowieka w sensie materii i formy ogólnej, to nazwa „jakiś człowiek” oraz „hipostaza” i „osoba” ujmują już jednostkowość (*singularitas*) konkretnych substancji. Inaczej nazwa „jakiś człowiek”, inaczej zaś „hipostaza” i „osoba”. Nazwa „jakiś człowiek” zawiera w sobie sposób istnienia, właściwy substancjom poszczególnym, ale oznacza jednostkę od strony natury powszechnej, czyli od strony istoty rzeczy w sensie materii i formy ogólnej. W tej nazwie nie zawiera się to, co jest złożone z tej materii i tej formy; należy to już do znaczenia nazwy „ten człowiek” oraz do znaczenia nazwy „osoba” i „hipostaza”. Zwróćmy uwagę, że w q. 30, a. 4, corp., Tomasz pisze:

„Lecz w nazwie „rzeczy poszczególnej określonej” oznaczone jest to, co jest „określone odróżniające”; tak jak w nazwie Sokratesa to ciało i ta kość”¹²⁴.

Do nazwy Sokratesa należy więc oznaczać to ciało i tę kość oraz, dodajmy, tę duszę. Tak samo oznacza nazwa „ten człowiek”, „osoba” i „hipostaza”. Nazwa Sokrates jest imieniem własnym. Sokrates jest tym oto konkretnym człowiekiem. Czym się więc różnią nazwy „Sokrates”, „ten człowiek”, „hipostaza” i „osoba” oraz „jakiś człowiek”? Zwróćmy przy tym uwagę, że „hipostaza” i „osoba” oznaczają tak, jak nazwa „ten człowiek”, który ujmuje jednostkowość bytu ludzkiego; czyli w tych nazwach zawarte są pierwiastki jednostkowe bytu, to więc, co należy do danej jednostki, czego nie ma w nazwie „człowiek”, co zaś w nazwie „jakiś człowiek” jest w sposób tylko nieokreślony, to znaczy ogólny w sensie quidditatywnym.

Sokrates jako taki nie może być zdefiniowany, jest bowiem tą konkretną jednostką; pewną definicją zaś jest definicja osoby. Oznacza tyle, co nazwa „Sokrates”, lecz w sposób nieokreślony.

¹²⁴ q. 30, a. 4, corp. Tekst łaciński zob. przypis 17.

1.3.2. Na temat takich nazw jak: „Sokrates”, „ten człowiek”, „hipostaza” i „osoba”, „jakiś człowiek”, „człowiek”

Sokratesem jest ten konkretny, poszczególny byt (*singulare*), który nie może być zdefiniowany. Jest to nazwa rzeczy poszczególnej określonej (*singulare designatum*). Oznacza rzecz odrębną w sposób określony (*distinguens determinatum*), czyli, wykorzystując wiedzę uprzednią, nie oznacza tego lub owego bytu zawartego w sobie (*indistinctum in se*), odrębnego od innych (*ab aliis distinctum*), lecz ten konkretny, który nazywamy właśnie Sokratesem. Zauważmy, że rzeczywistość sama w sobie nie daje się zamknąć w żadnych pojęciach, ani nazwach.. Nawet imiona własne są przypisywane tej osobie tylko przez umowę, i są tylko znakiem dla nas, że chodzi o tę, a nie inną osobę. Wiadomo przecież, że imiona własne przypisywane są różnym osobom i często dochodzi do pomyłek. Zdarza się, że spotykamy osoby nawet o tym samym imieniu i nazwisku; im węższy krąg znajomości tym trudniej o pomyłkę. Z natury więc języka i rzeczywistości wynika, że nie mamy aparatu pojęciowego, ani terminologicznego, w którym moglibyśmy ująć samą substancję poszczególną; wymyka się ona intelektualnemu wyrazowi. Dlatego Arystoteles stwierdził, że żaden byt poszczególny nie może być definiowany. Definicja jest wyrazem naszego intelektualnego ujęcia rzeczywistości bytów konkretnych. Jest więc wyrazem ujęcia bytu jednostkowego na poziomie *quidditas*, czyli istoty rzeczy, którą wyraża forma i materia ogólna. I w ten sposób ujętego Sokratesa wyraża nazwa „człowiek”. Sokrates to tylko i wyłącznie ten jeden konkretny człowiek. „Człowiek” zaś, to natura powszechna wszystkich ludzi, to istota człowieka, to ujęcie człowieka jako człowieka.

Ale pomiędzy tymi dwoma biegunami nazw Tomasz sytuuje jeszcze nazwy: „ten człowiek”, „hipostaza” i „osoba”, „jakiś człowiek”.

Gdybyśmy bowiem mogli ujmować i wyrażać rzeczywistość tylko na poziomie *quidditas*, byłoby to tylko wyrażeniem naszych ujęć na poziomie pojęć powszechnych. Rozumiemy jednak rzeczywistość bytów jednostkowych. Trudnością jest tylko wyrażenie tej rzeczywistości i spojęciowanie. Oprócz więc definicji klasycznych, wyrażających *quidditas* rzeczy, mamy definicję typu definicji substancji i definicji osoby, podane przez Arystotelesa i Boecjusza: w definicjach tych, jak twierdzi Tomasz, ujmuje się to, co należy do ogólnego pojęcia jednostkowości, czy szczególności. Sama jednostka, czyli byt poszczególny (*singulare*), nie podlega definicji w żaden sposób.

Dzięki tym definicjom nasze wyrażenie filozoficznego rozumienia rzeczywistości nie pozostaje tylko na poziomie *quidditatywnym*. Dzięki temu w naszych ujęciach zbliżamy się do uchwycenia rzeczywistości samej w sobie, czyli tego oto poszczególnego bytu w tym, co go stanowi. I wydaje się, że człowiek, w ekspresji swojego pojmowania rzeczywistości, nie jest w stanie nic więcej osiągnąć. Rzeczywistość sama w sobie jest niewyrażalna. Nie znaczy to jednak, że nie poddaje się naszemu poznawczemu uchwyceniu, czy oglądowi. Świadomość bowiem tego,

że byt sam w sobie jest niewyraźalny, zakłada już uprzednie jego poznanie. Dopiero przy próbie wyrażenia tego poznania natrafimy na trudności nie do przebycia. Pozostają nam zaimki wskazujące: ten, ów, lub nieokreślone jak „jakiś”; ale jest to już poziom pewnego ujęcia, czy wyrażenia poznania samego bytu. Do tych zaimków ucieka się też Tomasz, chcąc wyrazić, co oznacza nazwa „osoba” i „hipostaza”.

Wydaje się więc, że należy osiągnąć takie poznanie rzeczywistości, które będzie się wyrażać takimi terminami jak: hipostaza i osoba, substancja poszczególna czy jednostkowa, do których scharakteryzowania będziemy używać, tak jak Tomasz do opisanía osoby, pojęć transcendentalnych, które wydają się być bliższe rzeczywistości niż pojęcia powszechne. Te ostatnie bowiem funkcjonują na poziomie *quidditas* rzeczy, podczas gdy pojęcia transcendentalne funkcjonują na poziomie definicji osoby i bytu poszczególnego, choć paradoksalnie pojęcia transcendentalne uważa się za bardziej ogólne niż pojęcia powszechne.

Zauważmy więc dalej, że do znaczenia nazwy „rzeczy poszczególnej określonej” należy oznaczanie rzeczy odrębnej w sposób określony; tak jak do znaczenia nazwy Sokratesa należy to ciało i ta kość. Do znaczenia zaś osoby i hipostazy należy oznaczenie tego, co jest złożone z tej materii i z tej formy; tak jak do pojęcia tego człowieka należy oznaczenie tej duszy, tego ciała i tych kości. Wyznaczenie znaczenia nazw: „Sokrates”, „ten człowiek”, „hipostaza” i „osoba” jest podobne, ponieważ nie ma już w porządku wyjaśniania, bliższego rzeczywistości stopnia abstrakcji niż poziom osoby i substancji, które ujmują to, co należy do ogólnego pojęcia szczególności, czy jednostkowości. Nazwa „Sokrates” jest nazwą tego konkretnego bytu poszczególonego; tylko byt poszczeglony bowiem jest odrębny w sposób określony (*determinatum distinguens*).

1.3.3. Na temat znaczenia słowa „communis”

Słowo to występowało w dwu znaczących kontekstach:

- 1) w wyrażeniu „natura communis” (q. 30, a. 4, corp.)
- 2) w wyrażeniu „communem rationem singularitatis” (q. 29, a. 1, ad. 1)

Wersje w tłumaczeniu polskim są następujące:

- 1) „natura wspólna”
- 2) „wspólnego pojęcia szczególności”

Wydaje się, że tłumaczenie „communis” przez „wspólna”, „wspólne” nie jest precyzyjne. W wypadku nazwy „natura communis”, chodzi np. o naturę człowieka, którą wyraża definicja, czyli o istotę człowieka, którą właściwie jest forma i materia ogólna, czyli człowiek ujęty gatunkowo, a więc na poziomie *quidditas*. Taka natura człowieka jest, owszem, wspólna wszystkim ludziom, ale wspólna na zasadzie powszechności, to znaczy, w każdym człowieku

znajduje się to, co jest podstawą wyznaczenia formy i materii ogólnej, czyli ta materia - ta forma, które należą do tego, co jednostkowe, nie zaś do tego, co ogólne, czyli gatunkowe.

Natury powszechne to również: zwierzę, koń, wół, stokrotka, anioł. Czy do tego rodzaju natur można zaliczyć to, co należy do ogólnego pojęcia szczególności? We współczesnej literaturze filozoficznej odróżnia się skalę powszechności pojęć przez, wyróżnienie powszechników (*universalia*) oraz pojęć transcendentalnych (*transcendentalia*). Na poziomie powszechności uniwersaliów będą się sytuować natury powszechne (*naturae communes*), szczególność zaś (*singularitas*) sytuuje się już na poziomie transcendentalnym. Przysługuje bowiem wszystkim bytom, o czym świadczy również fakt, że jednostki, które są osobami, opisuje Tomasz przez pojęcia transcendentalne takie jak odrębność, czy jedność (niewyodrębnione w sobie), które charakteryzują jednostkę jako jednostkę, czy też substancję jako subsystemy. Termin „singulare” zresztą, jak ustaliliśmy, podobny jest do terminu „individuum”, czy „particulare”, zwłaszcza w przypadku definicji osoby, w której użyty jest dla oznaczania sposobu subsystemowania, właściwemu substancjom poszczególnym. I wobec tego, tak jak ustalono wcześniej, termin ten ma wartość transcendentale.

2. Teoria osoby u św. Tomasza, zawarta w traktacie „O Trójcy Świętej”, w świetle dokonanych metodologicznych ustaleń

2.1. Teoria osoby a teoria bytu

Zwróćmy uwagę na to, jak Tomasz opisuje rzeczywistość osoby. Pominiemy przy tym, w dalszej części pracy, opis osoby jako osoby i zbadamy, czym jest dla Tomasza osoba ludzka.

Pytanie, czym coś jest, z natury swojej filozoficzne, dotyczy tego, co w danym bycie (dla Tomasza i Arystotelesa) stanowi o tym, czym jest. Gdy pytamy, czym jest osoba, pytamy o to, co powoduje, że dany byt jest właśnie osobą, a nie czymś innym.

Być osobą to znaczy, zgodnie z definicją Boecjusza, być substancją jednostkową natury rozumnej. Aby więc dany byt mógł być nazwany osobą, musi posiadać dwie cechy konstytuujące, a mianowicie: musi być substancją pierwszą, której naturą jest natura rozumna; innymi słowy musi to być byt jednostkowy natury rozumnej (*singulare rationalis naturae*); albo to, co subsystemuje w naturze rozumnej (*subsistens in rationali natura*). Dodajmy, że „individuum” przy podanych przez Tomasza wyjaśnieniach znaczy to samo, co „singulare”, „substantia prima”, czy nawet „subsistens”; wszystko w odpowiedniej relacji do rozumnej natury.

Trzeba zauważyć, że chodzi tu cały czas o osobę jako osobę, czyli jak Tomasz mówi, o osobę w ogóle (*persona in communi*). Dlatego też wyrażenie „natura rozumna” należy rozumieć

w podanej wyżej interpretacji¹²⁵, to znaczy jako ogólne ujęcie natur, cechujących poszczególne grupy osób. Pierwsza część definicji Boecjusza i innych, zainicjowanych przez Tomasza, odnosi zawsze do rzeczywistości bytów jednostkowych, czy poszczególnych. Dlatego też rozumienie osoby zależy zawsze od koncepcji bytu, przyjmowanej przez danego autora. Zauważmy zresztą, że rozumienie każdego rodzaju bytu, czy to jest roślina, zwierze, człowiek, anioł, Bóg, czy słońce, zależy zawsze od przyjmowanej teorii bytu; bowiem pytanie, czym jest byt, czy co jest bytem, jest wcześniejsze od pytań: czym jest człowiek? czym jest roślina? etc. Pytania te bowiem dotyczą tego, co stanowi o tym, że dany byt jest tym, czym jest w sensie istoty tego bytu i to nawet w sensie gatunkowym¹²⁶, nie zaś w porządku realnej istoty tego oto istniejącego bytu. Taka bowiem jest natura tych pytań i rozważań z nich wynikających. Gdy rozważania te poprzedzimy analizą metafizyczną istoty tego oto bytu realnie istniejącego, odpowiedź na pytanie, czym jest np. człowiek, staje się pełniejsza. Jednakże do pytania, czym jest człowiek, roślina, etc., nie należy analiza zagadnienia, czym jest byt. Dlatego też, jak sądzę, nie znajdujemy w omawianym traktacie typowych metafizycznych analiz, dotyczących struktury bytu realnego. I ponieważ głównym celem wyjaśnień Tomasza jest zagadnienie, czym jest osoba, Akwinata, w porządku wyjaśnień metafizycznych, poprzestaje na krótkich definicjach substancji, subsystemy, czy innych terminów, podając tylko terminy „singulare”, czy „particulare”, których znaczeń trzeba się domyślać z traktatu. Dlatego też nie znajdujemy w tekście (co jest najważniejsze z metafizycznego punktu widzenia), czym jest subsystem dla Tomasza lub jak rozumie on substancję (wyjaśnienia bowiem, które podaje na ten temat, są przytoczoną tylko erudycją arystotelesowską lub boecjańską). Nie znajdziemy tych teorii w omawianym traktacie, ponieważ nie tutaj Tomasz formułuje swoją koncepcję bytu, jako że nie jest to celem traktatu. Koncepcji bytu, formułowanej *explicite*, należy szukać w filozoficznych tekstach¹²⁷.

W zamian za to Tomasz bardzo skrupulatnie opisuje to, co potrzebne do zrozumienia rzeczywistości osoby jako takiej. I zobaczymy jeszcze, czy z tych opisów osoby nie da się wywnioskować koncepcji bytu, jaka się Tomasz posługuje przynajmniej w tych fragmentach tekstu.

Aby ten cel osiągnąć, należy odnaleźć te fragmenty traktatu, w których Tomasz opisuje byt poszczególny, czy jednostkowy. Wiemy już, że w partiach tekstu, dotyczących osoby jako osoby, sformułowania są ogólne, zgodnie z charakterem rozważań, a w partiach metafizycznych, Tomasz odwołuje się do erudycji lub do poprzednich przemyśleń. Dalej idąc wiemy, że osobami są człowiek, anioł i Bóg. Bytami poszczególnymi, które Tomasz mógłby opisywać w traktacie o osobie, są poszczególni ludzie, poszczególni aniołowie, czy Osoby Boskie. Aniołami Tomasz

¹²⁵ Zob. paragraf pt. „Natura osoby” oraz „Dalsze zagadnienia związane z problemem natury osoby”.

¹²⁶ Por. q. 29, a. 4, ad. 2.

¹²⁷ Np. w takich tekstach jak „O substancjach oddzielonych” (*De substantiis separatis*), czy „O bycie i istocie” (*De ente et essentia*).

zajmuje się najmniej, jako że traktat dotyczy Osób Boskich. Wyjaśnienia złożone są więc w tej perspektywie. Osoby Boskie są tematem teologii, nie zajmujemy się więc tym zagadnieniem w pracy. Natomiast pisze Tomasz trochę o osobie ludzkiej. Zobaczmy wobec tego, co stanowi o tym, że dany byt jest osobą ludzką:

„Osoba więc w każdej naturze oznacza to, co jest w owej naturze odrębne; tak jak w naturze ludzkiej oznacza to ciało, te kości i tę duszę, które są zasadami jednostkowymi człowieka (...)¹²⁸.

I teraz wydaje się, że nie można by zbadać, co to znaczy byt odrębny w danej naturze, (jeśli Tomasz niewykłada swojej metafizyki bytu) gdyby nie podał przykładu. Wiemy, że chodzi tu o byty osobowe, które dzielimy na trzy grupy, zgodnie z trzema naturami (rozumnymi), w których znajdujemy osoby: są to ludzie, czyli subsystujące w rozumnej naturze właściwej człowiekowi; aniołowie, czyli subsystujące w rozumnej naturze właściwej aniołom oraz Osoby Boskie, jako subsystujące w naturze boiskiej (również rozumnej). W każdej z tych natur osobą jest to, co jest odrębne w danej naturze. I tu następuje przykład Tomasza: tak jak w naturze ludzkiej odrębne jest to, co jest złożone z tej duszy, z tego ciała i z tych kości, które to elementy strukturane bytu ludzkiego, są jego elementami jednostkowymi. Wydaje się, że Tomasz chce przez to podkreślić, że chodzi mu o tego konkretnie istniejącego człowieka i to nie tylko w warstwie duchowej, czy rozumnej, ale całego, jakim jest, istniejącego (niezależnie od tego, jak będziemy rozumieli fakt istnienia), z całym wyposażeniem istotowym oraz przypadłościowym w sensie strukturalnym. O osobie ludzkiej Tomasz pisze jeszcze w q. 29, a. 2, ad. 3¹²⁹, ale do naszych tutaj rozważań tekst ten nie wnosi nic nowego.

Z powyższego wynika, że tak samo, jak osobą ludzką jest cały człowiek, tak osobą anielską jest cały konkretny anioł; Osobą Boską jest również cała realcja subsystująca w naturze Boskiej. Czy to właśnie miał Tomasz na myśli mówiąc, że osobą jest im, co subsystuje w naturze rozumnej? Wydaje się bowiem, że o tym mówi twierdząc, że osobą jest substancja jednostkowa natury rozumnej, dodając zarazem, że jednostką jest to, co jest w sobie nierozróżnione, od innych zaś odrębne, konkludując, że osoba oznacza to, co jest odrębne w każdej naturze.

Zwróćmy jednak uwagę, że wyrażenie: to, co subsystuje w rozumnej naturze, substancja jednostkowa rozumnej natury i określenie indywiduum jako tego, co w sobie jest nierozróżnione, od innych zaś odrębne, są określeniami z poziomu badań osoby jako osoby, a nawet w sytuacji określenia indywiduum z poziomu opisu bytu za pomocą pojęć o wartości transcendentale. Wyrażenia te są więc pewnym uogólnieniem wobec faktu stwierdzonego w q. 29, a. 4, corp, w omawianym zdaniu, czyli wobec znaczenia osoby ludzkiej, która oznacza to, co osoba w ogóle, plus to, co należy do człowieka jako tego oto konkretnego bytu.

¹²⁸ Q. 29, a. 4, corp. Tekst łaciński zob. przypis 87.

¹²⁹ Zob. tekst cytowany na s. 159-160.

2.2. Opis człowieka a opis osoby ludzkiej

Wynika z tego jeszcze jeden wniosek, taki mianowicie, że osoba ludzka jest tym samym, co człowiek. Trzeba by więc zastanowić się, czym różni się opis osoby ludzkiej od opisu człowieka. Z przeprowadzonych już rozważań nad tekstem Tomasza wiemy, że tak, jak „jakiś człowiek” określa indywiduum z właściwym mu sposobem istnienia¹³⁰, ale od strony natury, która jest tym, co określa definicja, czyli istotę rzeczy w znaczeniu *quidditas*, tak nazwa „człowiek” określa indywidualny byt jednostkowy, którym jest poszczególny człowiek, ten czy ów, tylko na poziomie *quidditas* rzeczy, czyli powszechnej natury człowieka. Tak jak opis człowieka jako człowieka zatrzymuje się na poziomie określenia istoty człowieka, którą właściwie jest to, co oznacza definicja człowieka, czyli w opisie tym ujmowane są tylko pierwiastki gatunkowe bytu ludzkiego, tak opis osoby ludzkiej nie poprzestaje na tym, a nawet niejako pomija pierwiastki gatunkowe osoby ludzkiej (czyli człowieka), dlatego że tak, jak osoba w ogóle, oznacza to, co subsystuje w danej naturze, tak też osoba ludzka oznacza konkretnie istniejący byt jednostkowy w danej naturze, czyli w naturze człowieka.

2.2.1. Teoria subsystemy a teoria osoby na przykładzie definicji osoby ludzkiej

Pojawia się tutaj następujący problem, mianowicie, czy można osobę ludzką określić jako to, co subsystuje w naturze ludzkiej, skoro „to, co subsystuje w rozumnej naturze” jest określeniem osoby jako osoby. Czym innym jest przecież badanie znaczenia osoby jako osoby, a czym innym znaczenia osoby ludzkiej. I tak, jeśli wyrażenie „natura rozumna” w określeniu ogólnym osoby, oznacza tak naturę boską, naturę anielską jak i naturę człowieka, to w określeniu osoby ludzkiej, nazwa ta jest zawężona do znaczenia tylko natury ludzkiej, zgodnie z metodologią badań zagadnienia osoby, wyznaczoną przez Tomasza w q. 29, a. 4, corp., tudzież w ad. 4, też kwestia i artykuł; tak jak wcześniej była o tym mowa¹³¹.

Jeśli tak, to również wyrażenie „to, co subsystuje” (*subsistens, res subsistens*) z określenia ogólnego osoby, w którym oznacza zarówno to, co subsystuje w naturze boskiej, jak i to, co subsystuje w naturze anielskiej, oraz to, co subsystuje w naturze ludzkiej, powinno być zawężone, czy też sprecyzowane do tego, co jest subsystemą w przypadku bytu ludzkiego; inaczej bowiem jest subsystemą Osoba Boska, inaczej anielska i inaczej ludzka. Wspólne im jest to, co Tomasz zawarł w ogólnym określeniu subsystemy jako subsystemy, to znaczy, że jest bytem istniejącym samodzielnie, a nie w czymś innym. Aby wiedzieć jednak, czym jest

¹³⁰ Chodzi tutaj o sposób istnienia właściwy substancji jako subsystemy, co wciąż pozostaje dla nas nieczytelne ze względu na brak Tomaszowej teorii subsystemy w tekście.

¹³¹ Por. paragrafy dotyczące natury osoby odnośnie do zagadnienia natury oraz odnośnie do metodologii badań problemu osoby.

subsystencja poszczególnych grup osób, należy zbadać znaczenie Osoby Boskiej, ludzkiej, czy anielskiej.

I tu sytuuje się problem, o którym mowa. Jeśli bowiem Tomasz opisuje osobę ludzką jako to, co złożone z tej materii i z tej formy, czy też, tak jak w innym miejscu mówi, że do znaczenia osoby ludzkiej wchodzi ta dusza, to ciało i te kości, to powstaje pytanie, czy w ten sposób Tomasz opisuje subsystencję osoby ludzkiej, czy po prostu osobę ludzką. Z kontekstu¹³² twierdzenia można sądzić, że chodzi o opis osoby ludzkiej jako takiej, czyli jako tej oto konkretnej jednostki, którą jest osoba ludzka. Ponadto, gdyby w ten sposób Tomasz opisywał to, co subsystuje w naturze ludzkiej, subsystencja osoby ludzkiej byłaby tożsama z osobą ludzką i wtedy termin ten nie mógłby się z równym powodzeniem odnosić do osoby anielskiej, czy Osoby Boskiej.

Mamy więc taką sytuację: bezsprzecznie osobą ludzką jest cały konkretnie istniejący byt, który w innej terminologii nazywamy człowiekiem (ta dusza, to ciało i te kości). I teraz są dwie możliwości: albo 1) termin subsystencja, oznaczając to, co samodzielne w istnieniu, oznacza w ten sposób cały konkretny byt, który ze względu na swoją substancjalność istnieje sam w sobie, a nie w czymś innym; albo 2) termin „subsistens”, występujący w ogólnym określeniu osoby jako osoby, jest pewnym uogólnieniem tego, co ze względu na swoją bytowość, czy substancjalność jest Osobą Boską, osobą ludzką, czy osobą anielską. Skoro bowiem osobą ludzką jest cały byt człowieka, można twierdzić, że analogicznie jest z osobą anielską i oczywiście z Osobą Boską, z zastrzeżeniem co do wyjątkowości Osób Boskich.

Tym, co wspólne poszczególnym grupom osób od strony bytowości, czy substancjalności, jest to, że wszystkie osoby są subsystencjami, czyli istnieją samodzielnie, a nie w czymś innym. I tę myśl wydaje się wyraził Tomasz, ogólnie określając osobę jako to, co subsystuje w rozumnej naturze.

Pozostawił, w ten sposób otwartą sprawę, czym jest subsystencja danej osoby, np. osoby ludzkiej, czy Osoby Boskiej, jako że problem ten należy do badań poszczególnych, grup osób, albo nawet w sytuacji osoby ludzkiej do metafizyki człowieka jako istniejącego. W określeniu bowiem osoby jako tego, co jest odrębne w danej naturze, a w naturze ludzkiej jako tego oto ciała, tej duszy i tych kości, Tomasz wskazał tylko przykładowo, że odrębny jest cały byt jednostkowy, nie identyfikując już struktury wewnętrznej tego bytu.

Pierwsza więc z dwu podanych ewentualności odpada, jako co najmniej niemożliwa do ustalenia na podstawie badanego tekstu. Z podanego bowiem przez Tomasza określenia osoby ludzkiej wynika, że osobą jest cały człowiek. Czy jednak w sytuacji osoby ludzkiej oznacza to zarazem subsystencję? Trudno to ustalić na podstawie tekstu. Wprawdzie wydaje się to mało prawdopodobne, ale w tekście brak podstaw do uzasadnienia tej tezy.

¹³² Por. zdanie poprzednie wobec przytoczonego w q. 29, a. 4, corp.

Jakby jednak nie było, w sytuacji osoby ludzkiej to

1) czy subsystemacja tożsama jest z całym bytem, który jest osobą, czy też

2) jest czymś tylko w tym bycie,

nie zmienia powyższej interpretacji, że w określeniu osoby jako osoby termin „subsistens” jest już pewnym uogólnieniem tego, co stanowi subsystemację w sytuacji człowieka, anioła i Boga. W przypadku osoby ludzkiej, żeby podać bliższe jej określenie, należy dokładnie zbadać, co stanowi subsystemację osoby ludzkiej, czyli bytu poszczególnego, którym jest człowiek. Wydaje się bowiem oczywiste, że tak osobą ludzką jak i człowiekiem jest dany poszczególny byt, ale nazwa ta („byt poszczególny”) określa każdą substancję, nie jest więc wiązaniem na czynniki konstytuujące człowieka, ani też osobę ludzką. Osobę ludzką zaś konstituuje to, co subsystuje w naturze rozumnej, a ściślej mówiąc, w naturze ludzkiej; człowieka zaś, taka forma i taka materia, które dany poszczególny byt czynią właśnie człowiekiem, a nie czymś innym.

2.2.2. Czym się różni opis osoby ludzkiej od opisu człowieka

Opisując osobę ludzką Tomasz mówi, że do znaczenia tego pojęcia wchodzi to ciało, te kości i ta dusza. W innym miejscu zaś twierdzi, że dusza i ciało należą do znaczenia człowieka; ta dusza i to ciało natomiast, należą do znaczenia tego człowieka.

Podobnie więc opisuje osobę ludzką i tego człowieka. To jednak, co należy do znaczenia tego człowieka, nie należy do znaczenia człowieka w ogóle. Tomasz reasumuje, że hipostaza i osoba dodaje do pojęcia istoty pierwiastki indywidualne. Człowiek więc jest opisem jednostkowych bytów w tym, co stanowi ich istotę w znaczeniu formy i materii ogólnej¹³³; hipostaza zaś i osoba ujmują jednostkowość czy szczególność bytów, które oznaczają, czyli do pierwiastków gatunkowych, jak mówi Tomasz, dodają pierwiastki indywidualne.

I, oczywiście, tak jak już była mowa, skoro cały konkretny człowiek jest osobą, niczym się nie różni ten człowiek od osoby ludzkiej; to znaczy ten człowiek konkretny jest osobą ludzką. W porządku opisu zaś, co innego ujmuje nazwa „człowiek”, jak również nazwa „ten człowiek”, co innego zaś nazwa „osoba” i „hipostaza”; to znaczy inne czynniki ujmuje opis bytu poszczególnego jako człowieka, inne zaś opis bytu poszczególnego jako osoby ludzkiej. Różni się bowiem opis osoby, czy pewnej osoby, jaką jest Osoba Boska, anielska, czy osoba ludzka, od opisu bytu poszczególnego jako bytu, czy pewnych jego grup kategoryalnych, jakimi są człowiek, anioł, Bóg, czy zwierzę, roślina czy inne nieożywione byty.

¹³³ Zauważmy, iż nie znaczy to, że Tomasz rozumie człowieka jako złożenie z formy i materii ogólnej. Mówiąc, że istotą człowieka, czy szerzej bytów złożonych z formy i materii, jest forma i materia ogólna, a do pojęcia tego człowieka należy oznaczać tę formę i tę materię, Tomasz ilustruje tylko różnicę między istotą, w znaczeniu quidditas, a hipostazą i osobą. Przykład ten jest wzięty z metafizyki esencjalnej i podany w erudycji arystotelesowskiej.

2.3. Krótko o duszy ludzkiej jako osobie

Zauważmy jeszcze, że w q. 29, a. 1, ad. 5 Tomasz stwierdza, że osobą ludzką jest to, co w sytuacji człowieka jest zupełne co do gatunku; że osobą nie może być żadna z części człowieka (czy szczególnie dusza ludzka, o którą tu chodzi), która jest tylko częścią gatunku ludzkiego (*pars humanae speciei*). Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że osobą ludzką jest to, co stanowi o gatunku człowieka w sensie formy i materii ogólnej, czemu się Tomasz przeciwstawia w q. 29, a. 2, ad. 3. Kwestią jest, czy oddzielona dusza ludzka może być osobą¹³⁴. Odpowiedź Tomasza: nie może być, ponieważ jest tylko częścią gatunku ludzkiego; a zatem nie może być nazwana substancją jednostkową, którą jest substancja pierwsza i hipostaza, jako że zachowuje naturę tego, co ma być połączone (*natura quidditatis*), chociaż jest oddzielona¹³⁵.

Należy to rozumieć, jako obronę przez Tomasza poglądu, że osobą jest cały konkretny byt. Pewnym problemem jest w tym tekście to, o jaką całość chodzi. Wydaje się, że o tę, którą stanowi substancja pierwsza i hipostaza, którą nazywamy substancją jednostkową; tę zaś Tomasz określa w q. 29, a. 4, corp., jako to, co jest nierozróżnione w sobie, od innych zaś odrębne; to zaś stanowi cały byt złożony z tej duszy, z tego ciała i z tych kości. Poszukiwaną całość stanowi więc dusza ludzka i cały zespół ciała, jako również warunkujący i stanowiący tego człowieka.

2.4. Jeszcze o pewnych filozoficznych uwarunkowaniach problemu osoby

Mówiliśmy już o tym, co stanowi osobę jako osobę, że mianowicie osobą jest każdy byt, który subsystemuje i jest rozumny. Była też mowa o trudnościach, związanych z rozumieniem subsystemencji, jak i o tym, jak należy rozumieć naturę. Na temat struktury tego, co rozumne, znajdujemy w tekście tylko jedną wzmiankę odnośnie do rozumności w Bogu (q. 29, a. 3 ad. 4), jako że tak jak powiedzieliśmy, zagadnienie to należy do metafizyki człowieka, czy bytu boskiego. Powiedziane też było o różnicy w badaniach osoby w ogóle, i Osób Boskich czy ludzkich. O osobach anielskich znajdujemy w tekście tylko krótkie wzmianki, jak na przykład w q. 29, a. 4, ad. 4, czy w q. 29, a. 1, 4.

W związku z określeniem z q. 29, a. 4, corp. wiemy, że osobą jest cały odrębny byt z danej natury; cały anioł jest więc osobą. O tym, że jest osobą, dowiadujemy się wtedy, gdy porównujemy strukturę bytu anielskiego, która bada metafizyka bytu, z definicją osoby podaną przez Boecjusza i zinterpretowaną przez Tomasza (jak to jest w wypadku omawianego tekstu), taka bowiem jest zależność między teorią bytu a teorią osoby, że tak, jak rozumie się byt, tak też rozumie się człowieka; jak rozumie się człowieka, tak rozumie się osobę ludzką. Dalej w

¹³⁴ Zob. q. 29, a. 1, ad 5.

¹³⁵ Por. q. 29, a. 1, ad 5.

porządku struktury bytu takie są zależności, że od koncepcji bytu zależy teoria Boga; i od koncepcji bytu, i od teorii człowieka zależy teoria bytu czysto duchowego, jakim jest anioł.

W łonie filozofii chrześcijańskich też występują różne koncepcje bytu, a tym samym różne koncepcje osoby¹³⁶. Nawet przy powszechnie w średniowieczu przyjmowanej, choć dyskutowanej, definicji osoby podanej przez Boecjusza. Różnie bowiem można rozumieć substancje, różnie naturę i różnie też rozumność. Dlatego też ostatecznych rozstrzygnięć na temat struktury bytu, jakim jest osoba ludzka, czy anielska, należy szukać w metafizycznych tekstach (Osoba Boska należy do traktatu o Trójcy Świętej, ale metafizyczne podstawy zagadnienia należą do problemu osoby jako takiej).

Powiedziane też było o metodologicznych trudnościach, związanych z badaniami nad osobą, jak również nad osobą ludzką.

Z powyższych rozważań wyłania się taki wniosek: Jeśli chcemy dokładnie ustalić, czym jest osoba ludzka, należy przeprowadzić badania na temat metafizyki człowieka; i występują tu zależności, o których była mowa, o których tylko nadmieniam, jako że nie należy to do tematu pracy. Zależności te jednak występują również w łonie metafizyki św. Tomasza z Akwinu. Dlatego też to, jak on ostatecznie rozumie osobę ludzką, należy zbadać w tekstach, dotyczących filozofii człowieka; i analogicznie, jak chodzi o osobę anielską: struktury tej osoby w sensie bytowym należy poszukiwać w tekstach na temat bytu czysto duchowego. Czym innym bowiem jest badanie zagadnienia osoby jako osoby i czym innym badanie osoby ludzkiej jako osoby ludzkiej nawet; czym innym też jest badanie struktury bytowej danej osoby, czego nie można zrobić bez uciekania się do innego rodzaju badań metafizycznych.

Jeśli bowiem się przyjmie, że bytem jest to, co istnieje, automatycznie w metafizyce człowieka należy uwzględnić istnienie jako czynnik strukturalny i konstytuujący byt łącznie z jego istotą. Tym samym osobą ludzką jest nie tyle ta forma i ta materia, ile przede wszystkim to istnienie połączone z tą istotą, którą jest ta forma i ta materia. Kiedy się bowiem zmienia struktura bytu, zmienia się struktura człowieka i zmienia się tym samym struktura osoby ludzkiej.

Tak samo, jeśli bytem jest to, co istnieje, anioł jest również tym, co istnieje. I w opisie osoby anielskiej należy uwzględnić to, że istnienie jest elementem strukturalnym jej bytu i konstytuuje ją wspólnie z istotą.

W przypadku Boga istnienie jest czystym aktem i jest tożsame z Jego istotą.

¹³⁶ Na temat różnych definicji i w ogóle opisów osoby w historii filozofii zob. np. I. Dec, Próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej, *Communio*, 3(1983) nr 2, s.103-122, gdzie omawia koncepcję osoby w patrystyce, w średniowieczu (św. Tomasz); próby egzystencjalizmu chrześcijańskiego, współczesnych personalistów, Teilharda de Chardin i współczesnych tomistów (Maritain, Krąpiec, Wojtyła).

Uwagi końcowe

W uwagach kończących pracę trzeba odnotować, że w tekście są jakby dwie warstwy.

Pierwsza, w której Tomasz podaje niezbędny do zagadnienia osoby aparat pojęciowy; są to głównie: q. 29, a. 1, corp., q. 29, a. 2, corp., oraz niektóre zarzuty i odpowiedzi, które wyjaśniają jedynie pewne trudności terminologiczne, interpretatorskie, czy erudycyjne. Nie zawsze treść zarzutów czy odpowiedzi wnosi coś nowego do prowadzonych przez autora tekstu analiz; niemniej czasem, jak to było na przykład z odpowiedzią na zarzut 3 q. 29, a. 2, czy z odpowiedzią na zarzut 4 q. 29, a. 3, (omówiona nie w całości jako dotycząca Osoby Boskiej), ich treść jest bardzo istotna.

Drugą partię czy warstwę omawianego tekstu stanowią wyraźnie Tomaszowe analizy, czy myśli tylko, na temat osoby; są to treści trzonu artykułu q. 29, a. 3, i q. 29, a. 4, corp., z czego ostatni nie był omówiony w całości jako traktujący przede wszystkim o Osobie Boskiej. Do tych ważnych Tomaszowych analiz zalicza się również trzon artykułu q. 30, a. 4, z którego analizie została poddana tylko część mówiąca o osobach ludzkich, czy o osobie w ogóle.

Pierwsza warstwa tekstu jest zawsze bardziej erudycyjna niż druga. Jest to przeważnie erudycja arystotelesowska lub boecjańska, jeśli chodzi o najważniejsze teksty dotyczące rozumienia substancji, istoty, jednostki (*singulare, individuum, particulare*) - Arystoteles; formy, materii, subsystemy i oczywiście w kwestii samej definicji osoby – Boecjusz. Poza tym dyskutuje Tomasz z interpretacjami św. Augustyna na temat rozumienia osoby. Często powołuje się na autorytet św. Atanazego. Raz wyjaśnia opinię Pseudo-Dionizego na temat orzekania nazwy „osoba” o Bogu i raz opinię św. Hieronima na temat hipostazy. Raz cytuje definicję Osoby Boskiej Ryszarda ze św. Wiktora, raz powołuje się na list św. Pawła w swojej dyskusji z Pseudo-Dionizym. Najczęściej cytuje teksty Arystotelesa: „Metafizyka”, „Kategorie”; Boecjusza: „Księga o osobie i dwóch naturach”, „O Trójcy Świętej”; Augustyna „O Trójcy świętej”; „Symbol” Atanazego.

Trzeba stwierdzić, że zasadniczo teksty ściśle Tomaszowych analiz wyznaczają strukturę prezentowanej pracy. Są to właśnie teksty, które tworzą tę drugą warstwę traktatu „O Trójcy świętej”, czy omawianych kwestii o osobie. Są to, jak widać z pracy i z tekstu, przede wszystkim, q. 29, a. 2, ad. 3; a. 4, corp., w swej partii nieerudycyjnej, lecz analizującej zagadnienie osoby, z wyłączeniem fragmentu o strukturze Osób Boskich. Poza tym, oczywiście q. 30, a. 40, corp., również tylko w tej partii, w której Tomasz przedstawia swoje rozumienie ogólności czy powszechności nazwy „osoba” oraz jej sposób oznaczania swoich desygnatów, z pominięciem erudycyjnej części trzonu artykułu, w której Tomasz przedstawia różne interpretacje powyższego zagadnienia.

To są główne teksty drugiej warstwy traktatu, i zarazem prezentowanego powyżej jego omówienia. Do tego dochodzą i odgrywają pewną rolę w analizach, takie teksty, jak druga część trzonu artykułu q. 29, a. 2, a szczególnie ostatnie jego zdanie, w którym Tomasz wyznacza

współzależności między pojęciem osoby a pojęciem substancji w trzech rzeczowych (nie pojęciowych) znaczeniach tej nazwy, jakimi są „res naturae”, „subsistentia”, „hipostaza”. Dalej, oczywiście, trzon artykułu q. 29, a. 1, gdzie Tomasz w arystotelesowskiej erudycji interpretuje boecjańską definicję osoby; również odpowiedź na zarzut 4 q. 29, a. 1, która jest kluczowa dla rozumienia problemu natury.

Poza tym w pracy omówiona jest szerzej boecjańska teoria subsystemy w interpretacji Tomasza, która w tekście zawiera się w q. 29, a. 2, ad. 4; ad. 5. W pracy wykorzystane są również fragmenty odpowiedzi na zarzuty 2, 3, q. 29, a. 1 oraz odpowiedź na zarzut 1 tegoż artykułu. Natomiast odpowiedź na zarzut 5 q. 29, a. 1 jest przykładem odpowiedzi, w której Tomasz, dla zilustrowania problemu, czy dusza oddzielona jest osobą, wykorzystuje już swoją teorię osoby. Odpowiedź ta jest w pracy wykorzystana na potwierdzenie przedstawionej przeze mnie interpretacji Tomaszowej teorii osoby jako osoby.

Trzon artykułu q. 29, a. 3, gdzie Tomasz podaje swoje określenie osoby jako tego, co subsystemuje w naturze rozumnej (*subsistens in rationali natura*), tekst zaliczony przeze mnie do drugiej warstwy tekstu, funkcjonuje w pracy jako wyznaczający perspektywę analiz w celu uzyskania odpowiedniej interpretacji tego określenia, a zarazem teorii osoby.

I należy przy tym stwierdzić, że nie udało się, z przyczyn obiektywnych, uzyskać bliższego wyjaśnienia ani terminu „subsistens”, ani, z tego powodu, relacji czy zależności, jaka zachodzi między subsystemą a naturą rozumną, którą to relację wyraża przyimek „in” w podanym określeniu osoby.

Warto jeszcze raz powtórzyć, że te braki pełniejszego przedstawienia Tomaszowej teorii osoby wynikają z samego tekstu, w którym autor nie zawarł swojej teorii subsystemy, ani nie zaakceptował zaprezentowanej przez siebie boecjańskiej teorii subsystemy, która mu posłużyła tylko do rozwiązania pewnych trudności terminologicznych. Dlatego też te fragmenty traktatu, w których zawarta jest ta teoria (jak również platońska teoria subsystemy), zaliczyłem do pierwszej warstwy traktatu. A z powodu braku bliższych wyjaśnień na temat subsystemy, nie udało się również sprecyzować wspomnianej już zależności między subsystemą a naturą rozumną, które stanowią o tym, że dany byt jest osobą.

Zakończenie

Celem pracy było przebadanie teorii osoby, zawartej w traktacie „O Trójcy świętej” Tomasza z Akwinu. Jak było zaznaczone we wstępie, swoją myśl na ten temat zawarł Tomasz głównie w kwestii 29, która traktuje o osobie. Kwestia ta była też podstawowym tekstem

rozważanym w pracy. Pod uwagę został wzięty również tekst trzonu artykułu q. 30, a. 4. O wyborze analizowanych fragmentów decydowała ich merytoryczna zawartość.

Punkt wyjścia moich rozważań, jak to czasem bywa w ludzkich przedsięwzięciach, był może trochę przypadkowy; wyznaczył on jednak bieg całych analiz późniejszych. Stąd może pewne meandry myśli, zawartych w pracy, których *post factum* nie można już prostować, i których usunięcie zniszczyłoby konstrukcję pracy; konstrukcję, którą w pracy filozoficznej wyznacza zawsze logika idei. Zdecydowałem więc pozostawienie pracy w takim kształcie, w jakim pierwotnie powstała, z jej brakami i niedociągnięciami.

Sam analizowany tekst nie pozwolił, jak o tym była już mowa, ustalić do końca Tomaszowej teorii bytu i zarazem teorii subsystemy, które jak się okazało są niezbędne do ostatecznych ustaleń na temat osoby. Lecz, chociaż z tego względu praca jest trochę niepełna, nie było bezużyteczne prowadzenie tych analiz. Celem bowiem pracy było przebadanie Tomaszowej teorii osoby, zawartej w wymienionym tekście. Cel pracy wydaje mi się osiągnięty, jako że, pomimo pewnej niekompletności sformułowań Tomasa w warstwie ustaleń metafizycznych, jego sformułowania wprost na temat osoby, choć skąpe, są jednoznaczne i precyzyjne. Pewien zaś niedostatek w teorii bytu i teorii subsystemy można, wydaje się, łatwo uzupełnić osobnym studium, które dopełni i sprecyzuje do końca Tomaszowa teorię osoby. Tym bardziej, że jak podaje ks. Granat¹³⁷ i Gogacz¹³⁸, czy ks. Dec w swoim artykule, w innych tekstach Tomasz wprost odpowiada na niedopowiedzenia z zakresu teorii osoby wykorzystując już swoją metafizykę istnienia.

W swojej pracy zaś chciałem pokazać, co Tomasz mówi na temat osoby w „Sumie Teologii” w wybranych przeze mnie tekstach. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w traktacie chodziło Tomaszowi o prezentację problemu Trójcy świętej, dlatego też problematyka filozoficzna osoby też jest ustawiona ze względu na teologiczny sens kwestii o Osobach Boskich. Wprawdzie filozofia jest zawsze filozofią i mówiąc, czym jest osoba, nie można uniknąć podania tego, co konstytuuje osobę jako osobę, można jednak w tym opisie wyakcentować różne elementy i, być może, ze względów teologicznych właśnie w filozoficznym opisie rzeczywistości osoby Tomasz wyakcentował zagadnienie odrębności, czyli problem nieprzekazywalności bytowej (*incommunicabilitas*). Zagadnienia te jednak są, jak pokazują w pracy, tak ważne dla problemu osoby, że akcenty te, nawet jeśli słuszne jest moje przypuszczenie¹³⁹, nie zniekształcają filozoficznego opisu osoby.

¹³⁷ Zob. W.Granat, dz.cyt., 113-115, gdzie autor cytuje takie miejsca z innych dzieł Tomasa, jak S.Th., II, q. 16, a. 12, ad. 2; I Sent, 4. 25, 1; II Sent. d. 3, a. 2; De potentia, q. 9, a. 6.

¹³⁸ M.Gogacz, Wokół problemu..., przypis 14, 221, gdzie autor cytuje S.Th., III, q. 19, a. 1, ad. 4. Powyższą listę uzupełnia I.Dec, w artykule cytowanym, gdzie podaje takie miejsca jak De potentia, q. 7, a. 2, ad. 9; Quodlibetales, II, a. 3, ad. 2; De potentia, q. 3, a. 7; S.Th., III, q. 4, a. 2, ad. 2. I Dec, art. cyt., s. 106-107.

¹³⁹ Odnośnie do tego zagadnienia zob. A.Fedorowicz, *Wyjątki z pracy pt. „Spór tomistów o „osobę” i próba jego rozwiązania”*, w: tenże, *Rozważania i myśli*, Pallotinum, Poznań - Warszawa, 1971.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz literatury cytowanej

1. Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975.
2. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.
3. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach*, Pisma Ojców Kościoła, t. V, tłum. T. Jachimowski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1926.
4. Boetius, *De persona et duabus naturis*, PL, t. 64.
5. Dec O., *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*, *Communio*, 3(1983), nr 2(14), s. 103-121.
6. Fedorowicz A., *Wyjątki z pracy pt. „Spór tomistów o „osobę” i próba jego rozwiązania”*, w: tenże, *Rozważania i myśli*, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971.
7. Gilson E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Randon House, New York 1954.
8. Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, *Studia Philosophiae Christianae* 17(1981), z. 2, s. 185-199.
9. Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Pax, Warszawa 1974.
10. Granat W., *Osoba ludzka (próba definicji)*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1961.
11. Kamiński St., *Czym są w filozofii i w logice tzw. pierwsze zasady*, *Roczniki Filozoficzne*, 11(1963), z. 1, s. 5-23.
12. *Słownik Grecko-Polski*, pod rad. Z. Abramowiozówny, t. I - IV, PWN, Warszawa 1958-1965.
13. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, t. I, Marietti, Taurini-Romae 1952.
14. S. Thomae de Aquino, *Quaestiones de Trinitate divina*, *Florilegium Patristicum*, t. XXXVII, ed. B. Geyer, Bonnae 1934.
15. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. I, część I, rozdział XXVII-XLIX, *O Trójcy Świętej*, nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1927.
16. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, opracował St. Swiezawaki, Pallotinum, Poznań 1956.

Literatura pomocnicza

A. Literatura w języku polskim

1. *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. II: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974.
2. Adamczyk St., *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12(1964), z. 3, s. 5-15.

3. Adamczyk St., *Harmonijna zawartość systemu tomistycznego*, „Collectanea Theologica” 19(1938), z. 1, s. 47-58.
4. Adamczyk St., *Metafizyka naturalnego powstawania rzeczy w/g św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 11(1963), z. 3, s. 5-13.
5. Adamczyk St., *Metafizyka ogólna*, KUL, Lublin 1960.
6. Adamczyk St., *Pierwiastki duchowe w człowieku w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 2/3(1949-50), s. 60-84.
7. Adamczyk St., *Różnica między istotą i istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 7(1957), z. 1, s. 103-127.
8. Adamczyk St., *Różnica między istotą i istnieniem stworzeń w/g nauki św. Tomasza z Akwinu*, Lwów 1939.
9. Adamczyk St., *Struktura bytu poszczególnego w/g Arystotelesa (Uwagi na marginesie „Struktury bytu” o. A. Krąpca)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12(1964), z. 3, s. 99-103.
10. Adamczyk St., *Teocentryzm tomizmu*, w: Pastori et Magistro, KUL, Lublin 1966, s. 339-349.
11. Adamczyk St., *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego (w ujęciu św. Tomasza z Akwinu)*, „Roczniki Filozoficzne” 9(1961), z. 1, s. 101-117.
12. Ajdukiewicz K., *W sprawie uniwersaliów*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 196-200.
13. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972.
14. Bejze B., *Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 5(1969), z. 1, s. 5-61; z. 2, s. 5-47.
15. Bocheński I.H., *Powszechniki jako treść cech w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny” 41(1938), s. 136-149.
16. Bohner Th., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. St. Stomma, PAX, Warszawa 1962.
17. Chenu M.-D., O.P., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, ATK, Warszawa 1974.
18. Chojnacki P., *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, Opole 1949.
19. Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969.
20. Czeżowski T., *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.
21. Dembowski B., *Rozwój filozoficznych koncepcji człowieka*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18(1980), nr 1, s. 21-23.
22. Fedorowicz A., *Rozważania o osobie ludzkiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 7, s. 11-47.
23. Gabryl Fr., *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, Kraków 1903.
24. Garaudy R., *Perspektywa człowieka*, PAX, Warszawa 1968.

25. Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1963.
26. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1966.
27. Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, PAX, Warszawa 1969.
28. Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1960.
29. Goff J., le, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, PAX, Warszawa 1966.
30. Gogacz M., *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10(1967), z. 3(39), s. 59-70.
31. Gogacz M., *Aktualność filozofii św. Tomasza z Akwinu*, w: *W kierunku prawdy*, ATK, Warszawa 1976, s. 458-472.
32. Gogacz M., *Czym jest rzeczywistość*, *Życie i Myśl*, 27(1977), nr 1, s. 65-71.
33. Gogacz M., *Filozoficzne podstawy personalizmów - sprawozdanie z IV Tygodnia Filozoficznego KUL*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4(1961), nr 2(14), s. 146-153.
34. Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, ATK, Warszawa 1969.
35. Gogacz M., *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974.
36. Gogacz M., *Kim jest osoba w: Kalendarz Caritas*, Warszawa 1981, s. 124-131.
37. Gogacz M., *Najkrócej o problematyce filozofii bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3(1960), z. 3, a. 57-70.
38. Gogacz M., *O sposobach opisu bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, ATK, Lublin 1973, s. 165-172.
39. Gogacz M., *O typach metafizyki średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 3(1967), z. 1, s. 21-54.
40. Gogacz M., *Punkt wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, w: *Sztuka i ideologia*, Ossolineum, Wrocław 1974.
41. Gogacz M., *Średniowiecze i mediewiści*, „Studia Filozoficzne” (1972), s. 141-152.
- te. Gogacz M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, pod red. B. Bejze, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1982, s. 59-81.
43. Gogacz M., *Uwagi do tematu wartości*, „Studia Philosophiae Christianae” 17(1981), z. 1, s. 200-209.
44. Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, skrypt, KUL, Lublin 1973.
45. Gogacz M., *Wielość koncepcji człowieka dominujących we współczesnej antropologii filozoficznej*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, ATK, Warszawa 1978, s. 120-147.
46. Gogacz M., *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak”, 113(1963), s. 1339-1353.
47. Gogacz M., *Zagadnienie osoby ludzkiej*, „Novum” 7(1975).

48. Gogacz M., *Z problematyki badań nad recepcją Tomaszowego ujęcia bytu w tomizmie średniowiecznym*, „Roczniki Filozoficzne” 5(1957), z. 4, s. 17-37.
49. Grabmann M., *Wstęp do Summy teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Lwów 1935.
50. Herbut J., *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 1, s. 118-125.
51. Herbut J., *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 11(1963) z. 1, s. 25-39.
52. Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, PIW, Kraków 1972.
53. Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1-2, PWN, Warszawa 1960-61.
54. Ingarden R., *Uwagi o względności wartości*, „Przegląd Filozoficzny” 44(1948), s. 82-94.
55. Jaroszewski T.M., *Osobowość i wspólnota*, PIW, Warszawa 1970.
56. Jaworski M., Świeszawski St., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, KUL, Lublin 1961.
57. Jaworski M., *Święty Tomasz po soborze*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1967, s. 29-39.
58. Kamiński St., Krąpiec M.A., O.P., *Z teorii i metodologii metafizyki*, KUL, Lublin 1962.
59. Kamiński St., *Metody współczesnej metafizyki (część I)*, „Roczniki Filozoficzne” 15(1967), z. 1, s. 5-41.
60. Kamiński St., *Uwagi o języku teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969), z. 1, s. 41-55.
61. Kowalczyk St., *Filozofia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3(1960), nr 4, s. 71-84.
62. Kowalczyk St., *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 10(1962), z. 1, s. 119-134.
63. Krąpiec M.A., O.P., *Egzystencjalizm tomistyczny*, „Znak”, 6(1951), s. 108-125.
64. Krąpiec M.A., O.P., *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, KUL, Lublin 1974.
65. Krąpiec M.A., O.P., *Metafizyka*, Pallotinum, Poznań 1966.
66. Krąpiec M.A., O.P., *Neotomizm*, „Znak” 10(1958), s. 623-633.
67. Krąpiec M.A., O.P., *O rozumieniu Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 13(1965), z. 1, s. 129-131.
68. Krąpiec M.A., O.P., *O rozumieniu metafizyki*, „Znak” 15(1963) s. 1077-1082.
69. Krąpiec M.A., O.P., *Realizm ludzkiego poznania*, Pallotinum, Poznań 1959.
70. Krąpiec M.A., O.P., *Teoria analogii bytu*, KUL, Lublin 1959.
71. Krąpiec M.A., O.P., *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 10(1962), z. 1, s. 5-39.
72. Krąpiec M.A., O.P., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, KUL, Lublin 1963.
73. Krąpiec M.A., O.P., *Zagadnienie przedmiotu „Metafizyki” Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964), z. 1, s. 17-26.

74. Krapiec M.A., O.P., Żeleznik T., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, w: *Studia filozofii teoretycznej*, t. 1, KUL, Lublin 1966.
75. Kuc L., *Wspólnota i osoba*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 12 (1974), nr 1, s. 228-230.
76. Kurdziałek M., *Arystotelizm - najtrudniejsza z dróg św. Tomasza z Akwinu*, w: *Pastori et Magistro*, KUL, Lublin 1966, s. 361-376.
77. Kurdziałek M., *Theologiae philosophantes*, „*Roczniki Filozoficzne*” 17(1969), z. 1, s. 5-19.
78. Kwiatkowski T., *Dialektyka Arystotelesa*, „*Roczniki Filozoficzne*” 11(1963), z. 1, s. 81-103.
79. Kwiatkowski Fr., S.J., *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947.
80. Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910.
81. Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1963.
82. Markowski M., *Definicja substancji w „Komentarzu do Metafizyki” Dominika z Flandrii*, „*Studia Mediewistyczne*” 6(1964).
83. Mascall E.L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, PAX, Warszawa 1962.
84. Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, PAX, Warszawa 1961.
85. Mercier J., *Metafizyka ogólna*, w tłum. Kosiakiewicza, Brzozowskiego, Krasnowskiego i Woronieckiego, Warszawa 1903.
86. Moller I., *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, Paris 1969.
87. Morawiec E., *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17(1981), nr 1, s. 43-73.
88. *O Bogu i człowieku*, B. Bejze, t. 1- 2, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1968-69.
89. Peursen C.A., van., *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, PAX, Warszawa 1971.
90. Pieper J., *Scholastyka, Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Warszawa 1963.
91. Pieper J., *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970.
92. Pieper J., *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1966.
93. Rubczyński W., *Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 3(1925), s. 300-378.
94. Schaff A., *Filozofia człowieka*, Warszawa 1965.
95. Siwek P. S.J., *Problem wartości*, „*Przegląd Filozoficzny*” 41(1938), s. 76-84.
96. Stępień A.B., *Czy metafizyka człowieka jest możliwa?*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 16(1973), nr 2, s. 55-60.
97. Stępień A.B., *Kilka uwag w sprawie metafizyki*, „*Znak*”, 18(1966), s.478-481.
98. Stępień A.B., *Metafizyka a ontologia*, „*Roczniki Filozoficzne*” 9(1961), z. 1, s. 85-98.
99. Stępień A.B., *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 17(1974), z. 4, s. 29-37.

100. Stępień A.B., *W poszukiwaniu istoty człowieka (z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu)*, w: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 61-94.
101. Stępień A.A., *Wprowadzenie do metafizyki*, Znak, Kraków 1964.
102. Stróżewski Wł., *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1982.
103. *Studia wokół problematyki „esse”*, Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 1, ATK, Warszawa 1976.
104. *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, praca zbiorowa, KUL, Lublin 1978.
105. Suchodolski B., *Kim jest człowiek?*, PWB, Warszawa 1974.
106. Świeżawski St., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Znak, Kraków 1983.
107. Świeżawski St., *Boetius, ostatni rzymianin*, Lwów 1935.
108. Świeżawski St., *Byt*, KUL, Lublin 1948.
109. Świeżawski St., *Osoba ludzka - jej natura i zadania*, „Znak” 5 (1950), nr 5), s. 361-377.
110. Świeżawski St., *Rozum i tajemnica*, Znak, Kraków 1960.
111. Świeżawski St., *Studium św. Tomasza u dominikanów w wieku XV*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969), z. 1, s. 19-41.
112. Ślipko T., *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10(1967), z. 2, s. 3-16.
113. Tatarkiewicz Wł., *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919.
114. Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesnej - przestrzennej*, Logos i Ethos, Kraków 1971, s. 33-79.
115. Tresmontant C., *Problem duszy*, PAX, Warszawa 1962.
116. Wais K., *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.
117. Wawrzyniak A., *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 1, s. 87-104.
118. Wąsik W., *Arystoteles ze Stagiry „Organon” Pierwszy traktat, Kategorie*, PWN, Warszawa 1912.
119. Wąsik W., *Kategorie Arystotelesa pod względem historycznym i semantycznym*, Warszawa 1909.
120. Wilczek - Tuszyńska Fr., *Istnienie w filozofii św. Tomasza z Akwinu na tle współczesnej egzystencjalno-tomistycznej problematyki*, w: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich, seminaryjnych, pisanych na KUL pod kierunkiem M.A. Krapca (Metafizyka) i St. Świeżawskiego (Historia filozofii)*, Pallotinum, Poznań 1956, s. 192-197.
121. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
122. Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu*, Studia z filozofii teoretycznej, KUL, Lublin 1972, t. 3.
123. Znaniecki P., *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910.

B. Literatura obcojęzyczna

1. Adamczyk St., *De existentia substantiali in doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Romae 1962.
2. Aquilar Josephus de, S.J., *Tractationes posthumae in I partem Summae Divi Thomae*, Cordubae 1731.
3. Araujo Franciscus de., O.P., *Commentiaria in Summam S. Thomae*, 1634-1647.
4. Arrubal Petrus de, S.J., *Commentariorum ac disputationum in primam partem D. Thomae*, Matriti 1619-22, Coloniae 1630.
5. Banez Dominicus, O.P., *Scholastica commentaria in primam partem angelici Doctoris*, Danci 1614-15.
6. Barthier J. -J., *L'étude de la Somme th. de S. Thomae d'Aquin*, Friburg 1893, 2-a ed. Paris 1905.
7. Billot L., *De Deo uno et trino. Commentaria in I partem S.Th.*, Romae 1910.
8. Billuart Carolus Renuatus, O.P., *Summa Summae S. Thomae*, Paris 1884-90, Januae(Genova) 1894-5.
9. Boyer C., *Cursus philosophiae*, Paris 1935.
10. Breton S., *L'esse in" et l'esse ad" dans la metaphysique de la relation*, Roma 1951.
11. Buonpensiere Fr. H., *Commentaria in I partem S. Th.*, Ratisbonae-Romae 1902.
12. Brunswig A., *Das Vergleichen und die Relation's Erkenntniss*, Leipzig 1910.
13. Bryne de E., *La philosophie de S. Thomas*, Paris 1928.
14. Caietanus, Thomas de Vio, O.P., *Commentarii in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis*, Pars I.
15. Cordovani E., *L'attualita di S. Thomm. D'Aqu.*, Milano 1924.
16. Dimmler Il., *Aristotelische Metaphysik auf Grund der "ousia" - lehre*, Kempten 1904.
17. Degl Innocenti U., *S. Thomaso e la nozione di persona*, „Salesianum”, (1939) 437-441.
18. Duhem P., *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris 1914.
19. Etschevery A., *La notion de substance*, „Revue de philosophie”, 30(1930), 176-186.
20. Eucksn A., *Die Philosophie des Thomas von A. und die Kultur der Neuzeit*, Halle 1886.
21. Fabro C., *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, „The Review of Metaphysics” 27(1974) 3, s. 449-491.
22. Fabro C., *La notione metafisica di partecipazione secondo S. Thommaso d'Aquino*, Torino 1950.
23. Forest A., *La structure metaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, Paris 1931.
24. Garcia D., *De rebus metaphysice perfectis seu de natura et supposito secundum primum totius philosophiae principium*, Barcinone 1930.
25. Garrigou-Lagrange R., O.P., *Dieu, son existence, et sa nature*, Paris 1928.
26. Garrigou-Lagrange R., O.P., *De personalitate iuxta Caietanum*, „Angelicum” 11(1934) 407-424.
27. Garrigou-Lagrange R., O.P., *La personnalité. Ca qu'elle est formellement*, „Revue thomiste” 16(1939) 257-263.

28. Garrigou-Lagrange R., O.P., *Le sens commun, La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris 1909.
29. Garrigou-Lagrange R., O.P., *De vera notione personalitatis*, „Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. Aquin” 5(1938) 8-92.
30. Gazzanna H., *De constitutivo personae*, „Gregorianum”, 26(1946), 319-326.
31. Geiger L.B., O.P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.
32. Georgiadis C., *Two Conceptions of Substance in Aristotle*, „The New Scholasticism” 47(1973) 1, s. 22-37
33. Giacón C., *L'attualità di S.T.*, in „L'attualità dei filosofi classici”, Milano 1942.
34. Giacón C., *Le grandi tesi del tomismo*, Como 1945.
35. Gonzales de Albeda, Joannes, O.P., *Commentariorum et disputationum in I partem Summae S. Th. de A. volumina duo*, Neapoli 1637.
36. Grabmann M., *Tomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 6 ed., München 1935; Milano 1925 (wersja włoska), 2 ed; Parisiis 1932 (wersja franc.), 2 ed.
37. Hoffding H., *Relation som Kategori*, Copenhagen 1921.
38. Horwath G., *Die Relation*, 1912.
39. Hugon E., O.P., *Les notions de nature, substance, personne*, „Revue thomiste” 15(1907) 753-769.
40. Joannes a S. Thoma, P.P., *Cursus theologicus*, Parisiis 1888.
41. Jolivet R., *La notion de substance, Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris 1929.
42. Jourdain Ch., *De l'origine des traditions dans le christianisme de Boetius*, w: *Consolation de philosophie*, Paris 1888.
43. Konczewska H., *Le problème de la substance*, „Przegląd Filozoficzny” 41(1938) 428 nn.
44. Krapiec M.A., O.P., *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerata*, „Divus Thomas” (P), 59(1956) 320-350.
45. Krempel A., *La doctrine de la relation dans S. Thomas d'Aquin*, Paris 1952.
46. Legendre A., *Introduction à l'étude de la Somme Theologique de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1923.
47. Lilie W., *S. Thommaso d'Aquino filosofo in relatione con Aristotele e Platone*, Neapol 1880.
48. Lipps Th., *Einheiten und Relation*, Leipzig 1902.
49. Maro E., *L'idée de l'être chez S. Th. et dans la Scholastique postérieure*, Paris 1931.
50. Maguart P.-X., *Elementa Philosophiae*, t. III, Parisiis 1938.
51. Marini (de Marini) Dom., O.P., *Expositio commentariis in primam partem, in I-II, in III partem angelici doctoris S. Thomae*, Lugduni 1663-1668.
52. Maritain J., *Les degrés du savoir*, Paris 1932.

53. Maritain J., *Le Docteur Angélique*, Paris 1930.
54. Maritain J., *Sept leçons sur l'être*, Paris 1930-33.
55. Mattiusai G., *Le XXIV tesi della filosofia di S.T., d'A. approvate della S. Congr. degli studi*, Roma 1925.
56. Minio-Paluello L., *Les traductions et les commentaires Aristoteliciens de Boece*, „Studia Paristica” 1955, 358-65.
57. Molina Ludovicus, S.J., *Commentaria in primam divi Thomae partem*, Lugduni 1622.
58. Nazarius Joann. Paulus, O.P., *Commentaria et controversiae in partem Summae D. Th. A.*, Bononiae 1620.
59. Nitzsch Fr., *Das System des Boetius*, Berlin 1960.
60. Nogales, *The Meaning of „Being” in Aristotle*, „International” 12(1972) 3, 317-339.
61. Ollion H., *La notion de substance*, „Revue apologetique” 44(1922) 585-591.
62. Patsch H.R., *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Mediaeval Culture*, New York 1935.
63. Philippus a SS. Trinitate, O. Carm., *Summa Theologiae thomisticae seu disputatione in omnes partes Summae S. Thomae*, Lugduni 1653.
64. Piat Cl., *La personne humaine*, Paris 1897.
65. Rodriques C., O.P., *L'idée de relation. Essai de critique positive*, Paris 1904.
66. Rolfes E., *Die philosophie von Th. von A.*, Leipzig 1920.
67. Rolland-Gosselin M., *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*, Kain 1926.
68. Rozwadowski A., *De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia*, „Gregorianum”, 7(1926) 73-96.
69. Satolli Fr., *Praelectiones in S. th. d. Thomae Aq.*, Romae 1884-88.
70. Shiel J., *Boethius Commentaries in Aristotle*, „Mediaeval and Renaissance Studies” 1958/4 217-44.
71. Schultz E., *Individuum vagum. La notion thomiste de la personnalité humaine*, „Divus Thomas” (P), 36(1933) 567-589; 37(1934) 46-59.
72. Serra Marcus, O.P., *Summa commentariorum in I. I-II, II-II, III*, Romae 1953; wyd. 2, 1662.
73. Sertillanges A.-D., *Le grandes thèse de la philosophie thomiste*, Paris 1929.
74. Sertillanges A.-D., *La philosophie de S.T. d'A.*, Paris 1900.
75. Sertillanges A.-D., O.P., *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1925.
76. Silvius, Franciscus de Brania, *Commentarii in Summam S. Thomae*, Antverpiae 1698, par. 1714, Ven. 1726.
77. Simon L., *Pour lire S. Thomas*, Paris 1915.
78. Sotorowicz J., *De Boetius in Graecam itinere*, „Divus Thomas” 72(1969) 430-40.
79. Suarez Franc., S.J. *Opera omnia*, Ven. 1740-1751, toms 1-3.

80. Wébert J., *Essai de métaphysique thomiste*, Paris 1926.
81. Wébert J., S. *Thomas d'Aquin. Le génie de l'ordre*, Paris 1934.
82. Werner K., *Der hl. Thomas v. A.*, Regensburg 1858-59.
83. Wulf, M., de, *Initiation a la philosophie thomiste*, Louvain 1932.