

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii
Instytut Filozofii

STEFAN KOKOSZA

Nr albumu: 261442

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Praca magisterska
na kierunku filozofia
w zakresie filozofii

Praca wykonana pod kierunkiem
dr Adama Górnika
Instytut Filozofii UW

Warszawa, Grudzień 2009

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora pracy

Streszczenie.

Teologowie chrześcijańscy w związku z Tajemnicą Wcielenia musieli rozwiązać problem nieobecny we wcześniejszym dyskursie. Zagadnienie to stanowi dobry przykład wpływu jaki na spory teologiczne miała tematyka ściśle filozoficzna. Używana dotychczas terminologia dotycząca pojęć *natura* i *istota* a także brak jasno sprecyzowanej definicji *osoby*, nie pozwalały w sposób jednoznaczny odpowiedzieć na pytanie w jaki sposób dokonało się Wcielenie. Dlatego konieczna stała się ponowna interpretacja tych pojęć i postawienie pytania o cechy konstytutywne osoby. W niniejszej pracy dzieło św. Tomasza *De unione Verbi incarnati* stanowi podstawę do przedstawienia historii kształtowania się terminologii związanej z przywołanymi już pojęciami *natura*, *istota*, *osoba* a także z problematyką *esse*.

Słowa kluczowe.

św. Tomasz, metafizyka, ontologia, byt, istota, natura, osoba, esse, Arystoteles, Boecjusz

Spis treści

Wstęp.....	2
Uzasadnienie tematu.....	2
Metoda.....	3
Struktura pracy.....	3
Wstęp historyczny.....	5
Omówienie treści traktatu.....	16
Artykuł pierwszy.....	16
Artykuł drugi.....	18
Artykuł trzeci.....	20
Artykuł czwarty.....	23
Artykuł piąty.....	26
Problem natury, osoby i istoty.....	29
Definicja natury w ujęciu Arystotelesa.....	31
Definicja natury w ujęciu Boecjusza.....	42
Zagadnienie osoby.....	46
Zagadnienie istoty (essentia).....	50
Różnica znaczeniowa między terminami essentia i natura.....	67
Zagadnienie esse.....	71
Esse w ujęciu Boecjusza.....	73
Esse w ujęciu Arystotelesa.....	75
Komentarz św. Tomasza do ujęć Arystotelesa.....	77
Znaczenia esse.....	81
Znaczenia ens.....	82
Analiza pytania an est?.....	83
Zakończenie.....	88
Bibliografia.....	91
Teksty źródłowe.....	91
Teksty pomocnicze.....	91

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

... nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae
st. Tomas, In Symbolum Apostolorum, Prooemium

Wstęp.

Uzasadnienie tematu.

Celem pracy jest zaprezentowanie zawartości problemowej Kwestii dyskutowanej *De unione Verbi incarnati* św. Tomasza z Akwinu. W tym niewielkim objętościowo traktacie Akwiniata przedstawił całość zagadnień związanych z jedną z najdonioślejszych prawd objawionych wiary chrześcijańskiej – tajemnicą Słowa Wcielonego. Jednocześnie w dziele tym św. Tomasz posługiwał się argumentacją ściśle filozoficzną przeprowadzając gruntowne analizy w porządku logicznym i ontologicznym. Taka metoda była charakterystyczna dla historii sporów doktrynalnych dotyczących wcielenia Słowa Bożego, która wpisywała się tym samym w historię formowania się terminologii filozoficznej oraz jej reinterpretacji. Warto pamiętać, że to na potrzeby dysput chrystologicznych Boecjusz dokonał wnikliwej analizy pojęcia *natura*, sformułował też jako pierwszy definicję terminu *osoba*, co było wymuszone nową problematyką nieobecną w poprzedzających chrześcijaństwo dyskusjach filozoficznych.

Kwestia dyskutowana *De unione Verbi incarnati* nie została dotychczas szczegółowo omówiona w polskiej literaturze filozoficznej. Przyczyny tego mogą być co najmniej dwie. Po pierwsze najważniejsze zagadnienia teologiczne poruszane w tym traktacie zostały omówione w ostatnim dziele św. Tomasza jakim była trzecia część *Summy Teologii*. Niektóre rozwiązania zaproponowane w *Summie* różnią się nieznacznie od tych przedstawionych w traktacie *De unione Verbi incarnati* dlatego – z uwagi na czas powstania tych dwóch dzieł – są traktowane jako bardziej dojrzałe. Z drugiej strony wśród filozofów panuje dość powszechna niechęć do zajmowania się problematyką teologiczną lub kojarzoną z teologią, a ta zawarta jest już w samym tytule omawianego traktatu.

Dlatego uważam za celowe uzupełnienie literatury tomistycznej o omówienie treści traktatu *De unione Verbi incarnati* i wykazanie, że analiza tego dzieła może być inspirująca nie tylko dla teologów a rozważana tam problematyka filozoficzna jest wciąż aktualna.

Metoda.

Zrozumienie treści traktatu *De unione Verbi incarnati* wymaga odwołania się do historii formowania się dogmatu dotyczącego Wcielenia. Pozwoli to na umieszczenie dzieła Akwiniaty w kontekście historycznym i uświadomienie jak wielkie kontrowersje wzbudzało to zagadnienie i jak odmiennie interpretowano słowa objawione w Piśmie Świętym zanim ostatecznie Kościół Rzymski sformułował dogmat o bóstwie Chrystusa¹ oraz jedności Osoby i integralności natur². Przeprowadzenie analizy historycznej uzasadniają ponadto dość liczne odwołania św. Tomasza zarówno do postanowień Soborów Powszechnych jak i poglądów głównych uczestników sporu.

Niemniej ważne jest osadzenie traktatu *De unione Verbi incarnati* w kontekście innych dzieł Akwiniaty. Zastosowanie metody genetycznej pozwoli na prześledzenie zmian jakim podlegały poglądy św. Tomasza oraz na określenie w jakich kwestiach jego ustalenia z wczesnego okresu twórczości pozostały niezmiennie. Połączenie tych rozważań z dokonaną wcześniej analizą historii rozwoju doktryny chrystologicznej pozwoli stwierdzić na ile trwałość poglądów w pewnych kwestiach wynikała z konieczności zachowania dogmatów wiary a na ile była wynikiem wczesnego uformowania się dojrzałej doktryny.

Ponieważ św. Tomasz przy omawianiu zagadnienia Wcielenia posługiwał się dokonaniem innych filozofów, w szczególności Arystotelesa i wspomnianego już Boecjusza uznałem za celowe zestawienie poglądów tych filozofów z ustaleniami Akwiniaty. Pozwoli to na określenie podobieństw i różnic w rozumieniu poszczególnych tematów przez wymienionych wyżej filozofów oraz stwierdzenie na ile poglądy św. Tomasza wynikały z jego własnych przemyśleń a na ile były zależne od dokonań Arystotelesa i Boecjusza.

Struktura pracy.

Praca została podzielona na trzy części, które wynikają z przyjętej metody.

W części pierwszej omówię historię formowania się doktryny chrystologicznej. Ograniczę się przy tym do tych wydarzeń i osób, do których św. Tomasz odwoływał się bezpośrednio w traktacie *De unione Verbi incarnati*. Pozwoli to na osadzenie dzieła Akwiniaty w kontekście historycznym i problemowym bez wykraczania poza tematykę niniejszej pracy. Postaram się jednocześnie w rozważaniach historycznych zaakcentować spory dotyczące używanej terminologii filozoficznej.

W części drugiej przedstawię treść traktatu. Dokonam jednocześnie analizy porównawczej z

1 I Sobór Powszechny w Nicei (325) i II Sobór Powszechny w Konstantynopolu (381).

2 III Sobór Powszechny w Efezie (431) i IV Sobór Powszechny w Chalcedonie (451).

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza *De unione Verbi incarnati*

innymi dziełami św. Tomasza, w których poruszane były zagadnienia omawiane w Kwestii dyskutowanej *De unione Verbi incarnati*.

W części trzeciej omówię najważniejsze zagadnienia filozoficzne, które były przedmiotem rozważań św. Tomasza. Skoncentruję się przede wszystkim na tematyce, która nie była poruszana przez innych autorów co pozwoli uniknąć powielania dokonań innych oraz zwrócić uwagę na rozwiązania własne.

Wstęp historyczny.

Jednym z głównych zadań teologii chrześcijańskiej była egzegeza i obrona dwóch prawd wiary: *objawionej tajemnicy (Trójcy Świętej), dla dawnych wieków ukrytej, teraz jednak ujawnionej, a przez pisma prorockie na rozkaz Boga wszystkim narodom obwieszczonej*³ oraz tajemnicy Słowa Wcielonego⁴. Zadanie to było o tyle trudne, że Pismo Święte nie dawało jednoznacznej odpowiedzi w kwestii problematyki trynitarnej nie precyzowało też dokładnie jak dokonało się Wcielenie. Warto mieć na uwadze, że bardzo często adwersarze, przywoływali na poparcie swojej doktryny autorytet Pisma Świętego, interpretując zawarte tam słowa w sposób krańcowo odmienny.

Początki historii sporu trynitarnego sięgają drugiego wieku, kiedy za pontyfikatu papieża Wiktora powstał nurt zwany *monarchianizmem*. Pojęcie *Bożej monarchii* zostało przyjęte od Filona z Aleksandrii⁵ i używane w początkach chrześcijaństwa w dyskusjach z poganami i w katechezie dla łatwiejszego objaśnienia monoteizmu. Później terminem *monarchianizm* zaczęto określać doktrynę, w której monoteizm połączony był z odrzuceniem koncepcji Trójcy Świętej. Przedstawicielami tego poglądu byli między innymi Noet ze Smyrny, jego uczeń Epigon i Sabeliusz. W roku 217 papież Kalikst potępił Sabeliusza ale czterdzieści lat później sabelianie zaczęli odgrywać znaczącą rolę w Cyrenaice, pozyskując dla swoich poglądów kilku biskupów. W spór włączył się Dionizy Aleksandryjski, który zarzucił sabelianom, że nie dokonują rozróżnienia między Ojcem i Synem. Biskupi z Cyrenaiki oskarżali z kolei Dionizego o to, że twierdzi on, iż Chrystus nie jest współistotny (*ὁμοούσιος*) Ojcu. Spór skończył się ostatecznie potępieniem sabelian na synodzie w Rzymie. Biskup rzymski Dionizy wysłał jednak do Dionizego z Aleksandrii osobisty list, w którym zarzucał mu wyznawanie subordynacjonizmu. Dionizy Aleksandryjski posłał *Odpowiedź i obronę*, w której przyznał, że odrzuca termin *ὁμοούσιος*, podając jako argument to, że termin ten nie występuje w Piśmie Świętym, jednak stanowczo przeciwstawił się przypisywaniu mu poglądu o podporządkowaniu Syna Ojcu. Swym stanowiskiem Dionizy

3 *List do Rzymian*, 16, 25-26. Wszystkie cytaty według wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań – Warszawa 1990.

4 *A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas. Ewangelia św. Jana, 1, 14.*

5 *Pierwsze przykazanie stanowi osnowę wszystkich postanowień prawa, dotyczących jedynowładztwa Boga. Wyjaśniają one, że istnieje jedna tylko przyczyna wszechświata, jeden władca i król, który trzyma w swych rękach ster panowania, kieruje i rządzi wszechświatem dla jego dobra, a ze swego nieba, najczystszej bytu, usunął oligarchię i ochlokrację, dwie zgubne formy rządzenia, jakie wśród ludzi najgorszych powstają z anarchii i uzurpacji władzy.* Filon Aleksandryjski, *O Dekalogu*, w: *Pisma*, t. I, przełożył L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 224.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Aleksandryjski potwierdził różnicę między Rzymem i Aleksandrią w kwestii trynitarniej. Termin *ὁμοούσιος* został ostatecznie przyjęty w nicejskim wyznaniu wiary, co nie oznaczało zakończenia związanych z nim kontrowersji, o czym będzie mowa później.

Kolejny ważny spór trynitarny został wywołany przez Ariusza. Ten kapłan Kościoła w Aleksandrii przyjął subordynacjonizm przypisywany wspomnianemu już Dionizemu z Aleksandrii. W swojej doktrynie Ariusz podkreślał pierwotność Ojca, *jedyne go który jest niezrodzony i nie powstały (ἀγέννητος), absolutnie jedyne go, który istnieje*. Jednocześnie Ariusz zakwestionował Boską naturę Chrystusa i twierdził, że Syn Boży został stworzony przez Ojca. Poglądy te zostały potępione w roku 321 na Synodzie w Aleksandrii, zwołanym przez Aleksandra Aleksandryjskiego, a cztery lata później na Soborze Nicejskim. Zgromadzenie to przyjęło też wyznanie wiary, w którym stwierdzono, że Syn jest współistotny (*ὁμοούσιος*) Ojcu. Jak piszą autorzy *Historii Kościoła*:

Przyjęcie słowa homoousios, wokół którego wkrótce wybuchną ostre spory, stanowi pamiętną datę w historii doktryny chrześcijańskiej. Umieszczając w ten sposób w wyznaniu wiary nowy termin, o pochodzeniu nie biblijnym, lecz naukowym, Sobór Nicejski wyraził uznanie dla płodności czysto teologicznego wysiłku w celu objaśnienia danych objawionych i swoim autorytetem usankcjonował postęp dokonujący się w tłumaczeniu treści wiary⁶.

Przyjęciu terminu *ὁμοούσιος* byli niechętni przede wszystkim biskupi wschodni, dla których miał on zbyt materialistyczne konotacje. Nie bez znaczenia był też fakt, że terminu tego używali – w znaczeniu niezgodnym z tym jakie nadano mu w Nicei – gnostycy i Paweł z Samostaty. W latach 341-351 na Wschodzie pojawiło się co najmniej siedem formuł, które próbowały zastąpić Symbol Nicejski a ich jedyną cechą wspólną było potępienie sabelianizmu. Jedną z formuł zakładała, że Słowo jest w swej istocie *podobne (ὁμοιούσιος)* do Ojca. Wewnątrz grupy zwolenników tego sformułowania znaleźli się krytycy, którzy uznali, że termin ten jest zbyt bliski ustaleniom nicejskim i zaproponowali formułę: *Syn jest podobny do Ojca (ὅμοιος)*. Zwolenników tego poglądu powszechnie – chociaż chyba niezbyt słusznie – nazywano arianami a ich oficjalna działalność trwała do roku 388 kiedy to cesarz Teodozjusz zniósł tolerancyjne zarządzenia wydane na ich korzyść przez Walentyniana II. Tym samym zakończył się kryzys rozpoczęty potępieniem Ariusza.

Wypada też wspomnieć, że sporem wywołanym przez Ariusza zajmowali się nie tylko teologowie. Sam Ariusz zawarł swoją doktrynę w pieśni, którą jak mówiono śpiewali marynarze,

6 Jean Daniélou, Henri Irénée Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 199.

Stefan Kokosza

młynarze i podróżnicy, a poglądy Ariusza były żywo komentowane przez zwykłych śmiertelników, co nie bez ironii opisywał Grzegorz z Nyssy:

...niektórzy Ateńczycy, którzy wczoraj dopiero przestali być, czy jeszcze byli do niedawna rzemieślnikami, nagle zamienili się w nauczycieli dogmatyki. Niektórzy byli, być może, niewolnikami, nicponiami, łobuzami, teraz, kiedy uciekli ze służby niewolniczej, filozofują wobec nas uroczyście o rzeczach niepojętych, a nie wiadomo, kogo dotyczy moja mowa, bo wszyscy w mieście - ulice, rynki są pełne tych ludzi. To są handlarze tandetnego ubrania, to są ci, którzy zajmują się wymianą pieniędzy. To są ci, którzy nam sprzedają artykuły spożywcze. Gdy ty się pytasz o drobne pieniądze, żeby ci zmienili, filozofuje ci taki o tym, co to jest być zrodzonym i nie zrodzonym. A gdy się go pytasz o cenę chleba, odpowiada ci, że Ojciec jest większy, Syn zaś jest mu podporządkowany. Kiedy mówisz, że kąpiel jest dobra dla ciebie w łaźni, on rozstrzyga, że Syn został stworzony z niczego. Nie wiem, jak powinno się nazywać tę chorobę - obłąd czy szal, czy inna choroba zaraźliwa, która wywołuje zamieszanie w umysłach⁷.

Po potwierdzeniu nicejskiego wyznania wiary na Soborze powszechnym w Konstantynopolu w roku 381, znaczenie sporów trynitarnych znacznie się zmniejszyło, a dyskusje doktrynalne zaczęły się koncentrować wokół wzajemnych relacji między naturą Boską i ludzką w Chrystusie. Stało się tak między innymi za sprawą jednego z przeciwników arian, Apolinarego z Laodycei. Ten syryjski biskup opierając się na platońskim trójpodziale duszy, nauczał, że Syn Boży przyjął ciało, ożywione tylko duszą zwierzęcą, a miejsce duszy rozumnej zastąpiło w Chrystusie Słowo Boże. Poglądy Apolinarego zostały potępione na drugim Soborze Powszechnym w Konstantynopolu w roku 381, przeciwnikami tej herezji byli między innymi Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu i Amfiloch z Ikonium. Krytykiem Apolinarego był też Diodor z Tarsu, uznawany za założyciela szkoły antiocheńskiej, której przedstawiciele dokonywali ścisłego rozróżnienia między dwiema naturami w Chrystusie. Następcą Diodora był Teodor z Mopsuestii. Uważał on, że pojęcie natury wiąże się z samodzielnym bytowaniem (*subzystencją*) i jednocześnie twierdził, że *subzystencja* może osiągnąć

7 Πάντα γὰρ τὰ κατὰ τὴν πόλιν τῶν τοιούτων πεπλήρωται, οἱ στενωποὶ, αἱ ἀγοραὶ, αἱ πλατεῖαι, τὰ ἄμφοδα· οἱ τῶν ἱματίων κάπηλοι, οἱ ταῖς τραπέζαις ἐφεσθηκότες, οἱ τὰ ἐδώδιμα ἡμῖν ἀπεμπολοῦντες. Ἐὰν περὶ τῶν ὀβολῶν ἐρωτήσης, ὁ δέ σοι περὶ γεννητοῦ καὶ ἀγεννήτου ἐφιλοσόφησε· καὶ περὶ τιμήματος ἄρτου πύθοιο, Μείζων ὁ Πατὴρ, ἀποκρίνεται, καὶ ὁ καὶ ὁ Υἱὸς ὑποχείριος. Εἰ δὲ, Τὸ λουτρὸν ἐπιτήδειόν ἐστιν, εἴποις, ὁ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱὸν εἶναι διωρίσατο. Οὐκ οἶδα τί χρὴ τὸ κακὸν τοῦτο ὀνομάσαι, φρενῆτιν ἢ μανίαν, ἢ τι τοιοῦτον κακὸν ἐπιδήμιον, ὃ τῶν λογισμῶν τὴν παραφορὰν ἐξεργάζεται. Grzegorz z Nyssy, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG., t. XLVI, kol. 557 B.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

doskonałość tylko w osobie. Pogląd ten skłaniał do przyjęcia, że w Chrystusie są dwie osoby. Teodor chciał jednak zachować jedność osobową Chrystusa, dlatego stwierdził że zjednoczone dwie natury utworzyły jedną Osobę, podobnie jak mąż i żona jednoczą się poprzez małżeństwo w jedno ciało. Teodor twierdził także, że Słowo zamieszkuje w przyjętym człowieku jak w świątyni. Dlatego w porządku natury powinniśmy rozpatrywać Słowo i Człowieka jako dwie oddzielne Osoby, natomiast w porządku zjednoczenia należy przyjąć tylko jedną Osobę. Teodor, opisując połączenie dwóch natur używał - wywodzącego się od czasownika συνάπτω (połączyć) – terminu συνάφεια, który w języku potocznym wyrażał zewnętrzne połączenie⁸, dlatego dodawał jednocześnie pochwalne określenia *ściśle, cudowne i wzniosłe, niewysłowione i na wieczność nierozzerwane*, czym dawał wyraz niepewności co do stosowności terminu συνάφεια dla opisu Wcielenia. Poglądy Teodora zostały uznane za heretyckie a on sam obłożony anatemą na II Soborze w Konstantynopolu⁹.

Na naukach Teodora z Mopsuestii oparł się Nestoriusz. Ten biskup z Konstantynopola zwalczał arian, macedonian i herezję Apolinarego z Laodycei, próbował też załagodzić spór toczący się o to, czy Maryi przysługuje tytuł Bogurodzicy (Θεοτόκος). Zaproponował kompromisowe rozwiązanie, zgodnie z którym Maryja nie miała być nazywana ani Matką Boga ani Matką człowieka (ἄνθρωποτόκος) ale Matką Chrystusa (Χριστοτόκος)¹⁰. W spór z Nestoriuszem wdał się patriarcha Aleksandrii Cyryl a rolę arbitra miał w pewnym momencie pełnić – zresztą na wniosek Nestoriusza – patriarchat rzymski. Nestoriusz używał odmiennej niż Cyryl terminologii. Definiował

8 W jednym ze znaczeń czasownik συνάπτω oznacza połączenie węzłem małżeńskim, w takim sensie został na przykład użyty przez Eurypidesa w tragedii *Fenicjanki*. U Arystotelesa czasownik ten wyrażał między innymi połączenie pojęciowe:... ἢ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοιά, τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὃν ἀφετέον--τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἄοριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος... Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1027b32.

9 *Condemnamus autem et anathematizamus una cum omnibus aliis haereticis qui condemnati et anathematizati sunt a praedictis sanctis quatuor conciliis, et a sancta catholica et apostolica ecclesia, et Theodorum qui Mopsuestiae episcopus fuit, et impia eius conscripta, et quae impie Theodoritus conscripsit contra rectam fidem, et contra duodecim capitula sancti Cyrilli, et contra Ephesinam primam synodum, et quae ad defensionem Theodori et Nestorii ab eo scripta sunt. [...] Et iterum dixit impius Theodorus, talem factam esse unionem Dei Verbi ad Christum, qualem dixit Apostolus de viro et muliere: Erunt duo in carne una. Dokumenty II Soboru w Konstantynopolu.*

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/04/z_0553-

[0553-ConciliumConstantinopolitanumII/DocumentaLT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04/z_0553-ConciliumConstantinopolitanumII/DocumentaLT.doc.html)>. Wszystkie odnośniki internetowe do strony <http://www.documentacatholicaomnia.eu> cytuję zgodnie z zaleceniem autorów tej strony: *Do not link the absolute address of this document Please, link this *.html page. The absolute address of this document will be changed over time.*

10 Ten pogląd również został ostatecznie potępiony na Soborze Konstantynopolitańskim II: ... *qui hominis genitricem vocat, aut Christotocon, id est Christi genitricem, tanquam si Christus Deus non esset, et non proprie et vere Dei genitricem ipsam confitetur; eo quod ipse qui ante saecula ex Patre natus est Deus Verbum, in ultimis diebus ex ipsa incarnatus et natus est, et sic pie et sanctam Chalcedonensem synodum Dei genitricem eam esse confessam, talis a(nathema) s(it). Ibidem.*

Stefan Kokosza

naturę w znaczeniu *οὐσία* (*substantia*) i dokonał rozróżnienia między terminami *natura* (czyli w jego terminologii *οὐσία*) i *osoba*, na określenie której używał terminu *ὑπόστασις*. Niestety w Rzymie nie znano greki na tyle, żeby poradzić sobie z niuansami terminologii Nestoriusza, dlatego jego pisma wysyłano do oceny do działającego w Marsylii opata Jana Kasjana od św. Wiktora. Niezrozumienie pism Nestoriusza doprowadziło do jego potępienia na Synodzie w Rzymie 11 sierpnia roku 430. Nestoriusz zwrócił się więc z prośbą o zwołanie Soboru. Cesarz bizantyjski Teodozjusz II przychylił się do jego wniosku i wraz z cesarzem zachodniorzymskim Walentynianem III oraz za zgodą papieża Celestyna I, ogłosił listem z 19 listopada roku 430 rozpoczęcie Soboru na 7 czerwca roku 431 w Dzień Zesłania Ducha Świętego. Podczas Soboru badano zgodność z nicejskim wyznaniem wiary drugiego listu Cyryla do Nestoriusza i drugiego listu Nestoriusza do Cyryla¹¹. Odczytano też trzeci list Cyryla do Nestoriusza i dwanaście anatem opracowanych przez Cyryla i Synod w Aleksandrii w roku 430. Drugi list Cyryla do Nestoriusza został uznany za zgodny z ustaleniami Soboru Nicejskiego a Nestoriusz i jego zwolennicy potępiony¹². Warto dodać, że historycy dogmatu coraz częściej przyjmują, że Nestoriusz nie zaprzeczał jedności osoby, z tym że rozumiał ją jako coś trzeciego obok Bóstwa i człowieczeństwa. Swoje rozważania prowadził też w porządku logicznym i twierdził, że nazwy orzekane o Bogu i Człowieku takie jak: *Pan (Dominus)*, *Jezus (Iesus)*, *Chrystus (Christus)*, *Jednorodzony (Unigenitus)* i *Syn (Filius)*, są terminami homonimicznymi¹³. Między innymi na tej podstawie

11 Z listu tego nie wynika jednoznacznie, że Nestoriusz stwierdzał istnienie dwóch osób w Chrystusie. Pisze on: *Quoniam enim memoriam mortis facturum erat, ut ne verbum deum hinc aliquis aestimet passibilem, ponit Christum tamquam impassibilis et passibilis substantiae in singulari persona appellationem significativam, quatenus et impassibilis Christus et passibilis sine periculo vocetur, impassibilis quidem deitate, passibilis autem corporis natura. Multa dicere de hoc valens et primum quidem neque nativitate in dispensatione, sed humanationis sanctos illos memoriam fecisse patres, brevis sermonis in initiis pollicitationem sentio refrenare sermonem et ad secundum tuae dilectionis movere capitulum, in quo naturarum quidem laudabam divisionem secundum humanitatis et deitatis rationem et earum in unius personae coniunctionem et quod deus verbum secunda ex muliere non eguisse dicitur nativitate, et passionis incapabilem profiteri deitatem. Dokumenty Soboru Efeskiego, Drugi list Nestoriusza do Cyryla.*

<[http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0431-](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0431-0431_Concilium_Ephesinum_Documenta_[Altera_Lectio]_LT.doc.html)

[0431_Concilium_Ephesinum_Documenta_\[Altera_Lectio\]_LT.doc.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0431-0431_Concilium_Ephesinum_Documenta_[Altera_Lectio]_LT.doc.html)>.

12 W roku 436 Nestoriusz został definitywnie wygnany z Antiochii przez cesarza, najpierw do Bostry w Arabii a potem do klasztoru w egipskiej Wielkiej Oazie.

13 *Credo igitur in dominum nostrum Iesum Christum filium eius unigenitum. Considera quomodo dominus et Iesus et Christus et unigenitus et filius primum ponentes, communia deitatis et humanitatis, ut fundamenta, nomina, tunc humanationis et resurrectionis et passionis supraaedificant traditionem, ut nominibus naturae utriusque communibus quibusdam significativis propositis neque quae filiationis et dominationis sunt, secuntur neque ea quae naturarum sunt, in filiationis singularitate confusionis exterminatione periclitentur.* Sobór Efeski, Drugi list Nestoriusza do Cyryla. Ibidem. Ten pogląd Nestoriusza został ostatecznie potępiony przez Sobór Konstantynopoliński II: *Si quis dicit (...) secundum homonymiam per quam nestoriani Deum Verbum Filium et Christum vocantes, et hominem separatim Christum et Filium nominantes, et duas personas evidenter dicentes, per solam nominationem et honorem et dignitatem et adorationem, unam personam, unum Filium et unum Christum confingunt dicere: sed non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationabili et intellectuali,*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

adwersarze Nestoriusza wyciągnęli wniosek, że przyjmuje on w Chrystusie dwie osoby. Można więc uznać, że potępienie Nestoriusza było w głównej mierze wynikiem niezrozumienia terminologii jaką się posługiwał a nie jego rzeczywistych poglądów¹⁴. Podczas piątej sesji Soboru 17 lipca został ekskomunikowany również Jan z Antiochii, który w tym samym czasie także w Efezie zwołał antysobór, w którym uczestniczyło około pięćdziesięciu biskupów. To zgromadzenie ekskomunikowało z kolei Cyryla. Dopiero dwa lata później z inicjatywy cesarza Teodozjusza II, 23 kwietnia roku 433 doszło do pogodzenia Cyryla i Jana z Antiochii¹⁵. Cyryl zaakceptował wyznanie wiary Jana z Antiochii i przyjął formułę, według której Chrystus jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, współistotnym Ojcu co do Bóstwa i ludziom co do człowieczeństwa. Uznał też, że zjednoczenie dokonało się z dwóch natur bez ich zmieszania, a tym samym porzucił swój pogląd o zjednoczonej naturze Słowa Wcielonego (*μία φύσις*)¹⁶. W tej kompromisowej formule łączącej poglądy zwaśnionych teologów, zwanej *Symbolom Efeskim* budzące wątpliwości określenie *συνάφεια* zastąpiono terminem *ἕνωσις*, dodając jednocześnie określenie *ἀσύγχυτος* wskazujące na rozróżnienie dwóch natur w Chrystusie. W obu stronnictwach znaleźli się przeciwnicy ugody, którzy próbowali dokonywać modyfikacji *Symbolu Efeskiego*. Następca Nestoriusza, Proklus w wykładzie dla kapłanów armeńskich powiedział: *My wyznajemy Wcielenie Słowa Boskiego, jednej z osób Trójcy (τὸν ἕνα τῆς Τριάδος)*. Formuła ta była wykorzystywana przez monofizytów, którzy dokonali w niej modyfikacji zastępując słowo *Wcielony* wyrazem *Ukrzyżowany*.

Zwolennikiem Cyryla w czasie Soboru Efeskiego i obrońcą ogłoszonych tam uchwał był – uznawany za twórcę monofizytyzmu – mnich konstantynopolitański Eutyches. Twierdził on, że w momencie wcielenia dwie natury ludzka i Boska utworzyły tylko jedną naturę jednocześnie Boską i

secundum compositionem sive secundum subsistentiam factam esse (...) talis a(nathema) s(it). *Dokumenty II Soboru w Konstantynopolu, op. cit.*

14 H. J. Vogt, *Papst Cölestin und Nestorius*, w: *Konzil und Papst. Festschrift Tüchle*, Paderborn 1975, 85-101, s. 97n.

15 List Cyryla do Jana z Antiochii zaczyna się od znamienych słów: *Niech cieszy się niebo i ziemia raduje, mur, który nas rozdzielał, został teraz zburzony*. Cyryl Aleksandryjski, *Laetentur caeli*.

16 ... św. Cyryl dał się wciągnąć w bezkrytyczne posługiwanie się apokryfami apolinarystycznymi, które krążyły pod osłoną imienia samego Atanazego czy innych, równie szacownych postaci. Właśnie sądząc, że pochodzi ona od Atanazego, Cyryl posługuje się słynną formułą Apolinarego *μία φύσις* – *Mia physis*, która jak mu się wydaje, cudownie oddaje ową „jedność bytu” (takie znaczenie nadaje on słowu *physis*, którego nie należy tłumaczyć jako „natura”, gdyż byłoby to popadanie w herezję monofizytyzmu). *Physis* oznacza to, co my nazywamy jednością Osoby Słowa Wcielonego, jednakże samo to pojęcie zostanie wyraźnie określone dopiero poczynając od VI wieku. Kiedy św. Cyryl, jako pierwszy, używa wyrażenia, które potem się przyjmie – „unia hipostatyczna”, *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* – *henosis kat'hypostasin*, ma ono tylko to znaczenie, że unia jest „rzeczywista, prawdziwa”, nie ma natomiast sensu technicznego, jakiego nabierze później, zjednoczenia „w osobie”. Jean Daniélou, Henri Iréné Marrou, *op. cit.* s. 258-259.

Stefan Kokosza

ludzka¹⁷. Za ten pogląd obłożono go anatemą na kolejnym soborze w Chalcedonie. Sobór ten został zwołany przez cesarza Marcjana jako odpowiedź na mający miejsce w roku 449 tzw. Synod zbójcecki w Efezie uznający za prawowierne poglądy monofizytów. Cesarz wydał edykt w sprawie Soboru zanim dowiedział się, że było to niezgodne z wolą papieża Leona I, który chciał uniknąć nowej debaty w kwestiach dogmatycznych, która jego zdaniem mogła przyczynić się do schizmy w Kościele. Sobór został zwołany na dzień 8 października roku 451, a papież oddelegował na obrady swoich przedstawicieli. Podczas piątej i szóstej sesji Soboru sformułowano wyznanie wiary, które ostatecznie sankcjonowało dogmat stwierdzający, że Chrystus jest jeden w dwóch naturach¹⁸, czym potwierdzono słowa zawarte w liście papieża Leona I do biskupa Konstantynopola Flawiana. W liście tym zostały też potępione poglądy Eutychesa, anatemy uniknęli natomiast po wyrzeczeniu się nauki Nestoriusza dwaj uczniowie Teodora z Mopsuestii, Teodoret z Cyru i Ibas z Edessy. Ich nauki zostały potępione później, na mocy dekretu wydanego przez cesarza Justyniana w roku 544. Dekret ten potwierdził papież Wigiliusz, który w roku 548 wydał tzw. wyrok *Iudicatum* potępiający *Trzy Pisma*¹⁹. Doprowadziło to do wystąpienia ze wspólnoty Thereupona Biskupa Afryki, Ilirii i

17 *Wyznaję, że Pan nasz stał się z dwóch natur przed zjednoczeniem, lecz po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę.* List papieża Leona do Flawiana biskupa Konstantynopola o Eutychesie. *Dokumenty Soboru w Chalcedonie.*

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0451-0451_Concilium_Chalcedonense_Documenta_Omnia_LT.doc.html>.

18 *Consentientes sanctis patribus unum eundemque filium confiteri dominum nostrum Iesum Christum consona voce pariter edocemus, perfectum eundem in deitate, deum et hominem, verum eundem ex anima rationali et corpore, secundum divinitatem unius cum patre naturae, secundum humanitatem eundem unius naturae nobiscum, per omnia similem nobis absque peccato, ante saecula quidem ex patre natum secundum divinitatem, in novissimis vero diebus eundem propter nos et propter nostram salutem hunc unum eundemque Christum filium dominum unigenitum in duas naturas inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter cognoscendum, in nullo naturarum differentias propter unitatem perimendas, magis autem salva utriusque naturae proprietate et in una coeunte persona unoque statu concurrente, non in duabus personis partiendum vel dividendum, sed unum eundemque filium unigenitum deum verbum dominum Iesum Christum, sicut ab exordio prophetae de eo, et ipse nos erudit, et pro nobis tradidit symbolum. His itaque cum omni undique subtilitate et diligentia a nobis ordinatis, statuit sancta et universalis synodus aliam fidem nulli licere profiteri aut scribere aut docere aut dicere aliter. Qui autem audent exponere aliam fidem aut proferre aut docere aut tradere aliud symbolum volentibus converti ad scientiam veritatis ex gentilibus, ex Iudaeis vel hereticis quibuscumque, si quidem episcopi aut clerici fuerint, alienos esse episcopos ab episcopatu et clericos a clero, si vero monachi vel laici fuerint, anathema fieri. Ibidem.*

Ks. Franciszek Kwiatkowski pisał na ten temat: *To właśnie odróżnienie między osobowością a naturą w Chrystusie pozwoliło na filozoficzno-teologiczne rozwiązanie pozornie sprzecznych orzeczeń o Chrystusie. Ta sama osoba jest zrodzona i niezrodzona od wieków, cierpiętliwa i niecierpiętliwa, skończona i nieskończona. Chrystus, – to Bóg, a rodzi się w czasie, – to najwyższa Moc, a truchleje od zimna, – to Pan niebiosów, a pozostaje w żłóbku obnażony, – to Ogień nieśmiertelny, a krzepnie w ludzkim ciele, – jest Nieskończony, a jednak "ma granice". I chociaż przy tych różnych orzekaniach trzeba dodawać, że jedne z nich dotyczą Jego Boskiej, inne Jego ludzkiej natury, to jednak trzeba pamiętać, że odnoszą się one przez te natury, do jednego w sobie podmiotu samodzielnie istniejącego, do jednej osoby Bożej, do osoby Słowa, jednoczącej w Chrystusie dwie natury, Boską i ludzką. (...) Jak w Trójcy Świętej mamy jedną naturę Boską, bytującą w trzech osobach, tak w Chrystusie mamy jedną osobę Bożą, bytującą w dwóch naturach. W ten sposób Boże Objawienie poucza nas, że trzeba odróżniać między naturą każdej rzeczy a tym, co stanowi jej indywidualność, nazywaną u istot rozumnych ich osobowością.* Ks. Franciszek Kwiatkowski, *Wykład sodalicyjny na 1500-letni jubileusz Soboru Efeskiego*. Drukowany w "Wiara i życie" 1931, s. 129-136.

19 *Tria capitula*. Pisma trzech teologów antiocheńskich Teodora z Mopsuestii, Teodoret z Cyru i Ibas z Edessy.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Dalmatii. W roku 550 biskupi afrykańscy pod wodzą Reparatusa z Kartaginy odrzucili *Iudicatum* i obłożyli anatemą Wigiliusza, dopuścili jednak możliwość jego powrotu na łono Kościoła. Pod wpływem tych wydarzeń Wigiliusz wycofał się z *Iudicatum*. W tej sytuacji cesarz uznał, że jedyną instytucją, która posiada odpowiedni autorytet dla rozstrzygnięcia sporu jest Sobór, który został zwołany w roku 553. Głównym przedmiotem dyskusji były wspomniane wyżej *Trzy Pisma*. Sprawdzano między innymi, czy list Ibas do Marisa Persa, był zaakceptowany przez Sobór w Chalcedonie. Porównano list z aktami Soborów w Efezie i Chalcedonie i stwierdzono jednoznacznie, że list Ibas jest sprzeczny z definicją wiary ustanowioną w Chalcedonie²⁰. Papież Wigiliusz obawiał się, że nowo zwołany Sobór może być okazją do podważenia autorytetu Soboru w Chalcedonie ponieważ zarówno Teoderet jak i Ibas zostali uznani przez to zgromadzenie za prawowiernych a Teodor chociaż był wymieniony to jednak nie został oficjalnie potępiony. W czasie kiedy w Konstantynopolu obradował Sobór, 14 maja roku 553, papież opublikował *Constitutum*, podpisany przez 16 biskupów, w którym potępił sześćdziesiąt tez Teodora z Mopsuestii ale oszczędził jego samego, odmówił też potępienia Teodoreta i Ibas. Z tego powodu cesarz nakazał skreślić go z listy papieży. Pod wpływem tych wydarzeń, po sześciu miesiącach Wigiliusz wysłał list do Eutychiusza z Konstantynopola, w którym zaakceptował ustalenia Soboru i potępił wszystkich trzech mnichów antioneńskich, Teodora, Teodoreta i Ibas. Należy też dodać, że na drugim Soborze w Konstantynopolu zostali też ostatecznie potępieni Ariusz, Eunomiusz, Mecedoniusz, Nestoriusz, Eutyches, Orygenes i Apolinary z Laodycei.

Condemnamus autem et anathematizamus una cum omnibus aliis haereticis qui condemnati et anathematizati sunt a praedictis sanctis quatuor conciliis (id est, Nicaenam, Constantinopolitanam, Ephesinam primam, et Chalcedonensem), et a sancta catholica et apostolica ecclesia, et Theodorum qui Mopsuestiae episcopus fuit, et impia eius conscripta, et quae impie Theodoritus conscripsit contra rectam fidem, et contra duodecim capitula sancti Cyrilli, et contra Ephesinam primam synodum, et quae ad defensionem Theodori et Nestorii ab eo scripta sunt. Super haec anathematizamus et impiam epistolam, quam dicitur Ibas ad Marin Persam scripsisse, quae denegat Deum Verbum de sancta Dei genitrice et semper virgine Maria incarnatum, hominem factum esse; et sanctae memoriae Cyrillum, qui recte docuit, tamquam haereticum, et similiter Apollinario scribentem, criminatur; et inculpat quidem Ephesinam primam synodum, tamquam sine examinatione et quaestione Nestorio ab ea deposito, et duodecim sancti Cyrilli capitula impia et contraria rectae fidei vocat; defendit autem Theodorum et Nestorium, et impia eorum dogmata et conscripta. Praedicta igitur tria capitula anathematizamus, id est, Theodorum impium Mopsuestenum cum nefandis eius conscriptis, et quae impie Theodoritus conscripsit, et impiam epistolam, quae dicitur Ibae, et defensores eorum, et qui scripserunt vel scribunt ad defensionem eorum, vel recta ea dicere praesumunt, vel omnino impietatem eorum nomine sanctorum patrum, aut sancti Chalcedonensis concilii defenderunt, aut defendere conantur. Dokumenty II Soboru w Konstantynopolu, op. cit.

- 20 *Si quis defendit epistolam, quam dicitur Ibas ad Marin Persam haereticum scripsisse, quae abnegat quidem Deum Verbum de sancta genitrice semper virgine Maria incarnatum, hominem factum esse, dicit autem purum hominem ex ipsa natum esse, quem templum vocat, ut alius sit Deus Verbum et alius homo; et sanctum Cyrillum, qui rectam fidem christianorum praedicavit, tanquam haereticum et similiter Apollinario haeretico scripsisse criminatur; et inculpat primam Ephesinam sanctam synodum tanquam sine examinatione et quaestione Nestorium condemnantem; et duodecim capitula sancti Cyrilli impia et contraria rectae fidei vocat eadem impia epistola, et defendit Theodorum et Nestorium et impia eorum dogmata et conscripta. Ibidem.*

Stefan Kokosza

Ustalenia Soboru w Chalcedonie przyczyniły się pośrednio do powstania ruchu monoteletów. Kanony tego Soboru zostały odrzucone przez część wiernych i hierarchów, głównie z Egiptu i Syrii. Spór między diofizytami i monofizytami był na tyle poważny i groźny dla stabilności politycznej, że cesarz Herakliusz postanowił zwrócić się do patriarchy Konstantynopola Sergiusza z prośbą o znalezienie rozwiązania, które powalaloby pogodzić zwaśnione strony. Ten opierając się głównie na słowach św. Pawła z listu do Filipian: *θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* (*Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*)²¹, wyciągnął wniosek, że w Chrystusie były dwie natury ale jedna wola i działanie (*ἓν Θέλημα καὶ μία ἐνεργεία*). Nauka ta została przyjęta przez Cyrusa biskupa z Fazydy późniejszego patriarchę aleksandryjskiego oraz Teodora biskupa z Faran w Arabii. Cyrus zaproponował ugodę znaną jako *πληροφορία*. Stanowiło ją dziewięć artykułów, z których siedem wprost odnosiło się do herezji monoteletów. W siódmym artykule *πληροφορία* Cyrus stwierdza, jego zdaniem za św. Dionizym (a w rzeczywistości za Pseudo Dionizym Areopagitą), że jeden i ten sam Chrystus, Syn, dokonuje dzieł jako Bóg i Człowiek w jednym teandrycznym działaniu (*μιά Θεανδρικὴ ἐνεργεία*). Nauki tej nie przyjął patriarcha jerozolimski Sofroniusz, który uważał podobnie jak Maksym Wyznawca, że Cyrus sfalszował tekst św. Dionizego (Pseudo Dionizego Areopagity) i użył słowa *μιά* zamiast *καὶνῆ*. Sofroniusz napisał list do patriarchów, w którym dowodził, że w Chrystusie były dwie działalności i wole. Sergiusz z kolei poprosił papieża Honoriusza I, żeby zakazał głoszenia Sofroniuszowi poglądu o dwóch wolach w Chrystusie, bo szkodzi to pojednaniu z monofizytami. Niejasne stanowisko papieża, doprowadziło do zaostrzenia konfliktu, a skutkiem listu Honoriusza do Sergiusza, było w kilkadziesiąt lat później potępienie tego pierwszego na trzecim Soborze w Konstantynopolu. Stanowisko Honoriusza tak zostało opisane w dziewiętnastym wieku w „Przeglądzie Katolickim”:

Udał się podstęp; papież sądził, że tu jest przemijający spór o wyrazy, jak to po wielekroć miało już miejsce na Wschodzie, a nie widząc niebezpieczeństwa w tym sporze i pragnąc dopomóc patriarsze do połączenia z Kościołem monofizytów, napisał list do niego, i polecił, aby unikał wszelkich wyrażań o jednej, lub o dwóch wolach w Chrystusie. Tym sposobem umknął odpowiedzi, a raczej nie skorzystał ze sposobności i nie oświecił patriarchy, jak wierzyć należy. Sądził, że takim wstrzymaniem się od decyzji, w samym zarodzie stłumi błąd, który by mógł następnie rozwinąć się w herezję; tak myśl Honoriusza objaśnia następca jego

²¹ Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą. List do Filipian, 2,13.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

św. Agaton, papież. Pochlebiał sobie nieprzezorny Honoriusz, że prawdy nie obraził, gdyż w liście swym wyraźnie wskazał, że w Chrystusie Panu wiara dwie natury uznaje, a wiemy iż z dwoistości natury konieczne wypływa i dwoistość woli. Poprzednie spory na Wschodzie właśnie toczyły się o to, czy Chrystus Pan miał jedną tylko czy dwie natury; czy natura Boska z ludzką się tak złączyła, iż tylko jedna z tego powstała, czy przeciwnie Boska natura w Chrystusie Panu nie zniszczyła ludzkiej, ale obok niej została, tak, że Zbawiciel zachował i Boską i ludzką naturę. Spór ten przerodził się był w herezję eutychnianizm, lub monofizytyzmem zwaną, a Kościół na Soborze w Chalcedonie r. 451 zebrany, monofizytów potępił, a jako prawdę objawioną uznał, iż w Chrystusie Panu są dwie natury: Boska i ludzka. Wspominając Honoriusz jako artykuł wiary dwoistość natur w Jezusie Chrystusie, z których wypływa konieczność dwoistej woli Boskiej i ludzkiej, chciał wyraźnie nie mówić o dwoistości woli, ale i nie uchybić wierze: powołał się przeto na dwoistość natur. Lecz stąd wypłynęło to czego Honoriusz nie przewidział bynajmniej. Wzrosła w Kościele herezja monoteletyzmem, czyli jednowolstwem zwana, gdyż cesarz grecki Herakliusz w mieszawszy się w spór o jedność lub dwoistość woli w Chrystusie Panu, czepił się pisma Honoriusza, niesłusznie wytłumaczył go sobie według własnej myśli, gdyż sam poprzednio już się oświadczył za stronę jedną wolę trzymającą, a chcąc niby herezję monofizytów, czyli eutychnianów, która pozostała jeszcze pomimo potępiającego ją wyroku Soboru Chalcedońskiego, całkowicie stłumić, był powodem, że pod opieką jego Sergiusz patriarcha konstantynopolski i Cyrus aleksandryjski rozdmuchali płomień nowej herezji monoteletyzmu, czyli jednowolstwa. Honoriuszowi tymczasem zaledwie tyle pozostało życia, iż się przekonał, jak wielkie nieszczęście w Kościele powstało, któremu jednak można było w samym początku, kiedy go Sergiusz podstępnie zapytywał, zaradzić, nie wymijaniem odpowiedzi stanowczej, nie uchylaniem się od rozstrzygnięcia, jak to uczynił, ale wyraźnym wyrzeczeniem, że w Chrystusie Panu wiara uznaje dwie wole, wolę Boską i wolę ludzką, oraz stanowczym potępieniem tych, którzy jak Sergiusz tylko przy jednej obstawali woli²².

22 "Przegląd Katolicki", 1870 r. Dnia 16 Czerwca, Warszawa, Nr 24, s. 369-374.

<http://www.ultramontes.pl/honoriusz_papiez.htm>.

Stefan Kokosza

Wydany przez Cesarza Bizantyjskiego Herakliusza w roku 638 edykt, w którym udzielił monoteletyzmowi poparcia, zamiast zażegnać spory, doprowadził do jeszcze poważniejszego konfliktu między Bizancjum i Rzymem. W roku 678 cesarz Konstantyn IV poprosił papieża Donusa o wysłanie dwunastu biskupów na zjazd wschodnich i zachodnich teologów. Następca Donusa, papież Agaton potępił monoteletów na Synodzie w Rzymie, który zebrał się pod jego przewodnictwem około Wielkanocy roku 680. Dziesiątego września tego samego roku cesarz wystosował do patriarchy Konstantynopola Grzegorza, edykt zwołujący Sobór na dzień siódmego listopada. Na ósmej sesji, która odbyła się siódmego marca roku 681 przyjęto nauczanie papieża Agatona w sprawie monoteletów a na sesji trzynastej obłożono ich anatemą. Za niezgodne z wiarą uznano listy Sergiusza do Cyrusa i Honoriusza i listy tego ostatniego do Sergiusza. Potępiono w związku z tym twórcę doktryny Sergiusza, Cyrusa, Pyrrusa I, Pawła II, Piotra, Teodora biskupa z Faran w Arabii i papieża Honoriusza²³. Ostatnia sesja odbyła się 16 września roku 681 a akta zostały wysłane do zatwierdzenia, do następcy Agatona, papieża Leona II. Ustalenia soboru zostały uznane przez panującego po Konstantynie IV Justyniana II. Jego następca Filipikos, który objął władzę w roku 711 doprowadził do zwołania synodu podczas którego zrehabilitowano patriarchę Sergiusza, papieża Honoriusza i innych heretyków potępionych przez trzeci Sobór w Konstantynopolu. Filipikos spalił też prywatnie w swoim pałacu akta tego Soboru i skazał na wygnanie kilka osób, które odmówiły uznania jego decyzji. Po śmierci tego władcy jego następca Anastazy II ponownie uznał ustalenia Soboru w Konstantynopolu, czym przyczynił się do upadku herezji monoteletyzmu. Nie przetrwała ona do czasów średniowiecza, ani nie odrodziła się w wiekach późniejszych.

23 We wspomnianym wyżej „Przeglądzie Katolickim” broniono papieża Honoriusza takimi oto słowami: *Tak więc prawdą jest, że Sobór VI potępił Honoriusza papieża jako heretyka, ale to jest prawdą tylko ze stanowiska historycznego, bo w ciągu sesji i w aklamacjach sobór ten użył wolności jaka mu służyła, lecz prawdziwy Sobór VI, w formie kanonicznej, a zatem prawnie i dogmatycznie obowiązujący, to jest taki jakim go zatwierdzenie papieskie uczyniło, i jakiemu od wiernych należy się poszanowanie, dotknął Honoriusza jako nie dość dbałego stróża depozytu wiary, ale nie jako zwolennika herezji. A więc Honoriusz nie pobił w nauczaniu Kościoła, ani jako papież *ex cathedra*, ani jako doktor prywatny, ale uchybił tylko jako nietrafny administrator, jako stróż nieprzezorny, jako człowiek nie dość oględny, pomimo całej ostrożności, z jaką się w liście do Sergiusza wyraża. Ibidem.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Omówienie treści traktatu.

Artykuł pierwszy.

W pierwszym artykule traktatu *De unione Verbi incarnati*, św. Tomasz uzasadnia zgodnie z dogmatem wiary katolickiej, osobowe zjednoczenie Słowa Wcielonego. Temat ten Akwiniata podjął również w trzeciej części *Summy Teologii* z tym, że w tym ostatnim dziele pytanie *Utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura*, stało się przedmiotem dwóch artykułów, w których rozważane są osobno tematy zjednoczenia w naturze i w osobie²⁴.

W argumentacji Św. Tomasz oparł się przede wszystkim na definicjach terminów *natura* (*unumquodque informans specifica differentia*) i *osoba* (*rationalis naturae individua substantia*) sformułowanych przez Boecjusza w traktacie *Contra Eutychen et Nestorium*. W *Summie Teologii* w artykule pierwszym, rozważa bardziej szczegółowo niż w traktacie *De unione Verbi incarnati* możliwe sposoby zjednoczenia wielu rzeczy w jedną. (1) Po pierwsze dwa byty doskonałe, mogą łączyć się w ten sposób, że nie tracą swojej doskonałości po połączeniu, wówczas ich wspólną formą może być zbiór, porządek lub kształt. Wszystkie wymienione przypadki stanowią formy przypadłościowe, z których powstaje jedność nie *simpliciter* ale *secundum quid*²⁵. Dlatego forma powstająca w ten sposób jest formą przypadłościową (*ars*) a nie substancjalną²⁶. Ze względu na podane powyżej powody sposób ten nie odpowiada zjednoczeniu Słowa Wcielonego. (2) Po drugie dwa byty doskonałe mogą się połączyć tak, że powstaje z nich różny od nich trzeci byt doskonały. Również ten sposób nie odpowiada zjednoczeniu. Dzieje się tak dlatego, że natura Boska jest niezmienna (*immutabilis*), niezniszczalna (*incorruptibilis*) i nie może się zrodzić (*ingenerabilis*), ponadto powstały w ten sposób związek nie należy do tego samego gatunku co jego składniki.

24 *Summa teologii*, III^a q. 2 a. 1 i 2. Wszystkie odniesienia do *Summy Teologii* jeśli nie podano inaczej dotyczą dzieła św. Tomasza w edycji: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>.

25 Wyjaśnienie znaczenia terminów *simpliciter* i *secundum quid* zostanie przedstawione przy omówieniu artykułu trzeciego.

26 *Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Summa teologii*, III^a q. 2 a. 1 co.

Użyte przez św. Tomasza terminy *natura* i *ars* rodzą pewne trudności translatorskie, a przełożone dosłownie mogą być mylące. Dokonane przez św. Tomasza rozróżnienie na *natura* i *ars* wywodzi się wprost od Arystotelesa, który w pierwszym zdaniu drugiej Księgi *Fizyki* stwierdza: *Wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn* (wszystkie cytaty z dzieł Arystotelesa *Fizyka* i *Metafizyka* podaję w tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka, *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003) (*Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας*), to znaczący są wytworami kunsztu (*ἀπὸ τέχνης*) lub przypadku (*κατὰ συμβεβηκός*). Arystoteles, *Fizyka*, II 192b9.

Akwiniata używa w tym przypadku terminów *natura* i *ars* dla rozróżnienia *formy substancjalnej* i *przypadłościowej*. Potwierdzenie takiego rozumienia tych terminów odnajdujemy w traktacie *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 1: *Omnines enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam consitutum est in esse perfecto a natura.*

Stefan Kokosza

Kolejnym argumentem przeciw takiemu charakterowi Wcielenia, jest zbyt wielka różnica między naturą ludzką i Boską, która uniemożliwia tego rodzaju połączenie. (3) Trzeci sposób zjednoczenia jest właściwy dla substancji niezupełnych, które nie zmieniają się po połączeniu. W ten sposób z duszy i ciała powstaje człowiek a z różnych członków ciało. Tak również nie mogło się dokonać Wcielenie, ponieważ zarówno natura ludzka jak i Boska są naturami zupełnymi, poza tym natura Boska ze względu na to, że jest niematerialna nie może łączyć się tak jak rozciągnięte części składowe. Dalej Akwiniata argumentuje, że natura Boska nie może być formą czegokolwiek. Ponadto gatunek utworzony przez takie połączenie obejmowałby liczne jednostki i byłoby wielu Chrystusów. Skutkiem powyższego sposobu zjednoczenia jest powstanie nowego gatunku, dlatego gdyby odpowiadał on Wcieleniu, Chrystus nie byłby ani człowiekiem ani Bogiem²⁷. Pozostaje więc jedyna możliwość, że ludzka natura nie jest zjednoczona z Boską ani przypadłościowo (*accidentaliter*) ani istotowo (*essentialiter*) ale substancjalnie (*substantialiter*) ze względu na to, że substancja oznacza hipostazę. Zarówno w traktacie *De unione Verbi incarnati* jak i w *Summie Teologii*, św. Tomasz opiera dalszy tok wykładu na argumentach wskazujących na realną różnicę w bytach stworzonych między naturą a *suppositum*. Tylko w Bogu *natura* i *suppositum* nie różnią się realnie a jedynie w porządku pojęciowym. Termin *natura* oznacza istotę gatunku (*essentia speciei*) a termin *suppositum* to, co *subzysuje samo przez się* (*per se subsistit*). W bytach stworzonych pojęcie *suppositum* obejmuje oprócz istoty gatunkowej (*essentia speciei*) również przypadłości (*accidentia*)

27 *Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quae scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quae est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid, remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est. Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie, differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus nec esset eiusdem naturae cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quae plurimum distant non potest fieri commixtio, solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana. Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae et materiae, quia divina natura non potest esse forma alicuius, praesertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus neque esset humanae naturae, neque divinae, differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut dicitur in VIII Metaphys. Summa teologii, III^a q. 2 a. 1 co.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

i materię jednostkującą (*materia individualis*)²⁸. Dalej Akwiniata przechodzi od pojęcia *suppositum* do pojęcia osoby, którą definiuje jako *suppositum natury rozumnej (persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturae)*. Na podstawie definicji terminów *natura* i *osoba* św. Tomasz stwierdza, że zgodnie z przedstawionym pojęciem osoby możliwe jest personalne zjednoczenie z czymś, co nie należy do natury gatunkowej (*natura speciei*). Dlatego to co nie należy do natury Boskiej może należeć do Osoby Słowa. Jak widzimy w traktacie *De unione Verbi incarnati* i w *Summie Teologii* Akwiniata używa podobnych argumentów, różnicę możemy zauważyć tylko w określeniu wzajemnego stosunku terminów *natura* i *suppositum*. W traktacie *De unione Verbi incarnati* św. Tomasz stwierdza, że *suppositum habebit se per additionem ad naturam*, natomiast w *Summie Teologii*, dokonuje analizy w porządku logicznym i pisze, że *suppositum* oznacza jako całość, w której *natura* stanowi część formalną i doskonałą (*suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui*). W omawianym traktacie św. Tomasz większy nacisk kładzie też na przedstawienie konsekwencji jakie wynikają z niezrozumienia tajemnicy Wcielenia (*Sed de modo huiusmodi coniunctionis dubitatio et discordia accidit.*). Dlatego dość szczegółowo omawia herezje Nestoriusza, Teodora z Mopsuestii, Apolinarego z Laodycei i Eutychesa.

Artykuł drugi.

W artykule drugim św. Tomasz odpowiada na pytanie, czy w Chrystusie była jedna, czy dwie hipostazy (*Utrum in Christo sit una tantum hypostasis vel suppositum, aut duo.*). Ten sam temat był też rozważany w: *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*, (lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1), w *Quaestiones de quodlibet IX*, (q. 2, a. 1) i w trzeciej części *Summy Teologii* (q. 2, a. 3).

Pogląd, zgodnie z którym w Chrystusie są dwie hipostazy został według św. Tomasza po raz pierwszy wspomniany w siódmej dystynkcji, trzeciej Księgi *Sentencji Piotra Lombarda*²⁹. Opinia ta była szeroko dyskutowana, głównie ze względu na to, że jej wyznawcami byli nie tylko heretycy ale miała też zwolenników w obrębie doktryny katolickiej, bronił jej bowiem pewien arcybiskup z Sens³⁰. Twierdził on mianowicie, że wyrażenie „ten człowiek” (*hic homo*) desygnuje szczegółową (*particularis*) substancję złożoną z duszy i ciała, która jest hipostazą lub *suppositum* przyjętym przez Osobę Słowa³¹.

28 W *Summie Teologii*, św. Tomasz używa terminów: *accidentia et principia individuantia*.

29 Odwołanie do tego tekstu znajdujemy w: *De unione Verbi incarnati*, a. 2, co.

30 Por.: James A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, „W drodze” Poznań 1985, s. 385 i przypis 33.

31 Powyższy argument pojawia się we wszystkich wymienionych na początku traktatach: *Quodlibet IX*, q. 2, a. 1, arg. 1; w *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 q. 1 pogląd ten jest wspomniany w korpusie wykładu;

Stefan Kokosza

W *Komentarzu do Sentencji*³² Św. Tomasz dokonuje podziału omawianego zagadnienia na cztery mniejsze kwestie (*Quaestiuncula*) i odpowiada na pytania: *utrum in Christo sint: (1) duae hypostases, (2) duo supposita, (3) duo individua i (4) duae res naturae*³³. Na początku wykładu w *Quaestiuncula 1*, prowadzi rozważania w porządku logicznym i dokonuje rozróżnienia terminów związanych z zagadnieniem indywiduacji. Argumentacja ta została powtórzona w pozostałych traktatach, gdzie – za wyjątkiem *Summy Teologii* – stanowi ważną część wykładu³⁴. Akwiniata używa terminów odnoszących się do dwóch typów pojęć i odpowiadających im nazw. W terminologii średniowiecznej pojęcia odnoszące się do czegoś poza językiem określano jako *intentiones primae* a ich nazwy jako *nomina primae impositionis*. Pojęcia odnoszące się tylko do wyrażeń językowych (pojęć jako takich) określano jako *intentiones secundae* a ich nazwy *nomina secundae impositionis*. Należy podkreślić, że przytoczona powyżej terminologia średniowieczna nie jest identyczna z używanym we współczesnej logice rozróżnieniem na język przedmiotowy i metajęzyk. Trzeba bowiem zauważyć, że w logice średniowiecznej terminy te były używane w tym samym języku przedmiotowym do oznaczania różnych sposobów mówienia o pojęciach lub o przedmiotach tych pojęć. Św. Tomasz na podstawie definicji substancji i przypadłości (*Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse.*) wyjaśnia, że w odniesieniu do wszystkich rodzajów (*generis*) można używać terminów: *particulare, individuum, singulare* a w odniesieniu do rodzaju substancji, terminów: *res naturae, suppositum, hypostasis, persona*. Na podstawie powyższego rozróżnienia, oraz poglądu wiary katolickiej, zgodnie z którym ludzka natura w Chrystusie nie substytuje sama przez się ale egzystuje w hipostazie Słowa, Akwiniata stwierdza, że nie można o ludzkiej naturze Chrystusa orzekać tych terminów, które desygnują tylko substancję, a więc: *hypostasis, suppositum i persona*, można natomiast orzekać o niej terminy odnoszące się do pojęć indywiduacji, takich jak: *particulare, singulare i individuum*³⁵.

Akwiniata dowodzi również, że fałszywość tezy o dwoistości hipostazy w Chrystusie, wynika z samej definicji osoby, sformułowanej przez Boecjusza, zgodnie z którą osoba to: *niepodzielna substancja natury rozumnej (individua substantia rationalis naturae)*. Ponieważ hipostaza jest

Summie Teologii III^a q. 2 a. 3 arg. 2; De unione Verbi incarnati, a. 2 arg. 4 i w wykładzie.

32 Jeśli nie podano inaczej *Komentarz do Sentencji* oznacza *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda (Scriptum super libros Sententiarum)* w edycji: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.

33 Odpowiedzi na pytania (2), (3) i (4) wynikają z rozważań na temat jedności hipostazy, dlatego *Quaestiunculae* te zostały potraktowane bardzo skrótowo.

34 W *Summie Teologii* temat ten stanowi treść odpowiedzi na argument trzeci.

35 *Sic igitur, quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit sed existit in alio, id est in hypostasi Verbi Dei (non quidem sicut accidens in subiecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem), ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod vel particulare vel singulare, non tamen potest dici vel hypostasis vel suppositum sicut nec persona. De unione Verbi incarnati, a. 2 co.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

niepodzielną substancją (*individua substantia, quae etiam significatur nomine suppositi*), to z przytoczonych definicji wynika, że termin *osoba* jest podrzędny w stosunku do terminu *hipostaza*, dlatego o każdym desygnacie terminu *osoba* można też orzekać termin *hipostaza*³⁶.

W dalszej części wykładu Akwiniata wypowiada się również przeciw poglądom Nestoriusza i Teodora z Mopsuestii, i stwierdza, że *osoba* nie może dodawać do *hipostazy* jakiej własności akcydentalnej np. godności ponieważ wówczas zjednoczenie byłoby przypadłościowe³⁷. W *Summie Teologii* pojawia się dodatkowy argument. Św. Tomasz zauważa, że hipostazie przypisujemy zarówno działania (*operationes*) i własności natury jak i to co należy do pojęcia natury wziętego konkretnie. Jako przykłady podaje myślenie, zdolność do śmiechu, oraz bycie zwierzęciem rozumnym. Ponieważ termin *suppositum* desygnuje człowieka, ze względu na to, że stanowi podłoże tego co należy do pojęcia człowieka oraz podmiot odnośnych orzeczeń, to gdyby w Chrystusie była jeszcze inna *hipostaza* wówczas wszystko to, co związane było z człowieczeństwem Słowa, a mianowicie narodzenie z dziewicy, cierpienie, ukrzyżowanie i złożenie do grobu odnosiłoby się do kogoś innego niż Słowo, co jest niezgodne z wiarą katolicką³⁸.

Artykuł trzeci.

Przedstawionym w artykule trzecim pytaniem: *Utrum Christus sit unum neutraliter vel duo*, św. Tomasz zajmował się również we wcześniejszym *Komentarzu do Sentencji* (*Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1*) a także w artykule pierwszym siedemnastej kwestii trzeciej części *Summy Teologii* (III^a q. 17 a. 1)³⁹.

Rozstrzygnięcie tego pytania było kolejnym argumentem Akwiniaty przeciwko stanowisku –

36 Argument ten pojawia się również w *Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 6 q. 1 a. 1 qc. 1 s.c. 2* i *Summie Teologii III^a q. 2 a. 3, co*.

37 Również w *Summie Teologii III^a q. 2 a. 3, co*.

38 *Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto, dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim Verbi, sequetur quod de aliquo alio quam de verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio Ephesino, sub his verbis, si quis personis duabus vel subsistentiis eas quae sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impartitur voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles, soli ex Deo patre verbo, anathema sit. Sic igitur patet esse haeresim ab olim damnatam dicere quod in Christo sunt duae hypostases vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo legitur, si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo patre verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem scilicet Deum et hominem, anathema sit. Summa Teologii, III^a q. 2 a. 3 co.*

39 Zagadnienie to w różnych formach pojawiało się wielokrotnie w historii dogmatu a jednym z pierwszych teologów, rozważających ten problem był prawdopodobnie Teodor z Mopsuestii, który starał się określić w jaki sposób dwie natury, czyli jedno i drugie coś (*quid*) mogą stać się jednym *Kimś* (*Quis*). Por. Jean Daniélou, Henri Irénée Marrou, *Historia Kościoła*, op. cit., s. 255.

Stefan Kokosza

omawianemu już w artykule drugim traktatu *De unione Verbi incarnati* – według którego w Chrystusie jest jedna *osoba* i dwie *hipostazy* lub *supposita*. Zgodnie z dogmatem wiary katolickiej Chrystus jest jedną *osobą* w dwóch *naturach*, dlatego św. Tomasz wykluczał możliwość mówienia o Chrystusie *dwaj*, ponieważ rodzaj męski używany jest do oznaczania *osoby*⁴⁰. Akwiniata zastanawiał się natomiast, czy można orzekać dwoistość o Chrystusie ze względu na dwie *natury*. Próbował rozwiązać ten problem przy pomocy istniejącej aparatury pojęciowej, co było zadaniem trudnym, ze względu na niewspółmierność obu *natur* i ich zjednoczenie w jednej *hipostazie*, wykraczające poza porządek bytów stworzonych⁴¹. Być może dlatego, pomimo że we wszystkich przytoczonych wyżej traktatach św. Tomasz posługiwał się podobnymi argumentami, to wyciągał na ich podstawie odmienne wnioski. W chronologicznie pierwszym *Komentarzu do Sentencji*, Akwiniata stwierdza, że *natura* przyjęta ma nie tylko charakter *człowieczeństwa* ale także *człowieka*, nie można jednak mówić o niej *ktoś*, ponieważ została połączona z kimś o wyższej godności, dlatego mówi się o niej *coś* i to *coś* jest orzekane o osobie przyjmującej, dlatego Chrystus jest *kimś* jako przyjmujący (*assumens*) i *czymś* jako przyjęty (*assumptum*) z czego wynika, że jest *jeden* w rodzaju męskim i *dwojaki* w rodzaju nijakim.

W traktacie *De unione Verbi incarnati*, św. Tomasz opiera argumentację na rozróżnieniu sposobów orzekania na orzekanie *simpliciter* i *secundum quid*. Źródeł tego rozróżnienia, a jednocześnie samej terminologii należy szukać w dziele Arystotelesa *Σοφιστικοί ἔλεγχοι* (*O dowodach sofistycznych*). Św. Tomasz wyjaśnił błędy w rozumowaniu powstałe w wyniku niewłaściwego użycia tych terminów w traktacie *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*⁴². Orzekanie *simpliciter* ma miejsce wtedy gdy – używając terminów współczesnej logiki – w zdaniu występuje sam orzecznik bez kwalifikatora albo predykat bez superfunktor, np. kiedy mówimy *Sokrates jest biały* lub *Sokrates biegnie*. Natomiast orzekanie *secundum quid* ma miejsce wtedy gdy do orzecznika dodany jest kwalifikator albo do predykatu superfunktor, albo wówczas gdy orzecznik jest łączony z podmiotem ze względu na jakąś część, np. kiedy mówimy *Sokrates biegnie*

40 W *Komentarzu do Sentencji*, św. Tomasz stwierdza, że rodzaj męski jest orzekany o rzeczy doskonale subszystującej (*de re perfecta subsistente*) natomiast rodzaj nijaki o rzeczy doskonale i niedoskonale subszystującej (*de re perfecta subsistente, et de non perfecta*). Dlatego w Chrystusie możemy mówić *ktoś* (*aliquis*) i *coś* (*aliquid*) natomiast o naturze tylko, że jest *czymś* (*aliquid*). *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1 co.

41 *Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positiones, neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Summa Theologiae*, III^a q. 2 a. 6 co.

42 Niektórzy badacze wątpią w autentyczność tego dzieła, większość jednak uważa je za młodzieńczy traktat powstały prawdopodobnie w okresie studiów na wydziale sztuk wyzwolonych na uniwersytecie w Neapolu. James A. Weisheipl uważa też, że św. Tomasz pisząc ten traktat opierał się na *Fallaciae maiores* Piotra z Hiszpanii a nie na tekście Arystotelesa. James A. Weisheipl, op. cit., s. 468.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

dobrze, albo *Sokrates jest biały ze względu na zęby*. Przy orzekaniu *secundum quid* możemy wyróżnić dwa przypadki (1) albo nie dochodzi do uszczegółowienia pojęcia (*determinatio non diminuens*), (2) albo pojęcie zostaje uszczegółowione (*determinatio diminuens*). W pierwszym przypadku z pojęcia orzekanego *secundum quid* możemy wywnioskować pojęcie *simpliciter*, np. z tego, że *Sokrates biegnie szybko* możemy wyciągnąć prawdziwy wniosek, że *Sokrates biegnie*. W drugim przypadku jeśli z pojęcia *secundum quid* wnioskujemy pojęcie *simpliciter* – np. z tego, że *Murzyn jest biały ze względu na zęby*, wyciągniemy wniosek, że *Murzyn jest biały* – to popełnimy błąd *secundum quid et simpliciter (locus sophisticus)*.

W traktacie *De unione Verbi incarnati* św. Tomasz stwierdza, że ze względu na jedność lub wielość substancjalną możemy o czymś orzekać jedność lub wielość *simpliciter* natomiast ze względu na przypadłość możemy o czymś orzekać jedność lub wielość *secundum quid*. Św. Tomasz objaśnia terminy *simpliciter* i *secundum quid*, w trochę inny sposób niż w traktacie *De fallaciis*, chociaż zachowuje nadane im w tym dziele znaczenie. Stwierdza, że pewien orzecznik można orzekać o czymś *simpliciter* jeśli jest on orzekany ze względu na całość (*secundum totum*), co ma miejsce wówczas, gdy ze względu na ten orzecznik, rzecz jest sama przez się (*secundum seipsum*), natomiast jeśli orzecznik jest orzekany ze względu na część (*secundum partem*), to w takim przypadku mówimy o orzekaniu *secundum quid*. Ponieważ *suppositum* jest oznaczane jako całość (*per modum totius*) natomiast *natura* jako część formalna (*per modum partis formalis*) Akwiniata na podstawie powyższego rozróżnienia wyciąga wniosek, że Chrystus jest jeden *simpliciter* i dwojaki *secundum quid*. Dopiero w trzeciej części *Summy Teologii* św. Tomasz nie dopuszcza jakiegokolwiek możliwości mówienia o Chrystusie w liczbie mnogiej i wyraźnie stwierdza, że Chrystus jest *jeden* (w rodzaju męskim) i *jedno* (w rodzaju nijakim). Akwiniata przeprowadza tu argumentację w porządku logicznym. Przede wszystkim dokonuje rozróżnienia w sposobach orzekania terminów *natura ludzka* i *natura boska*. Jako nazwa abstrakcyjna *natura* może być orzekana o *suppositum* i *osobie* tylko w odniesieniu do Boga, w którym nie ma różnicy pomiędzy tym co jest (*quod est*) i przez co jest (*quo est*)⁴³. W Chrystusie, tylko termin *natura Boska*, może być orzekany zarówno jako nazwa abstrakcyjna jak i konkretna, natomiast termin

43 Takiej samej argumentacji używa św. Tomasz już w *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 1, ad 3, gdzie stwierdza, że jedynie natura Boska jest orzekana w mianowniku (*in recto*, w języku łacińskim orzecznik imienny stoi zawsze w nominatiwie) ze względu na jedność rzeczy. W Chrystusie tylko natura Boska może być orzekana w mianowniku, natomiast natura ludzka nie może być orzekana w mianowniku ani w przypadku Chrystusa ani w przypadku człowieka. Gdyby w Bogu były Trzy Osoby różniły się co do natury, nie można by mówić, że Bóg jest jeden wprost (*simpliciter*) ale, że jest jeden Bóg orzekany w znaczeniu nazwy zbioru kolektywnego (tak jak wielu ludzi określa się terminem naród).

Stefan Kokosza

natura ludzka, tylko jako nazwa konkretna. Nie można mówić, że Chrystus jest *ludzką naturą*, można natomiast mówić, że Chrystus jest *człowiekiem* i że jest *Bogiem*. Dalej Akwiniata dokonuje rozróżnień na nazwy ogólne generalne takie jak *Bóg* i *człowiek*, które są orzekane w sposób nieokreślony, oraz nazwy jednostkowe indywidualne, np. *Piotr* i *Jezus*, które podobnie jak nazwy jednostkowe generalne takie jak *Syn Boży (filius Dei)* są orzekane o konkretnym bycie osobowym w sposób zdeterminowany⁴⁴. Powyższa argumentacja prowadzi Akwiniatę do wniosku, że skoro zgodnie z dogmatem wiary, o dwoistości w Chrystusie możemy mówić jedynie w odniesieniu do *natury*, to tylko gdyby można było obydwoma terminami *natura ludzka* i *natura boska* orzekać jako nazwy abstrakcyjne, dopuszczalne byłoby mówienie o Chrystusie, że jest dwojaki. Ponieważ terminy te są orzekane ze względu na *suppositum*, św. Tomasz ogranicza możliwość mówienia o Chrystusie w rodzaju nijakim tylko ze względu na *suppositum* i ostatecznie stwierdza, że Chrystus jest jeden w rodzaju męskim ze względu na jedną *Osobę*, ale też jeden w rodzaju nijakim ze względu na jedno *suppositum*.

Artykuł czwarty.

Postawionym w tytule czwartego artykułu traktatu *De unione Verbi incarnati*, pytaniem: *Utrum in Christo sit unum tantum esse*, św. Tomasz zajmował się wielokrotnie. Rozważania na ten temat znajdujemy zarówno we wczesnych *Komentarzach do Sentencji* jak i w ostatnim dziele Akwiniaty, trzeciej części *Summy Teologii*. Niektórzy autorzy stwierdzają, że w okresie tym nastąpiła u św. Tomasza zmiana poglądów. Takie stanowisko zajmuje James A. Weisheipl, który uważa, że św. Tomasz dopiero w *Summie Teologii* wykluczył możliwość posiadania przez ludzką naturę Chrystusa właściwego sobie *esse*⁴⁵. Inny autor Peter T. Geach odwołuje się w swoich rozważaniach poświęconych zagadnieniu *esse* w dziełach św. Tomasza tylko do jednego traktatu:

44 W traktacie *De unione Verbi incarnati*, w odpowiedzi na zarzut piąty, św. Tomasz objaśnia, że nazwa *człowiek*, oznacza *suppositum* *człowieczeństwa*, nie jako jednostkowe (*determinatum in sua singularitate*), ale jako zdeterminowane do natury gatunkowej (*determinatum in natura speciei*). Dzięki takiemu rozróżnieniu można mówić, że w Chrystusie jest tylko jedno *suppositum* (*in sua singularitate discretum est unum et idem*) w dwóch *naturach* (*in duabus naturis determinantis*). Podobna argumentacja pojawia się w odpowiedzi na zarzut czternasty, gdzie Akwiniata powołuje się na Arystotelesa i stwierdza, że w rzeczach, w których jest coś poza naturą gatunkową, rzeczy te różnią się od *essentia*. Ponieważ człowiek oprócz cech gatunkowych posiada też przypadłości, nie można mówić, że terminy *człowiek* i *człowieczeństwo* są równe zakresowo.

45 *Argumentacja przedstawiona w tych dwu dziełach [De unione Verbi incarnati i trzeciej części Summy Teologii] różni się w sposób radykalny i koniecznie trzeba się tutaj liczyć z rozwojem doktryny. (...) W De unione a. 4 Tomasz posługuje się rozróżnieniem (...) pomiędzy simpliciter a secundum quid i próbuje znaleźć rozwiązanie, które uzasadniłoby posiadanie przez Chrystusa ludzkiego esse secundum quid. (...) W Summie (q. 17, a. 2) Tomasz pod żadnym pozorem nie dopuszcza, aby natura ludzka w Chrystusie posiadała jakieś właściwe dla siebie esse.* James A. Weisheipl, op. cit. s. 388.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Quodlibet IX, q. 2, art. 3 i stwierdza, że Akwiniata dokonuje niepotrzebnego zwielokrotnienia esse form zindywidualizowanych⁴⁶. Uważam, że obydwaj wspomniani autorzy popełnili błąd w swoich ocenach. James A. Weisheipl porównując jedynie dwa dzieła św. Tomasza, a Peter T. Geach mylnie interpretując argumentację przedstawioną we wspomnianej kwestii. O zmianie poglądów można by przesądzić dopiero po wnikliwej analizie wszystkich traktatów, w których został omówiony problem esse Chrystusa.

W chronologicznie pierwszym *Komentarzu do Sentencji (Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2)* Akwiniata dokonuje za Arystotelesem rozróżnienia dwóch funkcji esse: spójki w zdaniu i istnienia-aktu (arg. I). W korpusie artykułu stwierdza, że rozważania nie dotyczą esse w pierwszym znaczeniu (... *de hoc non est hic quaestio*) i odwołuje się tylko do drugiej funkcji:

Ens enim subsistens, est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae vel formae tamquam ejus quo est: unde nec natura rei nec partes ejus proprie dicuntur esse, si esse praedicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, quod est secundum omnia illa.

Następnie św. Tomasz odwołuje się do argumentu o jedności *suppositum* (arg. II):

(...) secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens, et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae, oportet quod ponat unum esse. Impossibile est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens: unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum.

W konkluzji stwierdza, że w Chrystusie jedno esse może być rozpatrywane w odniesieniu do dwóch *natur* ludzkiej i boskiej (arg. III)⁴⁷. W argumencie pierwszym tej kwestii pada zarzut, że każda forma substancjalna jest przyczyną esse (*dat esse*), z czego ma wynikać, że skoro dusza jest formą substancjalną jest również przyczyną esse. Nie może jednak być przyczyną wiecznego esse *Osoby Boskiej* jest więc przyczyną innego esse (*aliud esse*). W odpowiedzi św. Tomasz stwierdza, że w bytach złożonych tylko forma, przez którą byt subzystuje sam przez się, jest przyczyną esse w sensie absolutnym a inne formy mają esse dzięki subzystencji, do której zostały dołączone. Akwiniata podaje hipotetyczny przykład człowieka, który urodził się bez ręki, któremu ręka subzystująca do tej pory *per se* w sposób cudowny przyrosła. Wówczas forma ręki przed

46 Peter T. Geach, *Akwiniata*, w: Gertrude E.M. Anscombe, Peter T. Geach, *Trzej filozofowie: Arystoteles, Akwinata, Frege*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1981, s. 118-119.

47 *Sed non est inconueniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum: et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2.*

Stefan Kokosza

połączeniem byłaby przyczyną *esse* ręki, ale po połączeniu, z formy ręki nie wynikałoby już osobne *esse* ręki (arg. IV). W odpowiedzi na przedstawiony w argumencie piątym tej kwestii zarzut, że wszystko o co możemy pytać „czy jest?” (*an est?*) ma właściwe *esse* (*proprium esse*), św. Tomasz stwierdza że pytanie to dotyczy *esse* oznaczającego prawdę zdania i że w ten sposób możemy pytać zarówno o byty konkretne jak i pojęcia (arg. V).

Jak zobaczymy niżej w omówionym powyżej *Komentarzu do Sentencji* (*Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2*) znalazły się wszystkie argumenty jakich św. Tomasz używał w pozostałych traktatach. W korpusie wykładu pochodzącej również z wczesnego okresu twórczości *Kwestii dyskutowanej* (*Quodlibet IX, q. 2 a. 2*) Akwiniata ponownie odwołuje się do rozróżnienia, którego dokonał Arystoteles w Księdze Δ *Metafizyki* (arg. I). W stosunku do *Komentarza do Sentencji* wzbogaca argumentację i stwierdza, że:

... *esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur.*

Następnie zauważa, że tak rozumiane *esse* może być przypisane na dwa sposoby (*Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter.*): po pierwsze substancji subsystującej *per se*, po drugie pozostałym rodzajom rozumianym jako to przez co coś jest (*esse ... ut quo aliquid est*). W ten sposób mówimy na przykład, że *białość* jest (*albedo dicitur esse*), ponieważ przez nią coś jest białe. Następnie św. Tomasz zauważa, że *esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti*, co można rozumieć również na dwa sposoby albo jako *esse* substancjalne *suppositum* (*esse substantiale*) albo jako *esse* przypadłościowe (*esse accidentale*). Po przytoczeniu powyższych argumentów, św. Tomasz wyraźnie stwierdza, że w Chrystusie jest tylko jedno *esse* ze względu na jedność *suppositum* (*ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis.*).

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że dalsza część kwestii pisana jest w trybie warunkowym a stwierdzenie, że w Chrystusie jest jedno *esse* substancjalne i wiele *esse* przypadłościowych jest konsekwencją drugiego argumentu z kwestii, a nie własną opinią Akwiniaty. Żeby przyjąć taką argumentację św. Tomasz musiałby uznać, że ludzka natura połączyła się z boskim *suppositum* przypadłościowo⁴⁸. Zauważmy również, że w odpowiedzi na zarzut czwarty Akwiniata używa takiej

48 Zostało to już stwierdzone w *Komentarzu do Sentencji*: *Similiter tertia opinio, quia ponit quod partes humanae naturae adveniunt divinae personae accidentaliter; ponit duo esse, unum substantiale, et aliud accidentale; secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens, et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae, oportet quod ponat unum esse. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 co.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

samej argumentacji jak w *Komentarzu do Sentencji* (arg. V).

Jeżeli zgodzić się z opinią większości historyków co do datowania dzieł św. Tomasza, to kolejnym traktatem omawiającym zagadnienie *esse* Chrystusa jest będąca przedmiotem niniejszej pracy kwestia *De unione Verbi incarnati*. W korpusie artykułu św. Tomasz przywołuje na przytaczany już w *Komentarzu do Sentencji* argument o jedności *suppositum* (arg. II), przytacza też choć nie wprost podział *esse* dokonany przez Arystotelesa w Księdze Δ *Metafizyki* (arg. I, rozszerzony w *Quodlibet*). Wydaje się też, że Akwiniata wyraźniej niż to uczynił w *Quodlibet* zaznaczył zależność przypadłości od *suppositum* dokonując rozróżnienia na *ens simpliciter* i *ens secundum quid*. Św. Tomasz stwierdza, że Chrystus jest jeden *simpliciter* ze względu na jedność *suppositum* i dwoisty ze względu na dwie *natury* i ze względu na jedność przedwiecznego (*aeternum aeterni*) *suppositum* ma tylko jedno *esse simpliciter*. Zauważa także, że można mówić o innym *esse* tego *suppositum*, nie o ile jest przedwieczne ale ze względu na to, że stało się człowiekiem w czasie. Wyraźnie jednak stwierdza, że to *esse* nie jest ani *esse* przypadłościowym ani pierwszorzędnym ale drugorzędnym. Podobnie jak w innych traktatach św. Tomasz uzależnia możliwość mówienia o podwójnym *esse* w Chrystusie od istnienia dwóch *suppositów*, co byłoby jednak sprzeczne z ustalonymi dogmatami wiary.

Ostatnim dziełem, w którym pojawia się problematyka *esse* Chrystusa jest trzecia część *Summy Teologii*. W drugim artykule siedemnastej kwestii, Akwiniata przytacza używane wcześniej argumenty. W wykładzie używa dokonanego już w *Quodlibet IX* rozróżnienia na *id quod est* i *quo est* i łączy je z wykorzystywanym w traktacie *De unione Verbi incarnati* rozróżnieniem na *esse simpliciter* i *esse secundum quid*. Ponownie pojawia się też argument z jedności *suppositum* (arg. II) (*Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari, quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse.*). Akwiniata wykorzystuje też używany już w *Komentarzu do Sentencji* przykład o zjednoczeniu ręki z osobą (arg. IV). Podobnie jak w poprzednio stwierdza również, że przyjęcie dwóch *esse* wymagałoby uznania przypadłościowego połączenia ludzkiej natury z Boską Osobą Syna.

Artykuł piąty.

W artykule piątym zatytułowanym *Utrum in Christo sit una tantum operatio*, św. Tomasz wypowiada się przeciw – uznanym za heretyckie na trzecim Soborze w Konstantynopolu – poglądom monoteletów. Wspomnienie o tym Soborze znajdujemy w dwóch miejscach, w

Stefan Kokosza

pierwszym argumencie *sed contra* i na końcu wykładu⁴⁹, obszerniejsze omówienie potępionych tam herezji przedstawił Akwiniata w trzeciej części *Summy Teologii*, w kwestiach osiemnastej i dziewiętnastej, poświęconych zagadnieniom jedności woli i działania w Chrystusie. Ponadto w *Summie Teologii*, św. Tomasz przedstawia wyraźniej niż to czyni w traktacie *De unione Verbi incarnati*, powiązanie tajemnicy Wcielenia z tajemnicą Odkupienia⁵⁰.

Poglądy o jednej woli i jednym działaniu w Chrystusie głosili nie tylko teologowie, którzy sprzeciwiali się przyjęciu dogmatu o unii hipostatycznej dwóch natur, tacy jak Apolinary, Eutyches czy Nestoriusz, ale również uznawany za twórcę monoteletryzmu Sergiusz konstantynopolitański oraz popierający jego poglądy Makariusz patriarcha antiocheński i Cyrus aleksandryjski. Przyjmowali oni, że w Chrystusie dwie natury są zjednoczone w jednej hipostazie, ale jednocześnie sądzili, że ludzka natura Chrystusa nigdy nie działała z własnego pobudzenia (*proprio motu*), a jedynie poruszana przez naturę Boską⁵¹. W ramach nauki Kościoła, oponenti wywodzili jedność działania w Chrystusie przede wszystkim z jedności *suppositum*, co było zgodne ze scholastyczną zasadą *actiones sunt suppositorum*, oraz z mylnie rozumianego poglądu głoszonego między innymi przez Jana z Damaszku, że ludzka natura w Chrystusie jest narzędziem Boga.

W traktacie *De unione Verbi incarnati*, na początku wykładu Akwiniata dowodzi, jedności działania człowieka. Zagadnienie to było też przedmiotem osobnego artykułu w dziewiętnastej kwestii, trzeciej części *Summy Teologii*⁵². Św. Tomasz stwierdza, że jedność albo wielość działań można rozpatrywać na dwa sposoby: (1) ze względu na liczbę (*secundum numerum*) działających podmiotów (*subiecti agentis*), wówczas ta sama władza np. widzenie czy też słyszenie jest

49 *Est quod in sententia sextae synodi dicitur: duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse et inseparabiliter in eodem domino Iesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinam et humanam operationem. Ideo haec positio est tamquam haeretica in sexta synodo condemnata. De unione Verbi incarnati, a. 5 s. c. 1.*

50 Świadczą o tym tytuły czterech artykułów kwestii 19: (1) *Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures.* (2) *Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam.* (3) *Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit.* (4) *Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.*

51 Poglądy te zostały zreferowane w *Summie Teologii: Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem, sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod verbum esset loco animae, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione, ut philosophus dicit, in III de anima, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, qui posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas, quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate, ut patet in epistola synodica Agathonis Papae. Summa Teologii, III^a q. 18 a. 1 co.*

52 *Summa Teologii, III^a q. 18 a. 2.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

numerycznie różna w zależności od tego, czy działającym jest Sokrates czy Platon; albo (2) ze względu na zasadę przez którą czynnik działający wykonuje czynności (*agens operatur*), w ten sposób wyróżniamy jedność lub wielość gatunkową (*secundum speciem*), np. widzenie i słyszenie są gatunkowo różnymi władzami. Dalej zauważa, że jeśli władza (*virtus*), która jest zasadą działania jest poruszana przez inną, wtedy działanie z niej wypływające jest nie tylko działaniem ale także doznawaniem, tak jak w człowieku władze części zmysłowej duszy poruszane przez wolę. Właśnie ze względu na podporządkowanie woli przyjmuje się jedno działanie chociaż, ze względu na różne władze i dyspozycje (*potentias et habitus*) jest wiele różnych co do gatunku czynności, podobnie jak w przypadku twórcy działającego przy pomocy wielu narzędzi. Na tej podstawie niektórzy teologowie twierdzili, że w Chrystusie jest tylko jedna czynność podporządkowana boskiej i przez nią poruszana, przez co czynność ludzkiej natury ma bardziej charakter doznawania niż działania. W odpowiedzi na ten pogląd Akwiniata wyjaśnia, że byłby on słuszny gdyby ludzkiej naturze w Chrystusie brakowało doskonałości tej natury. Tylko wówczas, gdy jakaś władza (*virtus*) nie ma panowania (*dominium*) nad swoimi działaniami, możemy mówić, że raczej jest pobudzana do działania niż działa. Wola ze względu na to, że jest poruszana przez Boga podlega działaniu ponieważ jednak ma jednocześnie władzę nad swoimi działaniami to także działa. Dlatego stworzony Chrystus, któremu nie brakuje żadnej doskonałości ludzkiej natury ma władzę woli (*potentia voluntatis*) i jako człowiek nie tylko doznaje ale też działa.

W artykule pierwszym, kwestii dziewiętnastej trzeciej części *Summy Teologii*, św. Tomasz kładzie nacisk na objaśnienie poglądu według którego natura ludzka jest narzędziem natury Boskiej. Wyjaśnia, że czynnik, który jest poruszany może działać na dwa sposoby (*actio eius quod movetur ab altero, est duplex*). Jedno działanie odpowiada jego własnej formie (*secundum propriam formam*) i jest właściwą czynnością danej rzeczy (np. cięcie dla siekiery), drugie działanie jest wywołane przez czynnik poruszający (*secundum quod movetur ab alio*) dlatego jest działaniem tego czynnika. Dlatego chociaż czynnik poruszany uczestniczy w działaniu czynnika poruszającego a ten używa czynnika poruszanego jako narzędzia przez co działają wspólnie, to jednak każdy wykonuje działanie wynikające z jego właściwej formy⁵³. Podobnie jest w przypadku natury ludzkiej i Boskiej w Chrystusie zgodnie ze słowami papieża Leona: „działając łącznie wykonują to, co jest im właściwe: Słowo czyni to, co właściwe Słowu, a ciało to, co właściwe ciału”⁵⁴.

53 *Et ideo, ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis, et alia propria operatio moti, licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agit cum communiione alterius. Summa Teologii, III^a q. 19 a. 1 co.*

54 *Epistola ad Flavianum*. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Bóg-Człowiek. Syn Maryi, Summa Teologiczna*, t. 25, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1964, s. 69 i 318.

Stefan Kokosza

W konkluzji św. Tomasz stwierdza, że przyjęcie, iż Bóstwu i człowieczeństwu przysługiwało jedno działanie, prowadziłyby do przyjęcia jednego z dwóch heretyckich poglądów, o istnieniu niepełnej natury w Chrystusie, lub o pomieszaniu natur.

Problem natury, osoby i istoty.

W *Komentarzu do traktatu Boecjusza De trinitate* św. Tomasz pisze: *illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum*⁵⁵. Przytoczone powyżej słowa wskazują na to, że chociaż Akwiniata uznawał teologię za naukę nadrzędną wobec filozofii, to jednak nie odmawiał znaczenia tej ostatniej, co więcej starał się wykorzystywać jej zdobycze w doskonaleniu myśli teologicznej⁵⁶. Według św. Tomasza dążenie do wiedzy nie może być bezcelowe skoro, tak jak i inne działania natury pochodzi od Boga⁵⁷. Dlatego wiara nie wyklucza ani nie umniejsza poznania naturalnego lecz je udoskonala. Nie ulega jednak wątpliwości, że św. Tomasz był przede wszystkim teologiem i że tej dziedzinie poświęcił największą część swojej twórczości, a traktaty ściśle filozoficzne stanowią jedynie niewielki choć znaczący fragment jego spuścizny.

Wśród historyków filozofii nie ma też jednoznacznej opinii, co wartości tej części jego dorobku, a w szczególności co do miejsca jakie w systemie św. Tomasza zajmowały badania z zakresu nauk przyrodniczych. Étienne Gilson zdecydowanie odmawia Akwiniacie oryginalności w tej dziedzinie i twierdzi, że jego pisma nie wnoszą do rozwoju myśli filozoficznej, nic ponad to, co

55 *Ad quintum dicendum quod ex tropicis locutionibus non est sumenda argumentatio, ut dicit Magister II distinctione III sententiarum, et Dionysius dicit in epistula ad Titum quod symbolica theologia non est argumentativa, et praecipue cum illa expositio non sit alicuius auctoris. Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum. Super De Trinitate, Pars 1 q. 2 a. 3 ad 5.*

56 W podobnym duchu pisze współcześnie ks. Marian Rusiecki: *Tak jak w każdym poznaniu naukowym, w jakimś stopniu nawet i w przednaukowym, tak i w poznaniu teologicznym musi mieć miejsce poznanie ludzkie, osobowe, racjonalne. Nie może ono zostać sprowadzone do poznania podrzędnego. Ponieważ Objawienie Boże nie jest doktryną czy zespołem teoretycznych prawd o niedostępnym dla naszego poznania świecie nadprzyrodzonym – tym bardziej uporządkowanym systemem prawd – ale jest żywą rzeczywistością konkretnego udzielania się Boga każdemu wierzącemu, a nawet w jakimś stopniu niewierzącemu, nawiązywania kontaktu i dialogu z człowiekiem dobrej woli – potrzebne jest poznanie ludzkie. Pełni ono w komunikacji Boga z człowiekiem podstawową rolę. Można nawet powiedzieć, że teologia dopiero w tym miejscu uzyskuje w jakimś stopniu status nauki: porządkuje dane Objawienia, systematyzuje, konfrontuje z osiągnięciami naukowymi i poznaniem czysto racjonalnym. Stara się wnikać w prawdy wiary, jej tajemnice, uzasadniać, w jakiś sposób weryfikować, wykorzystując do tego osiągnięcia naukowe i filozoficzne.* Marian Rusiecki, *O pojęciu znaku religijnego*, w: „Studia Semiotyczne”, 1994, XIX-XX, s. 257.

57 *In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae: hoc enim et natura habet a Deo. Summa Contra Gentiles, lib. 3 cap. 156 n. 6.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

osiągnął Arystoteles⁵⁸. Przeciwnie stanowisko zajmuje James. A. Weisheipl, który uważa, że komentarze do pism Stagiryty miały nie tylko doniosłe znaczenie filozoficzne, ale też przyczyniły się do wzbogacenia rozważań teologicznych⁵⁹. Pogląd drugiego autora zgodny jest też ze stanowiskiem wyrażonym w encyklice *Aeternis Patris*⁶⁰. I chociaż nie ma powodu, żeby nie zgodzić się ze słowami papieża Leona XIII, że św. Tomasz włożył wiele wysiłku w poznanie przyrody, to jednak badania te nie zaowocowały odrębnym dziełem. Akwiniata, nawet gdy poruszał problemy z zakresu fizyki i biologii to, jego uwaga koncentrowała się głównie na przedstawieniu zasady stanowiącej podstawę tych nauk a nie samym opisem zjawisk przyrodniczych. Św. Tomasz korzystał przy tym przede wszystkim z osiągnięć Arystotelesa i pozostał im wierny przez cały okres swojej twórczości o czym świadczyć może porównanie tak odległych czasowo dzieł jak wczesny traktat *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum* (powstały w latach 1252-1256) i jedno z ostatnich dzieł jakim były *Komentarze do pism Arystotelesa*. Poza tymi utworami, rozważania dotyczące problemu *natury* pojawiają się głównie w kontekście zagadnień chrystologicznych, związanych ze sporami nad tajemnicą Wcielenia Słowa Bożego. Argumenty św. Tomasza, skierowane były głównie przeciwko tym filozofom, którzy uznawali terminy *suppositum*, *hipostaza*, *osoba* i *natura* za nazwy synonimiczne, desygnujące *substancję*. Zamienne używanie tych pojęć wynikało zarówno ze znaczenia utrwalonego w tradycji filozoficznej jak i nieumiejętności poradzenia sobie z nowym problemem wynikającym z doktryny chrześcijańskiej⁶¹. W dysputach na ten temat Akwiniata

58 Étienne Gilson ocenia oryginalność badań przyrodniczych Akwiniaty dość jednoznacznie, pisze mianowicie, że: *Filozofia przyrody jest niewątpliwie dziedziną, do której św. Tomasz wniósł stosunkowo najmniej elementów nowych, przynajmniej w ścisłym zakresie fizyki i biologii. Filozof chrześcijański nic tu nie dorzuca lub dorzuca tak niewiele do nauki Arystotelesa, że można by nawet o tym nie wspominać.* Étienne Gilson, *Tomizm*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 206.

Nie należy jednak zapominać, że komentarze św. Tomasza do pism Arystotelesa, miały olbrzymie znaczenie dla rozwoju filozofii średniowiecznej. Do czasu rozpoczęcia, przez Akwiniatę egzegezy dzieł Stagiryty, dostępny był jedynie komentarz Awerroesa, w wielu miejscach niezgodny z poglądami Arystotelesa. Dlatego średniowieczni naukowcy, którzy posługiwali się tym dziełem, często popadali w herezję. W roku 1263 papież Urban IV przywrócił zakaz czytania pism Stagiryty. Nieskuteczność tego zakazu, oraz rozwój awerroizmu w ośrodkach akademickich doprowadziły do narastającego w latach 70-tych XIII wieku sprzeciwu ze strony niektórych filozofów wobec wpływom myśli Arystotelesa. W tak niesprzyjającej atmosferze św. Tomasz podjął się napisania komentarzy do pism Stagiryty, za cel stawiając sobie przede wszystkim stworzenie pomocy naukowej dla studentów i wykładowców. Por. James A. Weisheipl, op. cit., ss. 351-352 oraz <<http://www.it.dominikanie.pl/dziela/7.html>>.

59 James. A. Weisheipl, op. cit., s. 353.

60 W encyklice *Aeterni Patris* Leon XIII pisze: *Najwyższą krzywdą dla filozofii jest zarzucanie jej, iż przeszkadza postępowi i rozwojowi nauk przyrodniczych. Jest przecież zgoła inaczej. Kiedy bowiem Scholastycy, podążając za zdaniem świętych Ojców, ogłosili w antropologii wszem i wobec, że intelekt ludzki może wznieść się do poznania rzeczy pozbawionych ciała i materii tylko i wyłącznie wychodząc od rzeczy zmysłowych, tym samym dobrowolnie uznali, iż nic nie jest bardziej pożyteczne dla filozofa, aniżeli sumienne badanie tajemnic przyrody i poświęcenie się gruntownym i długotrwałym studiom przyrodniczym. Potwierdzili to swoim postępowaniem św. Tomasz, bł. Albert Wielki i inni najznakomitsi spośród scholastyków. Oddali się oni bowiem nie tylko teoretycznym rozważaniom problemów filozoficznych, lecz włożyli równie wiele wysiłku w poznanie przyrody.*

61 Zagadnienie to opisuje np. Leo J. Elders: *At this juncture mention should be made of an interesting instance of the*

Stefan Kokosza

korzystał głównie ze spuścizny Boecjusza i opierał się na rozróżnieniach dokonanych przez tego autora w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium*⁶². Definicja natury w ujęciu arystotelesowskim pojawia się przede wszystkim w komentarzach do dzieł Stagiryty, a w pozostałych traktatach występuje jedynie sporadycznie głównie jako przeciwstawienie czwartej definicji Boecjusza ze wspomnianego traktatu⁶³. Wynikało to przede wszystkim z tego, że Św. Tomasz przyjmował pogląd Arystotelesa, że badanie natury należy do przedmiotu nauk fizycznych a filozofia pierwsza może się nią zajmować o tyle o ile natura przysługuje substancjom⁶⁴. Lektura dzieł Akwiniaty pozwala na stwierdzenie, że nie wypracował on własnej definicji *natury* a jak wspomniałem wyżej korzystał z ustaleń dokonanych przez Arystotelesa i Boecjusza, dlatego uważam za celowe skrótowe przedstawienie poglądów tych dwóch filozofów.

Definicja natury w ujęciu Arystotelesa.

Najbardziej wyczerpujące omówienie definicji Stagiryty znajduje się w komentarzu do *Fizyki*, gdzie św. Tomasz podaje definicję *natury*, według której: *natura est (...) principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens*. Należy zauważyć, że przytoczona przez Akwiniatę wersja różni się od tej jaka została podana w łacińskim przekładzie *Fizyki*, z którego prawdopodobnie korzystał⁶⁵. Św. Tomasz używa tutaj form rzeczownikowych *motus* i

influence of theology on philosophical thought. The mystery of the incarnation of the Son of God confronts the Christian philosopher with a problem: in Christ this individual human nature is possessed by and taken up in the Divine Person of the Son, since "I" which speaks in Jesus of Nazareth is the eternal Son of God. If, however, this human nature of Christ would also be a human person as is the case with every other individual human nature, there would be a duality of persons in Christ, an interpretation which was put forward by Nestorius but rejected by the orthodox faith. There is no human person in Jesus, although he certainly has an individual human nature. This dogma of the faith confronts the Christian philosopher with the question as to what really constitutes being a person. Leo J. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in Historical Perspective*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993, s. 252.

Z polskich autorów na problem ten zwrócił uwagę Lech Szyndler: (...) szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście dokładne odróżnienie natury jako istoty bytu od bytu ujętego jako podmiot, bowiem utożsamienie ich ze sobą było źródłem pomyłek zarówno w teologii, jak i w filozofii. Lech Szyndler, *Osoba jako suppositum subsistens w De unione Verbi incarnati św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” nr 2/2001, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001, s. 175.

62 Oprócz traktatu *De unione Verbi incarnati*, problem ten jest omawiany m.in. w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 (*Utrum unio sit facta in natura*); *Summie Teologii III*^a, q. 2, art.1 i 2 (*Primo, utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura. Secundo, utrum sit facta in persona.*); *Summa Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 35 (*Contra errorem Eutychetis*).

63 Arystotelesowska definicja *natury*, była też podana przez Boecjusza w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium* (jako trzecia z kolei). Dlatego w niektórych dziełach św. Tomasz przytaczając definicję Stagiryty powoływał się także na Boecjusza. *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 17 q. 1 a. 1 ad 8; *De veritate*, q. 12 a. 3 ad 16.

64 *Hic distinguit hoc nomen natura: cuius quidem consideratio, licet non videatur ad primum philosophum, sed magis ad naturalem pertinere, ideo tamen hic hoc nomen natura distinguitur, quia natura secundum sui quamdam acceptionem de omni substantia dicitur, ut patebit. Et per consequens cadit in consideratione philosophi primi, sicut et substantia universalis.* *Sententia Metaphysicam*, lib. 5 l. 5 n. 1.

65 Świadczy o tym dalszy fragment tekstu: *Dicit autem movendi et quiescendi...*, bowiem właśnie w *Aristoteles latinus*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

quietis i dopiero w dalszej części pojawiają się formy czasownikowe: *quia ea quae naturaliter moventur ad locum, similiter vel magis naturaliter in loco quiescunt*. W tym przypadku Akwiniata używa trzeciej osoby strony biernej czasownika *movere*.

Forma bierna *movetur* (pluralis: *moventur*) może być interpretowana co najmniej na trzy sposoby⁶⁶. (1) Sam czasownik można rozumieć w sensie „ruchu w przestrzeni” lub w sensie „zmieniania się”. (2) użytą stronę bierną można tłumaczyć zarówno jako: „jest w ruchu” jak i „jest poruszane”. (3) Trzecie rozróżnienie dotyczy dokonanego przez G. H. Kaisera przy okazji analizy „pierwszej drogi”, sposobu orzekania „*movetur*” o pierwszym i drugim czynnikiem poruszającym⁶⁷. Z pewnością zarówno Arystoteles jak i św. Tomasz używali pojęcia ruchu w znaczeniu zarówno ruchu przestrzennego jak i zmiany. W przypadku Arystotelesa takie rozumienie ruchu w definicji natury można odczytać już w pierwszym zdaniu drugiego rozdziału *Fizyki*: *τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν*⁶⁸ a św. Tomasz potwierdza ten pogląd w odpowiednim miejscu komentarza do dzieła Stagiryty⁶⁹, chociaż we wcześniejszym traktacie jakim jest *Komentarz do*

translatio vetus, definicja natury została przetłumaczona następująco: *quod est natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi in quo est primum per se et non secundum accidens*. Aristoteles, *Physica Translatio Vetus*, w: *Aristoteles Latinus*, VII.1, E.J. Brill, Leiden – New York 1990, s. 42.

66 Pisze na ten temat między innymi Józef M. Bocheński. *Pięć dróg* (tłum. Jan Miziński) w: *Logika i filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 478-479. Trudności w przekładzie terminu *motus* zauważył też J. Woroniecki, który pisał: *A jak oddać motus po polsku? Ruch nie wystarcza, nie oddaje bowiem całej pełni pojęcia zawartego w tym terminie łacińskim i oznaczającego jakiegokolwiek przejście od możliwości do czynu. Raczej zmiana, przemiana?* J. Woroniecki "W sprawie polskiej terminologii tomistycznej", „Polski Przegląd Tomistyczny” 1939, nr 1, s. 61-69.

67 Analiza logiczna pierwszej drogi św. Tomasza, skłoniła G. H. Kaisera do wniosku, że czasownik *movetur* nie może być stosowany w tym samym znaczeniu do pierwszego i kolejnych czynników poruszających. *The Formal Fallacy of Cosmological Argument*, „The Journal of Religion”, 24, 1944, s. 155-161.

68 Arystoteles, *Fizyka*, II, 192b11-12.

69 (...) *quia omnia huiusmodi videntur habere in se principium alicuius motus et status; quaedam quidem secundum locum, sicut gravia et levia, et etiam corpora caelestia; quaedam vero secundum augmentum et decrementum, ut animalia et plantae; quaedam vero secundum alterationem, ut corpora simplicia et omnia quae componuntur ex eis. Sententia super Physicam.*, lib. 2 l. 1 n. 2.

Również niektórzy późniejsi autorzy np. Leibniz przyjmowali termin *motus* w szerszym zakresie znaczeniowym: *Diximus quod non sit; videamus jam etiam paulo propius, quid sit illa natura, quam Aristoteles non male principium motus et quietis appellavit; quamquam Philosophus ille mihi latius accepto vocabulo non solum motum localem, aut in loco quietem, sed generaliter mutationem, et ζᾶσιν seu persistentiam intelligere videatur. Unde etiam, ut obiter dicam, definitio quam motui assignat, etsi obscurior justo, non tam inepta tamen est, quam iis videtur, qui perinde sumunt, ac si motum localem tantummodo definire voluisset: sed ad rem. Robertus Boyleus, vir insignis et in naturae observatione cum cura versatus, de ipsa natura libellum scripsit, cujus mens eo redit, si bene memini, ut naturam judicemus esse ipsum corporum mechanismum, quod quidem ὡς ἐν πλατει probari potest; sed rem rimanti majore ακριβείᾳ distinguenda erant in ipso mechanismo principia a derivatis: ut in explicando horologio non satis est, si mechanica ratione impelli dicas, nisi distinguas, pondere an clastro concitetur. Et a me aliquoties jam est proditum (quod profuturum puto, ne mechanicae naturalium rerum explicationes ad abusum trahantur in praejudicium pietatis, tanquam per se materia stare possit, et mechanismus nulla intelligentia aut substantia spiritali indigeat) originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. Gottfried Wilhelm Leibniz, *De ipsa**

Stefan Kokosza

Sentencji, w odpowiedzi na argument przywołujący ten fragment *Fizyki*⁷⁰, powołuje się na autorytet Augustyna i sprowadza wszystkie trzy wymienione przez Stagirytę rodzaje ruchu do ruchu lokalnego⁷¹.

Większe wątpliwości budzi jednak drugie z dokonanych powyżej rozróżnień. Jak wspomniałem w podanej przez św. Tomasza definicji *natury*, użyta w greckim oryginale forma czasownikowa, została zastąpiona rzeczownikiem, co w żaden sposób nie przesądza o charakterze ruchu. Co prawda w komentarzu Tomasz posługuje się dla określenia ruchu bytów naturalnych stroną bierną⁷², używa jej jednak bez *ablativus'a auctoris* lub *ablativus'a rei efficientis*, co sprawia, że użyty czasownik *movere* możemy tłumaczyć bezosobowo jako *porusza się*, lub zgodnie z użytą stroną jako *poruszany*⁷³. Zastosowane w tłumaczeniu *Aristoteles latinus translatio vetus* terminy

natura sive de vi insita actionibusque creaturarum.

70 *Praeterea, motus, secundum philosophum est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute assignet mutationem creaturarum corporalium per ubi, sive per locum tantum. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 arg. 3.*

71 *Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem caeli, qui est causa omnis motus corporalis; et ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel potest dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quae est per tempus: quia, sicut Commentator probat, nullus alius motus est simpliciter continuus nisi motus localis; et ipse Augustinus dicit in littera, quod Deus creaturam corporalem movet et per tempus et per locum. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 3.*

72 *Dicit autem movendi et quiescendi, quia ea quae naturaliter **moventur** ad locum, similiter vel magis naturaliter in loco quiescunt: propter hoc enim ignis naturaliter **movetur** sursum (...) Non tamen intelligendum est quod in quolibet quod **movetur** naturaliter, natura sit etiam principium quiescendi; quia corpus caeleste naturaliter quidem **movetur**, sed non naturaliter quiescit...* (pogrubienia moje). *Sententia super Physicam, lib. 2 l. 1 n. 5.*

Podobnie Boecjusz, którego pisma św. Tomasz nie tylko znał, ale komentował, do opisu ruchu bytów naturalnych używa strony biernej: *Quod "motus principium" dixi hoc est, quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum. Item quod "per se principium motus" naturam esse proposui et non "per accidens" tale est, quoniam lectum quoque ligneum deorsum **ferri** necesse est sed non deorsum per accidens **fertur**. Idcirco enim quia lignum est, quod est terra, pondere et grauitate **deducitur**. Non enim quia lectus est, deorsum cadit sed quia terra est, id est quia terrae contigit, ut lectus esset; unde fit ut lignum naturaliter esse dicamus, lectum uero artificialiter. Contra Eutychem et Nestorium, caput 1.*

73 Współcześni tłumacze dzieł Arystotelesa i Boecjusza stosują obydwie interpretacje. H. F. Stewart i E. K. Rand w tłumaczeniu Traktatów teologicznych Boecjusza używają strony biernej: *I say "principle of movement" because every body has its proper movement, fire moving upwards, the earth moving downwards. And what I mean by "movement properly inherent and not accidentally attached" is seen by the example of a wooden bed which is **necessarily borne** downward and **is not carried** downward by accident. For **it is drawn** downward by weight and heaviness because it is of wood, i.e. an earthly material. For it falls down not because it is a bed, but because it is earth, that is, because it is an accident of earth that it is a bed; hence we call it wood in virtue of its nature, but bed in virtue of the art that shaped it.* Boethius, *The Theological Tractates with an English Translation* by H. F. Stewart, and E. K. Rand, The Loeb Classical Library, London 1968, s. 81.

Polscy tłumacze użyli natomiast w tym samym fragmencie strony czynnej: *Użyłem sformułowania „zasada ruchu”, ponieważ każde ciało ma właściwy sobie (rodzaj) ruchu; ogień, na przykład, (dąży) ku górze, a ziemia – ku dółowi. Otóż zaproponowałem, aby naturą była zasada ruchu, którym (ciało) porusza się samo przez się, a nie w sposób przypadłościowy, ponieważ (na przykład) jest rzeczą konieczną, aby drewniane łóżko spadało w dół, lecz nie dzieje się to w sposób przypadłościowy. (Łóżko) bowiem **opada** za sprawą ciężaru i wagi, ponieważ jest drewnem, a więc (należy do elementu) ziemi. Nie dlatego spada w dół, że jest łóżkiem, lecz dlatego, że jest ziemią, czyli to, że jest łóżkiem, stanowi przypadłość (elementu) ziemi. Stąd nazywamy je drewnem ze względu na jego naturę, łóżkiem zaś ze względu na (kształt, który przybrało) za sprawą sztuki.* Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przełożyli Rafał Bielak i Agnieszka Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 68-69.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

movendi i *quiescendi* również mogą być interpretowane na dwa sposoby, ponieważ w języku łacińskim rzeczownik odczasownikowy (*gerundium*) nie różni się pod względem formy od *participium futuri passivi* (*gerundivum*). Tak więc z punktu widzenia łacińskiej gramatyki wyrazy *movendi* i *quiescendi* mogą być traktowane jako stojące w genetywie *gerundium* lub *gerundivum*, które jest formą bierną wyrażającą konieczność. Za takim tłumaczeniem mógłby przemawiać fragment piętnastego rozdziału trzeciej księgi traktatu Jana z Damaszku *De fide orthodoxa*, gdzie *participium* czasownika κινέω – κινουμένην (w tłumaczeniu łacińskim – *movendo*) został użyty w znaczeniu bycia poruszonym.⁷⁴ Ponieważ jednak w definicji *natury* oba wyrazy *movendi* i *quiescendi* odnoszą się do poprzedzających je rzeczowników *principium* i *causa*, to forma *gerundivum* brzmiałaby sztucznie dlatego należy raczej przyjąć, że w tym przypadku *movendi* i *quiescendi* pełnią funkcję *gerundium*, przez co przytoczoną definicję należałoby tłumaczyć: *natura jest zasadą poruszania i spoczywania*, co w dalszym ciągu nie rozwiązuje postawionego problemu.

W polskim przekładzie autorzy zmienili sens słów Boecjusza dodając fragment: *cielo porusza się*. Poza tym przetłumaczenie słów: *Idcirco enim quia lignum est, quod est terra, pondere et grauitate deducitur*, jako: (Łóżko) *bowiem opada za sprawą ciężaru i wagi może mylnie sugerować bytową odrębność ciężaru i wagi od ciała opadającego w dół, co jest niezgodne z poglądami Arystotelesa i św. Tomasza, który pisze: inquantum enim ignis habet levitatem, fertur sursum. Nec dividuntur ad invicem, ut aliud sit corpus quod movetur sursum et aliud leve, sed semper unum et idem. Sententia super Physicam*, lib. 2 l. 1 n. 5.

Różnicę spotykamy również w tłumaczeniu dzieł Stagiryty. Kazimierz Leśniak przekłada arystotelesowską definicję słowami: „*natura*” *jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie*, co raczej bliższe jest tłumaczeniu łacińskiemu niż greckiemu. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, op. cit., s. 45.

Natomiast w tłumaczeniu R. P. Hardie and R. K. Gaye definicja wydaje się być bliższa oryginałowi: *nature is a source or cause of being moved and of being at rest in that to which it belongs primarily, in virtue of itself and not in virtue of a concomitant attribute*.

http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_-384_-322_Aristoteles_Physics_EN.pdf.html

Tłumaczenie rosyjskie jest bliskie przekładowi polskiemu: *Так как природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по (случайному) совпадению*. Filozofy Grecji. *Основы основ: логика, физика, этика*. Перевод: В. П. Карпов. ЭКСМО-Пресс, Харьков 1999.

74 *Eum siquidem et potentiam, et operationem, et differentiam, et motum, et proprietatem, et qualitatem, et passionem nominarunt; non ideo temen ut illum contra divinum motum distinguerent; verum potentiam quidem, ut vis est conservatrix et invariabilis; operationem autem, ut quae certa nota rem exprimit, et undique absolutam in omnibus quae ejusdem speciei sunt, similitudinem declarat; differentiam vero, ut discriminantem; motum, ut manifestantem; proprietatem, ut constituentem, et quia illi soli, et non alii insit; qualitatem rursus, ut informantem; passionem denique, quia movendo (κινουμένην) fit. Omnia enim, quae ex Deo, et post Deum sunt, ea ratione patiuntur, qua movetur (κινεῖσθαι): utpote quae non ipsa motio (αὐτοκίνησις), nec ipsa virtus (αὐτοδύναμις) sunt. Iohannes Damascenus, *Expositio fidei*, lib. III, cap. XV.*

W zdaniach tych terminy *movendo* i *movetur* zostały przetłumaczone przez Philipa Schaffa w stronie biernej: *For they called it power, and energy, and difference, and activity, and property, and quality, and passion, not in distinction from the divine activity, but power, because it is a conservative and invariable force; and energy, because it is a distinguishing mark, and reveals the absolute similarity between all things of the same class; and difference, because it distinguishes; and activity, because it makes manifest; and property, because it is constituent and belongs to that alone, and not to any other; and quality, because it gives form; and passion, because it is moved. For all things that are of God and after God suffer in respect of being moved, forasmuch as they have not in themselves motion or power*. Philip Schaff, *NPNF2-09. Hilary of Poitiers, John of Damascus*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf209.html>.

Stefan Kokosza

Również grecki tekst, ze względu na użytą formę czasownika κινεσθαι, sprawia te same trudności interpretacyjne co jego łacińskie tłumaczenie. Według Arystotelesa: ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός⁷⁵. Użyty w tej definicji czasownik κινεσθαι, może być odczytany zarówno w stronie biernej jak i stronie zwrotnej, ze względu na to, że w języku greckim w czasie teraźniejszym formy te brzmią identycznie. Dlatego zależnie od interpretacji *natura*, będzie albo zasadą ruchu albo bycia poruszanych. Tłumacze dzieł Stagiryty nie zawsze zauważali tę ważną z filozoficznego punktu widzenia różnicę⁷⁶, co miało niebagatelny i ukryty wpływ na interpretację poglądów Filozofa, przez tych komentatorów dzieł Arystotelesa, którzy korzystali jedynie z łacińskich przekładów. Pierwszym tłumaczem, który opowiedział się za interpretacją, według której *rzeczy naturalne* „same się poruszają” był Filoponos. Autor ten w swoim przekładzie *Fizyki* eliminuje czasownik κινεσθαι i zastępuje go frazą ἀρχή κινεσεο⁷⁷. Taka wykładnia wydaje się jednak niezgodna z poglądami Arystotelesa, ponieważ zarówno on jak i jego nauczyciel Platon, nie używali czasownika κινεσθαι w stronie zwrotnej, dla wyrażenia „poruszania się przez siebie”, posługiwali się w tym przypadku stroną czynną „poruszanie siebie przez siebie” lub stroną bierną „bycie poruszanych przez siebie”. Poza tym w czasie przyszłym, w którym formy strony zwrotnej i biernej różnią się, Arystoteles używał zawsze strony biernej. W *Fizyce* Stagiryta pisze też, że ciała poruszające się z natury w górę i w dół nie poruszają się „same z siebie”, gdyż taki ruch jest właściwy jedynie dla istot ożywionych⁷⁸. Ale w tym ostatnim przypadku, gdy Arystoteles mówi o samoporuszaniu się zwierząt ma na myśli przemieszczanie się w przestrzeni, a nie ruch w znaczeniu aktualizacji możliwości, gdyż ten ostatni zawsze jest wywoływany przez czynnik zewnętrzny⁷⁹. Poza tym moim zdaniem Arystoteles w II Księdze *Fizyki* podał definicję, która dotyczy przede wszystkim ruchu, któremu podlega każdy byt, czyli takiego jaki wynika z naturalnej predyspozycji w kierunku właściwego miejsca, a takiemu ruchowi same przez się (καθ' αὐτὸ) podlegają jedynie cztery elementy⁸⁰. Natomiast badanie pozostałych rodzajów ruchu naturalnego pozostawił do

75 Arystoteles, *Fizyka*, II, 192b22-23.

76 Zagadnienie to miało niebagatelne znaczenie, np. w rozważaniach dotyczących wolnej woli. Por. Orygenes, *On principiis*, lib. III, cap. I.

77 Filoponos, *In Physicorum*, 196, 15-17.

78 Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 255a5-10.

79 Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 255a32-256a2.

80 Podawana przez Arystotelesa argumentacja przeciwko możliwości istnienia nieskończonych ciał zmysłowych, dotyczy między innymi ruchu i spoczynku czterech elementów: *Należy teraz zbadać pod każdym względem na podstawie rozpatrywanego materiału, czy może istnieć, czy nie może, nieskończone ciało postrzegalne zmysłowo. Argumenty, które obecnie przytoczymy, wykażą, że jest to w ogóle niemożliwe. Z natury bowiem wszelkie ciało postrzegalne zmysłowo gdzieś się znajduje i istnieje właściwe każdemu ciału miejsce i to zarówno dla jego części, jak i dla całości; np. dla ziemi wziętej jako całość i dla poszczególnej jej grudki, dla ognia i dla iskry. Przypuśćmy, że*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

rozważenia w Metafizyce. Podobnie odczytuje Arystotelesa św. Tomasz, kiedy pisze:

*Dicit autem movendi et quiescendi, quia ea quae naturaliter moventur ad locum, similiter vel magis naturaliter in loco quiescunt. Dicit autem in quo est, ad differentiam artificialium, in quibus non est motus nisi per accidens. Addit autem primum, quia natura, etsi sit principium motus compositorum, non tamen primo. Unde quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis inquantum est animal, sed ex natura dominantis elementi*⁸¹.

Warto zauważyć, że stwierdzenie św. Tomasza, iż artefakty poruszają się jedynie przypadłościowo, rozważane w kontekście wypowiedzi uznającej, że pierwotny ruch bytów złożonych, wynika z charakteru dominującego w nich elementu, prowadzi do aporii, ponieważ na podstawie takiego kryterium, nie można odróżnić bytów naturalnych od sztucznych. Każdy byt złożony, niezależnie od tego, czy ma formę substancjalną czy przypadłościową, jest zbudowany z podstawowych elementów i doznaje ruchu zgodnego z tym, jaki element w nim przeważa⁸². Nie można więc przyjąć, że zwierzę doznaje ruchu w dół z natury, a na przykład drewniane łóżko jedynie przypadłościowo, jeżeli za kryterium ruchu przyjmujemy dominujący w nich element. Takie też stanowisko zajmował Boecjusz, który w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium* pisze, że: *Non enim quia lectus est, deorsum cadit sed quia terra est, id est quia terrae contigit, ut lectus esset; unde fit ut lignum naturaliter esse dicamus, lectum uero artificialiter*⁸³. Dlatego trzeba uznać, że termin *motus* w zdaniu: *Dicit autem in quo est, ad differentiam artificialium, in quibus non est motus nisi per accidens*, nie jest użyty w tym samym znaczeniu, co w zdaniu następnym: *Unde quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis inquantum est animal, sed ex natura dominantis elementi*. Wszystkie argumenty przemawiają więc za tym, że w przytoczonej powyżej

nieskończone ciało postrzegalne zmysłowo jest jednorodne: wobec tego albo będzie nieruchome, albo w ciągłym ruchu. To jest jednak niemożliwe; dlaczego mianowicie miałyby się poruszać raczej ku dołowi niż ku górze, albo w jakimś innym kierunku? Myśl moja jest następująca: weźmy np. pod uwagę grudkę ziemi gdzie będzie się poruszać albo gdzie się zatrzyma w spoczynku? Wszak (ex hypothesi) miejsce przyrodzonego jej ciała jest nieskończone. Czy zatem zajmie całe miejsce? I jak? Gdzie więc jest jej spoczynek i ruch, i jaki jest ten spoczynek i ten ruch? Czy wszędzie będzie w spoczynku? Ale wtedy nie będzie się poruszać. Albo może wszędzie będzie się poruszać? Ale wtedy się nie zatrzyma. (...) Arystoteles, Fizyka, III, 205a.

81 *Sententia super Physicam.*, lib. 2 l. 1 n. 5. Należy jednak dodać, że wcześniej Tomasz przyjął również, że definicja natury dotyczy także powstawania (*nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel motus natura nominatur*).

82 Jest to założenie, które przyjmował zarówno Arystoteles jak i św. Tomasz. Jeżeli potraktujemy cztery elementy umownie, to możemy uznać, że w czasach, w których żył był to pogląd jak najbardziej słuszny. Prawdziwość tego przekonania możemy podważać dopiero w ostatnich dekadach, kiedy opracowano technologie produkcji tworzyw sztucznych, nieobecnych w naturze. Ale nawet w tym przypadku do produkcji tych materiałów są wykorzystywane, pierwiastki naturalne.

83 Boecjusz, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 1.

Stefan Kokosza

definicji natury czasownik κινεσθαι został użyty w stronie biernej, przez co, *natura* jest zasadą bycia poruszonym⁸⁴ a sama definicja dotyczy przede wszystkim fizycznej teorii bezwładności. Należy jednak mieć na uwadze, że w niektórych tekstach św. Tomasz wypowiada się przeciw przeciwko uznaniu *natury* za zasadę bycia poruszonym. Takie stwierdzenie możemy znaleźć na przykład w następującym fragmencie *Komentarza do Metafizyki*:

Et per similitudinem nativitatis ad alios motus, ulterius processit huius nominis significatio, ut natura tertio modo dicatur id, unde est principium motus in quolibet entium secundum naturam, dummodo sit in eo inquantum huiusmodi, et non per accidens. Sicut in medico, qui infirmatur, inest principium sanationis, scilicet ars medicinae, non tamen inquantum est infirmus, sed inquantum medicus. Sanatur autem non inquantum est medicus, sed inquantum infirmus: et sic principium motus non est in eo inquantum movetur. Et haec est definitio naturae posita in secundo physicorum⁸⁵.

Szersze zakresowo – niż to miało miejsce w *Fizyce* – rozumienie terminu *natura* można odczytać w *Metafizyce*. Stagiryta po rozważeniu zastanych znaczeń terminu *natura* przedstawia bardzo podobną definicję to tej przytoczonej w *Fizyce*: ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτὰ⁸⁶. Dalej jednak pisze, że: ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικῇ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστὶν, ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ⁸⁷. Wynikałoby z tego, że Arystoteles używał przytoczonej definicji zarówno dla wyrażenia zasady ruchu jak również zasady dzięki której powstają i rozwijają się organizmy.

84 Takie stanowisko zajmuje św. Tomasz w *Komentarzu do Fizyki* Arystotelesa: *Sed videtur hoc non esse verum, quod secundum quamlibet mutationem rerum naturalium, principium motus sit in eo quod movetur. In alteratione enim et generatione simplicium corporum, totum principium motus videtur esse ab extrinseco agente: puta cum aqua calefit, vel aer in ignem convertitur, principium mutationis est ab exteriori agente. Dicunt ergo quidam quod etiam in huiusmodi mutationibus principium activum motus est in eo quod movetur; non quidem perfectum, sed imperfectum, quod coadiuvat actionem exterioris agentis. Dicunt enim quod in materia est quaedam inchoatio formae, quam dicunt esse privationem, quae est tertium principium naturae; et ab hoc principio intrinseco generationes et alterationes corporum simplicium naturales dicuntur. Sed hoc non potest esse: quia, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu, praedicta inchoatio formae, cum non sit actus, sed aptitudo quaedam ad actum, non potest esse principium activum. Et praeterea, etiam si esset forma completa, non ageret in suum subiectum alterando ipsum: quia forma non agit, sed compositum; quod non potest seipsum alterare, nisi sint in eo duae partes, quarum una sit alterans et alia alterata. Sententia super Physicam., lib. 2 l. 1 n. 3.*

85 Sententia super Metaphysicam, lib. 5 l. 5 n. 3.

86 Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że *natura* w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu. Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1015a14-15.

87 *Materia jest nazwana naturą dlatego, ponieważ jest zdolna do przyjęcia tej zasady, a powstawanie i rozwój dlatego, ponieważ są ruchem pochodzącym z tej zasady. Natura w tym znaczeniu jest zasadą ruchu przedmiotów naturalnych, obecną w nich w pewien sposób czy to potencjalnie, czy to aktualnie.* Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1015a15-19.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Według św. Tomasza powstawanie (*generatio*) nie jest we właściwym znaczeniu ruchem (*motus*)⁸⁸ lecz zmianą⁸⁹. Akwiniata określał też *generatio* jako: *motus ad esse* (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 4 d. 3 q. 1 a. 1 qc. 4 co.); *motus in vitam* (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 4 d. 12 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 2.); *terminus motus* (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 co.; *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 4 d. 11 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 4.; *De veritate*, q. 28 a. 9 ad 10.). W *Sententia super Metaphysicam*, lib. 5 l. 5 n. 19 św. Tomasz również odróżnia terminy *motus* i *generatio* i określa to drugie pojęcie jako ruch wynikający z formy i ku formie⁹⁰.

88 *Deinde cum dicit: si igitur quod non est etc., ostendit quod neutra praedictarum partium est motus. Et primo quod generatio non sit motus; secundo quod neque corruptio, ibi: neque iam corruptio et cetera. Primum probat duabus rationibus. Quarum prima talis est. Quod simpliciter non est hoc aliquid, non potest moveri; quia quod non est, non movetur: sed quod generatur simpliciter, non est hoc aliquid; est enim non ens simpliciter: ergo quod generatur simpliciter, non movetur: ergo generatio simplex non est motus. Ad manifestationem autem primae propositionis, dicit quod non ens dicitur tripliciter; et duobus modis dictum, non ens non movetur; tertio modo dictum, movetur per accidens. Uno modo dicitur ens et non ens secundum compositionem et divisionem propositionis, prout sunt idem cum vero et falso: et sic ens et non ens sunt in mente tantum, ut dicitur in VI Metaphys.; unde non competit eis motus. Alio modo dicitur non ens quod est in potentia, secundum quod esse in potentia opponitur ei quod est esse in actu simpliciter: et hoc etiam non movetur. Tertio modo dicitur non ens quod est in potentia, quae non excludit esse in actu simpliciter, sed esse actu hoc, sicut non album dicitur non ens, et non bonum: et huiusmodi non ens contingit moveri, sed per accidens, secundum quod huiusmodi non ens accidit alicui existenti in actu, cui competit moveri, sicut cum homo est non albus. Quod autem id quod simpliciter non est hoc aliquid, nullo modo moveatur, nec per se nec per accidens, patet ex hoc, quod impossibile est quod non est moveri. Unde impossibile est generationem esse motum: illud enim quod non est, fit sive generatur. Et quamvis, ut in primo huius dictum est, ex non ente fiat aliquid per accidens, ex ente autem in potentia per se; nihilominus tamen verum est dicere de eo quod fit simpliciter, quod simpliciter non est: unde moveri non potest; et eadem ratione nec quiescere. Unde generatio nec motus est, nec quies. Haec igitur inconvenientia sequuntur, si quis ponat generationem esse motum, scilicet quod non ens moveatur et quiescat. Sententia super Physicam, lib. 5 l. 2 n. 8.*

Św. Tomasz używa podobnej argumentacji również w: *Sententia super Metaphysicam: Est enim generatio, ut dictum est, de non ente in ens. Unde, si generatio simpliciter esset motus, sequeretur quod non ens simpliciter moveretur...* (lib. 11 l. 11 n. 16); *Non ens autem simpliciter, non est in loco, quia alicubi esset non ens. Igitur non potest moveri: et sic generatio non est motus...* (lib. 11 l. 11 n. 19); *Et ex hoc ulterius ostendit quod neque corruptio est motus, ibi, neque itaque corruptio. Quia motui non contrariatur nisi motus vel quies. Sed corruptioni contrariatur generatio. Si ergo corruptio sit motus, oportet quod generatio sit vel motus vel quies...* (lib. 11 l. 11 n. 20); *Deinde cum dicit quoniam autem ostendit quae mutatio dicatur motus; dicens quod omnis motus est aliqua permutatio. Permutationes autem sunt solum tres: quarum duae, quae sunt secundum contradictionem, scilicet generatio et corruptio, non sunt motus. Relinquitur ergo quod sola mutatio, scilicet de subiecto in subiectum, sit motus...* (lib. 11 l. 11 n. 21); *Duo ergo subiecta inter quae est motus, sunt contraria aut media. Cum igitur substantiae nihil sit contrarium, relinquitur quod secundum substantiam non possit esse motus, sed generatio et corruptio tantum, quorum termini sunt oppositi secundum contradictionem, et non secundum contrarietatem, ut supra dictum est...* (lib. 11 l. 12 n. 3); oraz w *Summa Contra Gentiles: Natura igitur licet multis modis dicatur nam et generatio viventium, et principium generationis et motus, et materia et forma natura dicuntur: item et aliquando natura dicitur quod quid est rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem...* (lib. 4 cap. 41 n. 2).

89 *Quandoque vero est idem commune subiectum utriusque termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. Quandoque vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. De potentia, q. 3 a. 2 co.*

90 *... natura dicitur substantia, idest forma rerum habentium in se principium motus in quantum huiusmodi. (...) et generationes habent nomen naturae, quia sunt motus procedentes a forma, et iterum ad formas. Sententia super*

Stefan Kokosza

Natura zgodnie z przytoczoną wcześniej definicją, jest zasadą, a zatem tym, *id unde* rozpoczyna się byt, czymś, co jest pierwsze w określonym porządku⁹¹. Dotyczy to zarówno porządku ontycznego jak i epistemologicznego. *Natura* jest niedowodliwą zasadą, aksjomatem nauk przyrodniczych⁹². Dlatego nie można jej rozumieć, jako elementu wewnątrzbytowego. Św. Tomasz przeciwstawiał się też przed uznawaniem jej za tkwiącą w bycie siłę wewnętrzną⁹³. Termin *natura* należy rozumieć jako nazwę abstrakcyjną, która nie może być, w odróżnieniu od nazw konkretnych orzekana o podmiocie⁹⁴, dlatego termin ten nie jest używany do desygnowania konkretnego bytu, ale tego, przez co ten byt jest (*quo est*), „rzeczą z natury”⁹⁵. Dlatego ważne jest rozróżnienia pojęć *natura* i z

Metaphysicam, lib. 5 l. 5 n. 19

91 *Zasadą, czyli elementem, pierwotnym składnikiem, principium, będzie wszystko to, co w jakimś porządku jest pierwsze, co więc pod jakimś względem rozpoczyna byt. (Pascal) „zasady rzeczy stykają się z niebytem” (Les principes des choses touchent au neant) (...) zasada to id unde (dosłownie: to, od czego), wobec tego zasada musi być zawsze zasadą czegoś; zasadą dla A jest to, z czego w jakimś określonym znaczeniu A się wywodzi. (...) racją dostateczną dla A jest to, dzięki czemu A jest właśnie A. (...) przyczyną we właściwym filozoficznym znaczeniu jest w ujęciu tomistycznym principium quod influit esse in aliud – a więc: zasada, ale taka zasada, która udziela bytu (istnienia!) temu, czego jest zasadą. Od wszelkich zasad i racji innego typu wyróżnia przyczynę ten istotny moment: influxus entis - przekazywanie istnienia. Stefan Swieżawski, *Byt*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 316.*

Św. Tomasz wielokrotnie podkreśla, że natura stanowi czynnik konstytuujący byt: *Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum, quae constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum. Quodlibet II, q. 2 a. 2 ad s. c.*

92 *Deinde cum dicit: quod autem est natura etc., excludit praesumptionem quorundam volentium demonstrare quod natura sit. Et dicit quod ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit, cum manifestum sit secundum sensum quod multa sunt a natura, quae habent principium sui motus in se. Velle autem demonstrare manifestum per non manifestum, est hominis qui non potest iudicare quid est notum propter se, et quid non est notum propter se: quia dum vult demonstrare id quod est notum propter se, utitur eo quasi non propter se noto. Et quod hoc contingat aliquibus, manifestum est. Aliquis enim caecus natus aliquando syllogizat de coloribus: cui tamen non est per se notum id quo utitur ut principio, quia non habet intellectum rei, sed utitur solum nominibus; eo quod cognitio nostra ortum habet a sensu, et cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Unde caeci nati, qui nunquam senserunt colorem, non possunt aliquid de coloribus intelligere; et sic utuntur non notis quasi notis. Et e converso accidit his qui volunt demonstrare naturam esse: quia utuntur notis ut non notis. Naturam autem esse, est per se notum, in quantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed quid sit uniuscuiusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est manifestum. Unde patet per hoc quod irrationabiliter Avicenna conatus est improbare Aristotelis dictum, volens quod naturam esse possit demonstrari, sed non a naturali, quia nulla scientia probat sua principia. Sed ignorantia principiorum moventium non impedit quin naturam esse sit per se notum, ut dictum est. Sententia super Physicam, lib. 2 l. 1 n. 8.*

93 Przyjmuje się zatem w definicji natury zasadę, jakby rodzaj, i nie coś absolutnego, ponieważ termin *natura* wyraża stosunek stały zasady. (...) dlatego trzeba wyśmiać tych, którzy chcąc poprawić definicję Arystotelesa, próbują zdefiniować naturę przez coś absolutnego, mówiąc, że natura jest siłą umieszczoną w rzeczy, czy też czymś podobnym. (Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii. (...) unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi.) *Sententia super Physicam*, lib. 2 l. 1 n. 5. W późniejszym okresie *natura* często była pojmowana właśnie jako wewnętrzna siła. Tak rozumiał naturę m.in. G.W. Leibniz, o czym świadczy pełny tytuł jego traktatu: *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum*.

94 *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 34 q. 2 a. 1 ad 3.

95 Znaczenie terminów *nazwa abstrakcyjna* i *nazwa konkretna* św. Tomasz wyjaśnia w *Sumie Teologii: Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

natury. Pewne przedmioty jednostkowe są z natury, ale nie są naturą. Desygnaty terminu z natury stanowią podzbiór wszystkich bytów. Wśród możliwych przyczyn istnienia przedmiotów św. Tomasz za Arystotelesem podaje: naturę, sztukę i przypadek. Do przedmiotów „z natury” zalicza byty ożywione i ich części (zwierzęta i ich części, takie jak mięso i kości, rośliny) oraz „elementy”: ziemię, ogień, powietrze i wodę. Cechą wyróżniającą byty naturalne jest to, że posiadają (a właściwie, że przysługuje im) wewnętrzną zasadę ruchu i spoczynku (czyli naturę). Zasada ta dotyczy: miejsca (poruszania się w górę lub w dół), powiększania lub zmniejszania jak to ma miejsce w zwierzętach i roślinach, zmiany (elementy i ciała z nich złożone). Rzeczy będące wytworami sztuki i rzemiosła, mają tę zasadę jedynie przypadłościowo, o tyle, o ile są wykonane z materiału naturalnego⁹⁶. W takim tylko znaczeniu przedmioty sztuczne mogą być rozumiane jako istniejące z natury⁹⁷. Podana klasyfikacja bytów naturalnych jest poddawana w wątpliwość, przez współczesnych naukowców, ponieważ ograniczają oni byty naturalne tylko do organizmów

attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, atribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam. Summa Theologiae, I^a q. 13 a. 1 ad 2.

96 *Dicit ergo primo quod inter omnia entia, quaedam esse dicimus a natura; quaedam vero ab aliis causis, puta ab arte vel a casu. Dicimus autem esse a natura quaelibet animalia, et partes ipsorum, sicut carnem et ossa, et etiam plantas et corpora simplicia, scilicet elementa, quae non resolvuntur in aliqua corpora priora, ut sunt terra, ignis, aer et aqua: haec enim et omnia similia a natura dicuntur esse. Et differunt haec omnia ab his quae non sunt a natura, quia omnia huiusmodi videntur habere in se principium alicuius motus et status; quaedam quidem secundum locum, sicut gravia et levia, et etiam corpora caelestia; quaedam vero secundum augmentum et decrementum, ut animalia et plantae; quaedam vero secundum alterationem, ut corpora simplicia et omnia quae componuntur ex eis. Sed ea quae non sunt a natura, sicut lectus et indumentum et similia, quae accipiunt huiusmodi praedicationem secundum quod sunt ab arte, nullius mutationis principium habent in seipsis nisi per accidens, inquantum scilicet materia et substantia corporum artificiatorum sunt res naturales. Sic igitur inquantum artificialibus accidit esse ferrea vel lapidea, habent aliquod principium motus in seipsis, sed non inquantum sunt artificata: cultellus enim habet in se principium motus deorsum, non inquantum est cultellus, sed inquantum est ferreus. Sententia super Physicam, lib. 2 l. 1 n. 2.*

(...) „z natury” istnieją zwierzęta i ich części oraz rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda (...) Każdy (...) tego rodzaju przedmiot nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku: jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową (...) łożę, szata i inne tego rodzaju rzeczy (...) o ile są wytworami sztuki, nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany. Jeżeli jednak są przypadkiem utworzone z kamienia albo z ziemi czy z połączenia obu tych składników, wówczas zdradzają taką tendencję, lecz tylko pod tym względem. Arystoteles, Fizyka, II, 192b9-22.

97 Ustalenie statusu artefaktów jest konieczne przy analizie definicji natury, jaką podał Boecjusz. Ponieważ wytwory sztuki istnieją jako byty czaso-przestrzenne, to niewątpliwie zgodnie z definicją tego filozofa możliwe jest ich ujęcie poznawcze (*intellectu capi possunt*), z drugiej jednak strony, w odróżnieniu od bytów naturalnych, nie mają w sobie zasady swojego powstania (*nullum enim eorum (artificialium) habet in seipso suae factionis principium*. (św. Tomasz, *Sententia super Physicam*, lib. 2 l. 1 n. 5.), czyli ich formy są przypadłościowe a nie substancjalne. (*Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum, caput 1.*

Stefan Kokosza

żywych⁹⁸. Sam termin *naturalny* jest pojęciem homonimicznym, co św. Tomasz wyraźnie stwierdza w *Komentarzu do Sentencji*. W pierwszym znaczeniu rzeczy naturalne są przeciwstawione pojęciom. Do tak rozumianych bytów naturalnych zalicza się wszystko to, co istnieje w naturze, a więc również aniołów i *caelum Empyreum*. W drugim znaczeniu byty naturalne są przeciwstawione bytowi boskiemu odseparowanemu od materii i ruchu. Przy takim rozumieniu tego pojęcia naturalne są tylko te byty, które *movetur* (poruszają się/są poruszane) i są przyporządkowane do powstawania i ginięcia⁹⁹. Ten pogląd jest zgodny z tym co głosił Arystoteles. Według niego badania *φύσις* nie dotyczyły bytów boskich, które są wieczne, nieruchome i rozłączalne¹⁰⁰. W o wiele późniejszym dziele jakim jest komentarz do *Fizyki* św. Tomasz potwierdza choć nie wprost, że *natura* jako zasada ruchu, nie może przysługiwać bytom boskim, ponieważ ruch jest związany ze zmianą, wywoływaną przez niedoskonałość, jaką jest brak formy¹⁰¹. Dlatego w rozważaniach

98 *Natural things without knowledge act for an end. St. Thomas means by natural things the elementary and the celestial bodies, compounds, etc. some modern interpreters reject this starting point and asserts that if one wants to obtain a satisfactory demonstration, one should start from design in the biosphere. It is impossible, they feel, to speak of finality in inanimate bodies. St. Thomas nevertheless maintains that such bodies do act for an end, because they always act in the same way so as to obtain the best result.* David B. Burrell, *Knowing The Unknowable God, Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame – Indiana 1986, s. 121.

99 *Ad quartum dicendum, quod naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura; et sic caelum Empyreum et Angeli dicuntur naturalia. Alio modo dicitur naturale, secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu: et sic naturale dicitur illud solum quod movetur; et est ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus: et hoc modo caelum Empyreum non est ens naturale, sed divinum, quod ordinatum est ad gloriam bonorum; nec materiam habet determinatam ad motum, sed ad finem suum: quia et mathematici non abstrahunt ab omni materia, sed a sensibili tantum, ut in 8 Metaph. dicitur. Unde non oportet, ubicumque est materia, quod sit motus; sed verum est quod in mobilibus et immobilibus est materia aequivoce. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 2 d. 2 q. 2 a. 2 ad 4.*

100 Jak pisze: *Ponieważ fizyka jest, tak jak inne nauki, nauką o określonym rodzaju bytu, tzn. o tego rodzaju substancji, która zawiera w sobie zasadę ruchu i spoczynku, to oczywiście nie jest ani nauką praktyczną, ani nauką wytwórczą. (...) Z tego, co zostało powiedziane, wynika więc jasno, że fizyka jest nauką teoretyczną. Ale i matematyka jest również nauką teoretyczną (...) to, że przynajmniej niektóre działy matematyki badają owe byty jako nieruchome i jako rozłączalne, jest oczywiste. Jeżeli jednak istnieje coś, co jest wieczne, nieruchome i rozłączalne, to oczywiście wiedza o tym należy do nauki teoretycznej – a nie fizyki (bo fizyka zajmuje się pewnymi rzeczami w ruchu) ani matematyki, lecz nauki wcześniejszej od nich. (...) muszą przeto istnieć trzy nauki badawcze: matematyka, fizyka i teologia (μαθηματική, φυσική, θεολογική)...* Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1025b5-1026b19.

101 Wynika to z trzech zasad natury jakimi są: materia, forma i brak (*privatio*), który jest pewnym początkiem (*inchoatio*) formy. (*Sententia super Physicam*, lib. 2 l. 1 n 3.). Dwie pierwsze są zasadami *per se* podczas gdy ostatnia jest zasadą *per accidens*, ponieważ współistnieje z materią. Ponadto materia i forma są zasadami *in esse* i *in fieri*, a brak jedynie *in fieri*, ponieważ w trakcie powstawania, rzecz, która powstaje jeszcze nie istnieje. (*De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 2.) Żaden z tych czynników nie jest wystarczający do procesu powstawania, ponieważ materia, która jest możliwością nie może sama z siebie wyprowadzić się z tego stanu, natomiast forma jest aktem, a nie czynnikiem który aktualizuje. (*Ibidem*, cap. 3; *Sententia super Physicam.*, lib. 2 l. 1 n 3.) Taką zasadą aktualizującą jest zasada sprawcza, a wszystko co działa zmierza do określonego celu, wynikającego z zasady celowej. (*De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, cap. 3.) Cel działania natury należy rozpatrzeć dwojako, z jednej strony, natura wyznacza „rzeczy naturalnej” określoną formę, przez co rzecz nabiera doskonałości w określonym gatunku, tak uformowana rzecz posiada trwałą dyspozycję do określonego działania lub podlegania działaniu. (*Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis,*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

dotyczących natury Chrystusa, Akwiniata posługiwał się głównie czwartą z definicji, które podał Boecjusz w traktacie *Contra Eutychem et Nestorium*¹⁰².

Definicja natury w ujęciu Boecjusza.

Boecjusz dokonał analizy terminów *natura* i *osoba* na potrzeby rozważań chrystologicznych, w związku ze sporem dotyczącym sposobu wcielenia Syna Bożego. Jak wskazuje tytuł tego traktatu, Boecjusz przeciwstawił się uznanym za heretyckie poglądom Eutychesa i Nestoriusza. W traktacie *Contra Eutychem et Nestorium* przedstawił definicje natury odnoszące do (1) ogólnie wszystkich rzeczy, (2) substancji cielesnych i niecielesnych i (3) ciał (w znaczeniu *corpus*). Rezultatem tych rozważań było podanie czwartej definicji (4) - jedynej zdaniem Boecjusza właściwej w rozważaniach natury Chrystusa - według której: *natura est unam quamque rem informans specifica differentia*¹⁰³.

Dla ułatwienia podaję te definicje w porządku w jakim występują w traktacie wraz z numeracją. W dalszej części tekstu będę się powoływał na przytoczone tu oznaczenia liczbowe. W nawiasach po definicji podaję do czego odnoszą się poszczególne definicje według Gustavo Dalmasso, który dokonał jak dotąd najbardziej szczegółowej analizy definicji Boecjusza¹⁰⁴:

ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in V Metaphys. dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. Summa Theologiae, I-IIae q. 49 a. 3 co.) Działanie z natury wydaje się być ograniczone do dwóch czynności zdeterminowanego „prawami natury” ruchu, który zmierza do określonego celu i rodzenia „podobnego przez podobne”. Natura rozumiana jako przyczyna i zasada nie rozpoznaje celu swojego działania, dlatego zmierza do niego jako poruszana i kierowana przez inteligencję i wolę, w przeciwieństwie do czynnika działającego przez wolę, który sam porusza się do celu. (*Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis.* (De potentia, q. 3 a. 15 co)).

102Drugą definicją Boecjusza św. Tomasz posłużył się tylko raz, w omawianym traktacie *De unione Verbi incarnati*.

103Gustavo Dalmasso traktuje przytoczone przez Boecjusza cztery definicje natury (w tym arystotelesowską trzecią definicję) jako wyrażenia homonimiczne. Gustavo Dalmasso, *Las definiciones de naturaleza en Boecio*, „Patristica et Mediaevalia”, 1ra parte XVII (1996), 2a parte XVIII (1997).

Przeciwnego zdania jest Jerzy Gułkowski, który takie stanowisko zajmuje w niepublikowanej *Glossie do Ontologii W. Stróżewskiego* (udostępnionej dzięki uprzejmości autora). Twierdzi on, że definicje Boecjusza opisują różne aspekty bytu, odpowiednio: (1) σχῆμα, (2) οὐμα, (3) ὑπόστασις i (4) ἴδιον. Nie do końca zgadzam się z przedstawionymi przez Jerzego Gułkowskiego tezami, przede wszystkim z przypisaniem drugiej definicji do οὐμα, a trzeciej do ὑπόστασις, uważam, że należałoby te terminy zamienić miejscami.

104Gustavo Dalmasso, op. cit.

Stefan Kokosza

(1) *natura est earum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.* (ens = τὸ ὄν)¹⁰⁵.

(2) *natura est vel quod facere vel quod pati possint.* (substantia = ἡ οὐσία)¹⁰⁶.

(3) *natura est motus principium per se non per accidens.* (corpus = τὸ σῶμα)¹⁰⁷.

(4) *natura est unam quamque rem informans specifica differentia.* (forma = τὸ εἶδος)¹⁰⁸.

Św. Tomasz powoływał się w swoich traktatach na wszystkie cztery definicje¹⁰⁹, z tym że jak już wspomniałem, za najważniejszą uznawał zgodnie z tym, co ustalił Boecjusz czwartą. Lektura traktatów św. Tomasza skłania do wniosku, że Akwiniata był nie do końca konsekwentny

¹⁰⁵Według pierwszej definicji Boecjusza: *Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.* (*Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 1) Definicja ta jest najbardziej ogólną definicją natury, co stwierdza Boecjusz w poprzedzającym zdaniu: *Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere*, oraz w zdaniu kończącym rozważania na temat tej definicji: *Et si de omnibus quidem rebus naturam dici placet, haec sit naturae definitio quam superius proposuimus.* Boecjusz używa w tej definicji *genetivus possessivus*, przez co uznaje, że byty nie są naturą ale, że mają naturę. (Na użytą w tej definicji formę *genetivu* zwrócił uwagę Dalmosso: *El empleo de esse con genetivo es habitual en latín. Aquí el genetivo no es partitivo o de cualidad, sino posesivo. Debe traducirse por 'es de' o 'es propio de' o 'pertenece a'. Si la naturaleza es propia de los entes o pertenece a los entes, puede decirse que éstos tienen una naturaleza. Ahora es cuando hay que tener sumo cuidado; pues esto es decisivo para entender el significado de naturaleza. Puede decirse que el hombre (uno de los tantos entes) es una naturaleza y tiene una naturaleza. Pero el vocablo no significa lo mismo en ambos casos. En el primero significa ente, mientras que en el segundo esencia: la equivocidad es evidente. No hay duda alguna de que en la primera definición naturaleza equivale a ente; pero la manera de formularla por parte del autor da lugar a decir que los entes tienen una naturaleza, con lo cual queda formalmente abierta la posibilidad de interpretar el término como sinónimo de esencia.* (G. Dalmasso, 1ra parte, op. cit. ss. 18-19) G. Dalmasso dokonał też analizy tłumaczeń tego fragmentu tekstu na różne języki, do której odsyłam zainteresowanych. Nadmienię jedynie, że w tłumaczeniu angielskim jest: *"Nature belongs to those things which, since they exist, can in some measure be apprehended by the mind."* Boethius, *The Theological Tractates*, op. cit. str. 79. Polskie tłumaczenie jest mylące ponieważ z użytego tu czasownika "należy" nie wynika, czy został on użyty w sensie „przysługuje rzeczom”, czy „jest jedną z rzeczy”. *„Natura należy do tych rzeczy, które, jeśli istnieją, w pewien sposób mogą być ujęte intelektem”* Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, op. cit. str. 68. Jak pisze dalej Boecjusz według takiej definicji poznajemy zarówno przypadłości jak i substancję, a także w poznaniu apofatycznym materię pierwszą i Boga. (*In hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur: haec enim omnia intellectu capi possunt. Additum vero est "quoquo modo" quoniam deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt sed aliquo tamen modo caeterarum rerum privatione capiuntur.* *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 1). Zmodyfikowaną definicję Boecjusza przedstawił w dziele *Peri Physeon Merismou Id Est De Divisione Naturae Libri Quinque* (Migne - Patrologia Latina - Volumen 122: Col 0439 - 1022D) Jan (Szkot) Eriugena. Według tego filozofa: *... ea quae sunt, et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece φύσις, latine vero natura vocitatur.* (0441A) „jest” to co można poznać zmysłami i intelektem „nie jest” to co wykracza poza możliwości poznawcze a mianowicie Bóg, materia i istoty rzeczy (essentia). *Quorum primus videtur esse ipse, per quem ratio suadet, omnia, quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὄλιον, id est omnem sensum, sed etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo Deo, materiaque, et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur.* (0443A-0443B)).

¹⁰⁶Doznawać (*pati*) i działać (*facere*) mogą substancje cielesne, Bóg może tylko działać (*facere*). Definicja ta pojawia się m.in. w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co.; *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 co.; *De unione Verbi incarnati*, a. 5 s.c. 4.

¹⁰⁷Trzecia definicja dotyczy tylko substancji cielesnych i według Boecjusza określa ruch bezwładny (*quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum*). Jest to definicja sformułowana przez Arystotelesa, czasami jednak św. Tomasz przytaczając ją podaje jako źródło Boecjusza. Definicja ta pojawia się też w: *De veritate*, q. 12 a. 3 ad 16.

¹⁰⁸Ta definicja wskazuje na własności (*proprietas*) i według Boecjusza jako jedyna jest właściwa do określenia dwóch natur w Chrystusie (*neque enim easdem in deum atque hominem differentias convenire*). Św. Tomasz używa tej

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

w używaniu terminów filozoficznych. Właśnie niekonsekwencji a nie nieznamomości tematu lub zmianie poglądów na przestrzeni czasu (bo w tym przypadku jego doktryna była zadziwiająco niezmienna) należy przypisać pozorne sprzeczności pojawiające się przy definiowaniu niektórych terminów. Jako badacz przychylny św. Tomaszowi tłumaczę to tym, że Akwiniata chciał wyjaśnić istotne problemy filozoficzne i teologiczne przy użyciu zastanej aparatury pojęciowej, po to by jego wykłady były zrozumiałe dla możliwie szerokiego grona odbiorców, w tym dla heretyków. Dlatego starał się dostosować język wykładu do możliwości umysłowych słuchaczy i czytelników, przez co czasem poświęcał terminologię na rzecz jasności wykładu. Z tego też powodu ustalenia dokonane w różnych traktatach mogą sprawiać wrażenie sprzecznych. Nie inaczej rzecz ma się z terminem *natura*.

W traktacie *De ente et essentia*, św. Tomasz posługuje się pierwszą definicją Boecjusza:

Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo¹¹⁰ uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna i II metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam¹¹¹.

Z przytoczonych słów wynikałoby, że Akwiniata myli pierwszą definicję z czwartą i nie rozróżnia podstawowego dla jego teorii poznania podziału na pierwszą i drugą operację intelektu. Jeśli weźmiemy jednak pod uwagę pełny tytuł tego traktatu, to bardziej prawdopodobne jest, że św.

definicji również w: *Summie Theologiae* III^a, q. 2 a. 1 co.; *Quodlibet* II, q. 2 a. 2 co.; *Sententia super Metaphysicam*, lib. 5 l. 5 n. 15.

109Św. Tomasz referuje wszystkie definicje Boecjusza w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2 d. 37 q. 1 a. 1 co.

110Termin *certitudo* może być łacińskim tłumaczeniem arabskiego terminu *hāqiqā*, czyli w znaczeniu poza filozoficznym *prawda*, a w znaczeniu filozoficznym, zależnie od interpretacji: *istota* lub *natura*. Leo J. Elder tłumaczy *hāqiqā* przez *istota*: *This term „certitudo” is the translation of the Arab word hāqiqā, one of the expressions by means of which the essence is denoted (viz. as the being known by the intellect) see A.-M. Goichon, La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sina, Paris 1937, p. 33 (Leo J. Elders, op. cit., s. 210, przypis 10), natomiast David B. Burrell przekłada *hāqiqā* jako *natura*: (...) *the nature which is proper to each thing (hāqiqā: lit. its truth) is other than (its) existence (al-wujud) which is synonymous with affirming it to be the case (al-ithbat)*. David B. Burrell, op.cit., s. 19. *What Ibn-Sina specified is that ordinary considerations of the natures (hāqiqā) of things reveals a quidditas (māhiyyah) distinct from existence (al-wujud)*. Ibidem, s. 39.*

111Stanisław Krajski pisze: *Część ta ma wyraźnie postać glossy. Fragment bowiem, w którym się znajduje, dotyczy essentia, quidditas, natury, a terminy te pojawiają się w nim wielokrotnie. Termin zaś forma pojawia się tylko raz i to w zdaniu pozostającym w luźnym związku logicznym z pozostałymi zdaniami tego fragmentu. Zagadnienie principium w „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu, w tomie: *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, pod redakcją Mieczysława Gogacza, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 28). Pogląd ten byłby prawdziwy, gdyby słowo *certitudo* potraktować jako użyty w potocznym znaczeniu – pewność. Tak zresztą został on przetłumaczony przez Mieczysława Krąpca. Termin ten był jednak – jak już wyżej wspomniałem – używany jako tłumaczenie arabskiego terminu *hāqiqā*.*

Stefan Kokosza

Tomasz dokonał pewnego skrótu myślowego żeby ułatwić odbiór traktatu swoim braciom. Podobne nieścisłości możemy odnaleźć w innych dziełach Akwiniaty. Wskazuje na to chociażby fragment *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co., w którym Akwiniata definiuje substancję¹¹². W pierwszym znaczeniu *substantia* oznacza według niego samoistny podmiot (*subiectum, hypostasis*). W drugim znaczeniu *substantia* oznacza istotę (*quod quid erat esse, quidditas, essentia*). Według słów św. Tomasza w obydwu przypadkach możemy substancję określać terminem *natura*. Zauważmy, że św. Tomasz dokonuje tu za Arystotelesem (choć różniczenie to nie pojawia się *explicite* w tekście) różniczenia na substancje pierwsze (czyli konkretne byty jednostkowe) i substancje drugie (czyli to co zostaje ujęte w definicji)¹¹³. Już to wskazuje, że w obydwu przypadkach termin *natura* nie ma tego samego znaczenia. Poza tym gdyby przyjąć, że w pierwszym znaczeniu *substantia = hypostasis = quod agere vel pati potest = natura*, natomiast w drugim *substantia = quod quid erat esse = quidditas = essentia = unumquodque informans specifica differentia = natura*, to przy założeniu, że w obydwu przypadkach *substantia (natura)* ma to samo znaczenie, nie do utrzymania byłby pogląd, że w Chrystusie jest jedna hipostaza i dwie natury. Tymczasem w *Sumie Teologii* Akwiniata używa bardzo mocnych słów gdy opisuje termin hipostaza. Píše, że w słowie tym kryje się trucizna (*venenum latere*) prowadząca do herezji, gdyż termin ten używany był do desygnowania substancji, który łacinnicy oznaczali terminem *essentia*¹¹⁴. Nie można jednak przyjąć, że nastąpiła tu jakaś zmiana poglądów, gdyż we wcześniejszej księdze komentarza do Sentencji św. Tomasz wyraźnie odróżnia terminy *essentia* i *hipostaza*:

112 *Substantia autem, praeter significationes quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis, secundum philosophum 5 Metaph. Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis; et secundum hanc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest, ut dicit Boetius in praedicto libro. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia, quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine usiae; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: quia ultima differentia est quae definitionem complet. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co.*

113 Takie różniczenie pojawia się we wcześniejszej księdze gdzie Akwiniata wyraźnie stwierdza homonimiczność terminu οὐσία (*substantia*): *Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod usia significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici usia, sive sit universalis substantia, sive particularis. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ad 1.*

114 *Summa Teologii*, I^a q. 29 a. 3 ad 3. Podobny argument pojawia się w artykule drugim: *Ad secundum dicendum quod, 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. Summa Teologii I^a q. 29 a. 2 ad 2.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Ad primum ergo dicendum, quod alius semper significat diversitatem substantiae. Sed substantia dicitur dupliciter: quandoque enim sumitur pro essentia, sicut est in usu Latinorum; quandoque pro supposito essentiae, vel pro re naturae primi praedicamenti, quae dicitur hypostasis apud Graecos; et hoc secundo modo non est eadem substantia patris et filii: quia sic substantia significat personam; et hac ratione potest dici alius¹¹⁵.

Dlatego zanim wyda się sąd co do terminologii Akwiniaty a w szczególności synonimiczności pewnych terminów należałoby przeanalizować przynajmniej większość jeżeli nie całość dzieł św. Tomasza. Na pewno jednak nie można kształtować swoich opinii na podstawie wyrwanych z kontekstu fragmentów, tak samo jak jedynym argumentem nie może być to, że pewne terminy pojawiają się połączone spójnikiem *vel*. Wydanie jednoznacznej opinii czy cztery definicje sformułowane przez Boecjusza i wykorzystywane przez św. Tomasza są synonimami czy też homonimami wymagałoby gruntowniejszych badań. Na pewno w przypadku bytów cielesnych można przyjąć, że definicje te opisują różne aspekty tego samego bytu: kształt lub postać ujmowaną w pierwszej operacji intelektu, hipostazę, ciało i formę poznawaną w drugiej operacji intelektu. Wszystkie te definicje nie mogą być użyte w stosunku do Boga, w szczególności definicja trzecia i czwarta, skoro Bóg przekracza wszystkie gatunki i rodzaje. Można jednak przyjąć, że w traktacie *De unione Verbi incarnati* termin *natura* w drugim i czwartym znaczeniu Boecjusza ma ten sam zakres znaczeniowy. Wynika to z argumentacji użytej w art. 1. co. i a. 5. s.c. 4. Akwiniata operuje tu wszystkimi wymienionymi terminami: *natura (essentia)* w znaczeniu czwartej definicji Boecjusza (art. 1), *hipostaza* (art. 2) i *natura* w znaczeniu drugiej definicji Boecjusza (art. 5). Z przeprowadzonej argumentacji wynika wyraźnie, że zgodnie z ustaleniami teologii katolickiej w Chrystusie są dwie natury i jedna hipostaza.

Zagadnienie osoby.

Łacińskie słowo *persona* i greckie *τό πρόσωπον*, to wyrazy pochodzenia etruskiego oznaczające pierwotnie maskę aktora w teatrze¹¹⁶, a następnie postać dramatu i rolę w sztuce. Termin ten zarówno w łacinie jak i grece, wielokrotnie zmieniał zastosowanie, nigdy jednak nie

¹¹⁵*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 9 q. 1 a. 1 ad 1.

¹¹⁶Taką etymologię terminu *persona* podaje Boecjusz: *Nomen enim personae videtur aliunde traductum, ex his scilicet personis quae in comoedis tergoediisque oes quorum interest homines repraesentabant. Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3.

Także św. Tomasz powołuje się na ten źródłosłów: *Quia enim in comoediis et tragoediis (persona) repaesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Summa Theologiae*, III^a q. 29 a. 3 ad 2.

Stefan Kokosza

używano go w znaczeniu, jakie przypisujemy mu obecnie. Na przykład Arystoteles używał terminu *πρόσωπον* w znaczeniu twarz¹¹⁷. W Rzymie termin *persona* stosowany był dla określenia stanowiska, urzędu, godności a nawet posiadania praw obywatelskich, stąd wobec pozbawionych tych praw niewolników używano zwrotu *persona carentes*. Nazwy *persona* używano nie dla desygnowania działającego podmiotu, ale dla określenia jego statusu społecznego lub sprawowanej funkcji, dla określenia samego podmiotu używano raczej greckiego terminu *ὑπόστασις*¹¹⁸. W Nowym Testamencie termin *πρόσωπον* używany był przeważnie, w znaczeniu *twarz* lub *powierzchnia*, a św. Paweł nadawał temu terminowi znaczenia: *obecność*¹¹⁹, *zewnętrzny przejaw*¹²⁰, *w obecności*¹²¹, a raz użył go nawet w znaczeniu bliskim obecnemu użyciu tego słowa¹²². Jednak w żadnym miejscu Starego i Nowego Testamentu termin *persona* nie był zastosowany w odniesieniu do Boga¹²³. W dysputach teologicznych termin ten także najczęściej miał odmienne od obecnego znaczenie. Na przykład pochodzący z Libii Sabeliusz, który uznawał Trójcę za trzy aspekty objawienia jednego Boga, określał te trzy sposoby aktywności boskiej jako πρόσωπα w znaczeniu jaki termin ten miał w języku greckim to znaczy maski bądź roli¹²⁴. Św. Anzelm w traktacie

117εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῶ λέγονται, οἷον ῥίς ὀφθαλμὸς πρόσωπον σὰρξ ὀστούν, ὄλως ζῶον...
Aristoteles, *Metafizyka*, VI, 1026a1. Jeżeli więc wszystkie przedmioty naturalne są podobne do „wklęsłego”, jak nos, oko, twarz, ciało, kości w ogóle zwierzę ...

118*Sed nos hac definitione eam quam Graeci hypostasin dicunt terminavimus*; Boecjusz *Contra Eutychen et Nestorium*, rozdz. 3; *idem dicunt Graeci hypostasin, quod nos personam. Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 26 q. 1 a. 1 s. c. 1.

119*Pierwszy List do Tesaloniczan*, 2, 17: *My zaś, bracia, rozłączeni z wami na krótki czas, nie sercem, ale tylko niemożliwością oglądania was, bardzo gorąco pragnęliśmy widzieć was osobiście.* (Ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπω οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ.) (*Nos autem fratres desolati a vobis ad tempu horae aspectu non corde abundantius festinavimus faciem vestram videre cum multo desiderio.*)

120*Drugi List do Koryntian*, 5, 12: *Mówimy to, nie żeby znów wam siebie zalecać, lecz by dać wam sposobność do chlubienia się nami, iżbyście w ten sposób mogli odpowiedzieć tym, którzy chlubią się swą powierzchownością, a nie wnętrzem własnego serca.* (οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν, ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπω καυχωμένους καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ.) (...*non iterum nos commendamus vobis sed occasionem damus vobis gloriandi pro nobil ut habeatis ad eos qui in facie gloriantur et non in corde* ...).

121*Drugi List do Koryntian*, 2, 10 *Komu zaś cokolwiek wybaczyliście, ja też [mu wybaczam]. Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa ...* (ὣ δέ τι χαρίζεσθε, κἀγώ: καὶ γὰρ ἐγὼ ὁ κεχάρισμαι, εἴ τι κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς ἐν προσώπω Χριστοῦ ...) (*cui autem aliquid donatis et ego nam et ego quod donavi si quid donavi propter vos in persona Christi* ...); (4, 6) *Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by oślnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa.* (ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν Ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπω Χριστοῦ.) (*Quoniam Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere qui inluxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Iesu.*)

122*Drugi List do Koryntian*, 1, 11 ... *przy współudziale waszych za nas modlitw, aby w ten sposób wielu dzięki składało za dar dla wielu w nas złożony ...* (συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει, ἵνα ἐκ πολλῶν προσώπων τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστηθῆ ὑπὲρ ἡμῶν.) (... *adiavantibus it vobis in oratione pro nobis ut ex multis personis eius quae in nobis est donationis per multos gratiae agantur pro nobis* ...).

123*Summa Theologiae*, III^a q. 29 a 3.

124Według Sabeliusza, Ojciec (substancja) objawił się w dziele stworzenia i prawodawstwie, Syn (myśl) w dziele odkupienia i Duch Święty (wola) w dziele uświęcenia.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

*Monologion*¹²⁵ zauważał niestosowność używania terminu *persona* w stosunku do „Osób” boskich i w rozdziale 79 tego dzieła pisał:

Ecce patet omni homini expedire, ut credat in quendam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem. Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam uero et trinitatem propter tres nescio quid.

Filozofem, który pierwszy wprowadził nazwę *persona* do rozważań teologicznych był prawdopodobnie Boecjusz, który w traktacie *Contra Eutychen et Nestorium*, zdefiniował osobę jako: *niepodzielną substancję rozumnej natury*¹²⁶. Również św. Tomasz zauważał problemy związane z używaniem terminu *persona* w stosunku do „Osób” boskich. Jednakże stwierdza, że pomimo iż w Piśmie Świętym nigdzie nie mówi się o Bogu *persona*, to jednak przypisuje mu się cechy odpowiadające temu terminowi. Argumentuje również, że gdyby o Bogu można było mówić tylko słowami Pisma Świętego, to aby być konsekwentnym należałoby używać jedynie języka oryginału. Ponadto używanie nowych słów dla desygnowania Boga uważał za pożyteczne w dyskusjach z heretykami¹²⁷. Tym niemniej zauważa, że terminu *persona* możemy używać w stosunku do Boga i bytów stworzonych jedynie analogicznie¹²⁸. Osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, czyli samodzielne bytowanie w naturze rozumnej¹²⁹. Ze względu na cechy konstytutywne wyznaczające osobę, w sposób właściwy możemy desygnować tym terminem Boga, natomiast ze względu na sposób oznaczania termin ten desygnuje byty stworzone¹³⁰.

125Anselmus Cantuariensis, *Monologion*, w: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, t. I, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, s. 85.

126Boecjusz, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3.

127*Summa Theologiae*, III^a q. 29 a. 3 ad 1.

128*Contra, quaecumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non sit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in specie, nec in accidente, cum subjectum esse non possit, ut Boetius probat, et sic de aliis. Ergo nec persona nec aliquid de Deo univoce et creaturis dicitur. Św. Tomasz zgadza się z tym argumentem co potwierdza: Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 4 Quartum concedimus. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 4.*

129*Respondeo 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. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur. Summa Theologiae, I^a q. 30, a. 3, corp.*

130*Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae. Summa Theologiae, I^a q. 29 a. 3 ad 2.*

Podobna argumentacja pojawia się w *Komentarzu do Sentencji: Ad tertium dicendum, quod hoc nomen persona quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum*

Stefan Kokosza

Termin *osoba* jest pojęciem, które przekracza tradycyjny podział na rodzaje i gatunki, dlatego nie determinuje on swoich desygnatów do żadnej z tych kategorii, jest bowiem wspólny przekazywalnością pojęcia (*communitate rationis*) jako *individuum vagum* (indywiduum nieokreślone). Terminy bowiem *rodzaj* i *gatunek*, takie jak *zwierzę* i *człowiek* są używane dla oznaczania samych natur wspólnych, nie zaś pojęć wspólnych naturom, które są oznaczane tymi terminami. Lecz *individuum vagum* (np. *aliquis homo - jakiś człowiek*) oznacza naturę wspólną jako zdeterminowany sposób egzystowania, odpowiadający jednostkom (*competit singularibus*), które subsystują same przez się, oddzielone od innych. Termin *persona* nie jest przyjmowany dla oznaczania *individuum* z przyczyny natury lecz dla oznaczania rzeczy subsystującej w takiej naturze¹³¹.

Definicja Boecjusza (*rationabilis naturae individua substantia*) była modyfikowana przez różnych autorów. Ryszard od św. Wiktora stwierdził, że definicja Boecjusza desygnuje Boga, który nie jest osobą ale substancją wspólną trzem Osobom. Dlatego uznał, że denotacja tej definicji nie obejmuje wszystkich kategorii bytów nie jest więc definicją adekwatną¹³². Żeby rozwiązać ten problem zastąpił termin *substantia* terminem *existentia*, przez co wskazał na aspekt pochodzenia osoby od czegoś innego¹³³. Ponadto ponieważ terminu *osoba* nie można orzekać synonimicznie o Bogu i bytach stworzonych, a zasadą indywiduacji jest materia i nieprzekazywalność, Ryszard od św. Wiktora chcąc wskazać na tę zasadę, która jako jedyna jest właściwa Bogu, zdefiniował osobę Boską jako *divinae naturae incommunicabilis existentia*¹³⁴. Inni autorzy wskazywali natomiast na właściwą osobie godność, dlatego definiowali osobę jako: *hypostasis distincta proprietate ad*

ad modum significandi et impositionem nominis familiaris convenit creaturis. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3.

131 *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** (indywiduum nieokreślone). Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones (podział logiczny) 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** (rzecz jednostkowa określona), 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 ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis. Summa Theologiae I^a q. 30, a. 4, corp.*

132 Jest definicją nieadekwatną zawężającą.

133 *Quis est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est, substantialiter ex aliquo esse.* Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate*, IV, 12. Zobacz też: Jacek Kaniewski, *De Trinitate Ryszarda ze świętego Wiktora*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 2007, nr 5, s. 142.

134 *Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 6.* Tak samo w *Summie Theologiae*, I^a q. 30 a. 4 co.: *in definitione personae ponitur incommunicabile.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

*nobilitatem pertinente*¹³⁵. Uznanie godności za cechę konstytutywną osoby możemy zauważyć już w pismach Orygenes, który interpretując słowa Pisma Świętego, traktujące o stworzeniu człowieka na obraz (*imagineis*) i podobieństwo (*similitudinis*) Boże, dokonał rozróżnienia tych pojęć i stwierdził, że obraz wskazuje na godność, którą otrzymał człowiek w akcie stwarzania, natomiast podobieństwo przejawia się w dążeniu do doskonałości przez naśladowanie Boga¹³⁶. Również Akwiniata postrzegał godność jako cechę konstytutywną osoby¹³⁷. Trzeba też podkreślić, że godność jest warunkiem koniecznym i wystarczającym bycia osobą a pojęcie godności wynika z wolności i egzystowania dla samego siebie¹³⁸. Osoba przekracza działania właściwe dla gatunku dlatego może podejmować działania indywidualne, nad którymi ma władzę¹³⁹. Dzięki takiej charakterystyce możemy stwierdzić, że osoba jest bytem niepowtarzalnym i odpowiedzialnym w swoim postępowaniu, która realizuje swoje możliwości przez realizację wartości prawdy, dobra i piękna.

Zagadnienie istoty (*essentia*).

Chociaż w traktacie *De unione Verbi incarnati*, św. Tomasz nie zajmuje się bezpośrednio problematyką *essentia*, zdecydowałem się poruszyć to zagadnienie, głównie z tego powodu, że zarówno w starogreckiej i w średniowiecznej tradycji filozoficznej jak również w filozofii

135 *Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis existentia; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum. Alia datur a magistris sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparisonem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa Boetii per comparisonem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparisonem habet. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 8.*

136 *Hoc namquam indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens: „Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”. Tum deinde addit: „Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos”. Hoc ergo quod dixit „ad imaginem dei fecit eum” et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod „imagineis” quidem dignitatem in prima conditione percepit, „similitudinis” vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per „imagineis” dignitatem...”. Orygenes, *De principiis*, lib. III, cap. 6, 1.*

137 *Scriptum super libros Sententiarum, d. 23, q. 1, a. 1 co.; Summa Theologiae I^a q. 29, a. 3, ad 2.*

138 *Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. XI dicitur, qui stultus est serviet sapienti. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic. Summa Theologiae, II^a-IIae q. 64 a. 2 ad 3.*

139 *...specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Summa Theologiae I^a q. 29 a. 1 co. Zob. też: Summa Contra Gentiles, lib. 3 cap. 113.*

Stefan Kokosza

współczesnej, terminy φύσις i οὐσία oraz *natura* i *essentia* często traktowane były jako synonimy.

Termin *essentia* jest rzeczownikiem abstrakcyjnym pochodzącym od czasownika *esse*, przez dodanie do imiesłowu czynnego *essens* końcówki abstrakcyjnej *-tia*. Prawdopodobnie pierwszym autorem, który użył tego terminu był Kwintyliusz: *Et haec interpretatio non minus dura est quam illa Plauti essentia atque queentia, sed ne propria quidem...*¹⁴⁰. Łaciński czasownik *esse*, wraz z participium *essens* i rzeczownikiem abstrakcyjnym *essentia* odpowiada greckiemu czasownikowi εἶναι; oraz odpowiednio utworzonym od niego formom: ὄν, οὐσα, ὄν i: οὐσία. Dlatego też z punktu widzenia źródłosłowu najwłaściwszym tłumaczeniem *essentia* na język polski byłaby *bytowość*. Do takiego rozumienia tego terminu a właściwie jego greckiego odpowiednika οὐσία skłania się na przykład Joseph Owens, który jako najlepiej oddające charakter greckich słów: εἶναι, οὐσα i: οὐσία, podaje angielskie terminy: *to be, being i beingness*, chociaż sam używa dla oddania tego słowa znanego już od XVI wieku terminu *entity*¹⁴¹. Różne znaczenia jakie przypisywano greckiemu terminowi οὐσία powodowały późniejsze problemy z jego tłumaczeniem na łacinę. Termin οὐσία często był używany zamiennie z terminem ὑπόστασις, co mogło być spowodowane tym, że obydwa te terminy tłumaczone były na łacinę jako *substantia*. Taki przekład terminu ὑπόστασις jest prawdopodobnie dziełem Seneki, który nadał mu znaczenie realności.

*Nec id umquam certum est cuius in motu natura est: ita ne potest quidem ulla eius esse substantia quod uenit transitque celerrime in ipso usu sui peritulum; eo enim pertendit ubi desinat, et dum incipit spectat ad finem*¹⁴².

Termin ὑπόστασις, w Starym Testamencie wyrażał podstawę wiary, natomiast w Nowym Testamencie pojawił się po raz pierwszy w Liście do Hebrajczyków, gdzie był użyty w takim samym znaczeniu jak οὐσία czyli *istota*¹⁴³. W tym samym liście można też znaleźć znaczenie jako *poręka nadziei* (ἐλπίζομένων ὑπόστασις)¹⁴⁴. W Wulgacie w obu przypadkach termin ὑπόστασις

¹⁴⁰Kwintyliusz, *Institutio Oratoria*, lib. II, cap. 14, 2

¹⁴¹Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto Canada 1978, s. 139 i 149. Jacek Wojtysiak uważa tę formę za niepoprawną i zastępuje ją terminem *reality*. Jacek Wojtysiak, *O słowie być*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 35.

¹⁴²Seneka, *De vita beata*, 7, 4. Podobnie w: *Epistola* 87, 40 i 113, 4.

¹⁴³List do Hebrajczyków, 1, 3: *Ten (Syn), który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach.* (ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.) (*qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae purgationem peccatorum faciens sedit ad dexteram Maiestatis in excelsis*).

¹⁴⁴List do Hebrajczyków, 11, 1: *Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy.* (Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων) (*Est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum*).

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

został przetłumaczony jako *substantia*¹⁴⁵. Termin *ὑπόστασις* został prawdopodobnie utworzony przez Platona dla wyrażenia czegoś pośredniego pomiędzy substancją i jakością. W ten sposób Platon chciał rozwiązać problem polegający na tym, że wchodzące w skład triady Boskość, Inteligencja i Aktywność, nie mogą być jakościami, ponieważ idee i abstrakcyjne istoty istniejące w Inteligencji i jakości nie mogą istnieć jedne w drugich (np. białość nie może być miękka). Termin ten nie został przyjęty w ówczesnym języku filozoficznym, występował czasami w literaturze starogreckiej w odmiennym od pierwotnego znaczenia np. zdrady, niegodziwości *Feniks* (Sofokles) czy też posadowienia (Menander). W późniejszym okresie termin *ὑπόστασις* był używany jako synonim *οὐσία*. Pierwszym filozofem chrześcijańskim, który próbował dokonać rozróżnienia między terminami *οὐσία* i *ὑπόστασις* był Orygenes. Początkowo w doktrynie kościelnej używano tych terminów zamiennie jako synonimów substancji, tak też było podczas Soborów w Nicei i Konstantynopolu (w wyznaniu wiary zwrot: *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ* został przetłumaczony jako: *consubstantialem Patri*). Dopiero podczas Synodu w Aleksandrii (r. 323) dokonano rozróżnienia, dzięki któremu możliwe było mówienie o trzech hipostazach Boga. Do rozróżnienia terminów *οὐσία* i *ὑπόστασις* przyczyniła się głównie działalność Ojców kapadockich: Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy. Uściślili oni terminologię oraz ustalili nową formułę o jedności i troistości Boga akceptowaną zarówno przez kościół wschodni jak i zachodni. Terminy te zaczęły być używane dla wyrażania Boga i form jego istnienia. Bóg jest *μία οὐσία* i *τρεῖς ὑπόστασεις* lub *μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑπόστασεσιν*¹⁴⁶. Teologowie zaczęli używać terminu *οὐσία* dla wyrażenia istoty lub substancjalnego bytu Boga, natomiast *ὑπόστασις* dla określenia sposobu

145List do Hebrajczyków, 3, 14: *Jesteśmy bowiem uczestnikami Chrystusa, jeśli pierwotną nadzieję do końca zachowamy silną.* (μέτοχοι γὰρ τοῦ χριστοῦ γεγόναμεν, ἕνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν.) (*Participes enim Christi effecti sumus si tamen initium substantiae usque ad finem firmum retineamus*); Drugi List do Koryntian, 9, 4: *Gdyby bowiem przybyli ze mną Macedończycy i gdyby stwierdzili, żeście nieprzygotowani, zawstydzilibyśmy się my – nie chcę już mówić, że i wy – z powodu takiego stanu rzeczy.* (μή πως ἐὰν ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες καὶ εὕρωσιν ὑμᾶς ἀπαρασκευάστους κατασχυνθῶμεν ἡμεῖς, ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς, ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ.) (*Ne cum venerint mecum Macedones et invenerint vos inparatos erubescamus nos ut non dicamus vos in hac substantia...*); (11, 17): *To, co powiem, nie według Pana powiem, lecz jakby w szaleństwie, mając rzekomy powód do chluby.* (ὃ λαλῶ οὐ κατὰ κύριον λαλῶ ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνῃ ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως) (*Quod loquor non loquor secundum Dominum sed quasi in insipientia in hac substantia gloriae.*)

146Jan Szkot (Eriugena) w traktacie *De divisione naturae* pisze: *Deus est Trinitas et Unitas, hoc est, tres substantiae in una essentia, et una essentia in tribus substantiis vel personis. Sicut enim Graeci mian οὐσίαν, treis hypostaseis vel tria prosopa dicunt, id est unam essentiam, tres substantias vel tres personas: ita Romani unam essentiam, tres substantias vel personas. In hoc tamen videntur differere, quod Grecos mian hypostasin, id est, unam substantiam dicere non reperimus, Latini vero unam substantiam, tres personas frequentissime solent dicere. Graeci dicunt homoousion, homoagathon, homotheon, hoc est, unius essentiae, unius bonitas, unius Deitatis: vel una essentia, una bonitas, una Deitas. Haec autem nomina, quae apud Graecos inseparabilitatem divinae naturae insinuant, in romanum sermonem non facile vertuntur, et nullo modo ad purum, ut arbitrator; ideoque solus eorum intellectus separatis verbis per perifrasin transfertur, ut eorum solummodo virtus intelligatur, quorum interpretatio de verbo ad verbum non exprimitur. De divisione naturae, 0567B-0567D.*

Stefan Kokosza

bytowania każdej z Osób boskich¹⁴⁷. Bazyli z Cezarei zdefiniował *ὑπόστασις* jako *τό ἰδίος λεγόμενον*. Według niego *οὐσία* tak się odnosi do *ὑπόστασις* jak ogólne do szczegółowego. Każdy z nas ma udział w istnieniu przez wspólny termin *οὐσία* i przez własne właściwości jest określoną jednostką, *ὑπόστασις* wyrażała szczegółowy sposób istnienia lub specjalną funkcję. Marius Victorinus i św. Augustyn używali terminu substancja jako tłumaczenia *οὐσία* w znaczeniu pierwszej kategorii, przy czym biskup z Hippony odróżniał terminy *substantia* i *essentia* i przedstawiał ten drugi w ujęciu genetycznym, co więcej uważał, że pojęcie *essentia* powinno być ograniczone wyłącznie do Boga¹⁴⁸. Boecjusz w *Komentarzu do kategorii* tłumaczy *οὐσία* przez *substantia*¹⁴⁹, a w *Contra Eutychem et Nestorium* tłumaczy tą nazwą *ὑπόστασις*, natomiast jako tłumaczenie *οὐσία* podaje *essentia*¹⁵⁰. Do uściślenia terminologii przyczynił się też Leoncjusz z Bizancjum, który określił hipostazę jako *to, co istnieje samo z siebie* (*καθ' ἑαυτό*) i zaczął stosować to pojęcie w teologii Słowa Wcielonego.

Traktat *De ente et essentia*, w którym św. Tomasz sformułował swoją teorię dotyczącą *essentia* był jednym z jego pierwszych dzieł filozoficznych powstałym w okresie gdy Akwiniata nie uzyskał jeszcze tytułu mistrza świętej teologii. W okresie tym Akwiniata pozostawał pod wpływem poglądów Avicenny, co jest widoczne zarówno w przeciwstawieniu się esencjalistycznej teorii bytu widocznej w dokonanym rozróżnieniu pomiędzy *essentia* bytu a jego *esse*, jak też w pewnych ustaleniach dotyczących samego pojęcia *essentia*, szczególnie przy jej określeniu w sensie absolutnym. Także objaśnienie absolutnego znaczenie innych terminów, *natura* i *quidditas* pojawia się głównie w traktatach pochodzących z wczesnego okresu, to znaczy w *Komentarzach do*

147Grzegorz z Nyssy używał tego terminu w takim samym znaczeniu jak *persona*. Zob. Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna*, cap. III. PG 0330-0395.

148*In Deo substantia abusive dicitur, essentia proprie. Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere: de his enim rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea quae in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit, et ideo substantia est: illa vero in subsistente atque subjecto corpore, quae non substantiae sunt, sed in substantia; et ideo si esse desinat, vel ille color, vel illa forma, non adimunt corpori esse corpus, quia non hoc ei est esse, quod illam vel illam formam coloremve retinere. Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud (2) de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur: nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatius intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait, Ego sum qui sum; et, dices ad eos: Qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14). Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive; utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia. Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae.* Św. Augustyn, *De Trinitate*, cap. 5, PL - Volumen 042: Col 0819 – 1098.

149*In Categorias Aristotelis Commentaria*, PL 64, 182.

150... (Graeci) *essentiam quidem ousian, subsistentiam vero ousiosin, substantiam hypostasin, personam prosopon appellans. Contra Eutychem et Nestorium*, cap. III.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Sentencji Piotra Lombarda i w *Questiones de Quodlibet VII-XI*, chociaż użycie *essentia* w tym znaczeniu można wywnioskować na podstawie analizy porównawczej również w późniejszych traktatach między innymi w *De potentia* i w *Summie Teologii*. W późniejszym okresie św. Tomasz posługiwał się terminem *essentia* w różnych znaczeniach, w żadnym jednak traktacie nie zweryfikował swoich pierwotnych ustaleń, brak też sformułowań wyraźnie przeciwstawnych, dlatego nie można jednoznacznie stwierdzić czy jego poglądy w tej kwestii uległy zmianie. Można o tym wnioskować jedynie pośrednio, m.in. z pism ucznia św. Tomasza, Hervaeusa Natalisa (Harveya z Nedellec), choć wnioski wyciągnięte na tej podstawie są bardzo niepewne. Tym bardziej, że Hervaeus Natalis, jest oskarżany przez niektórych autorów o odejście czy wręcz sprzeniewierzenie się poglądom mistrza, w kwestii realnej różnicy między istotą i istnieniem¹⁵¹.

Można jednak przypuszczać, że jeżeli św. Tomasz odszedłby od ujęcia *essentia* w sensie absolutnym, znalazłoby to odzwierciedlenie w poglądach jego wiernego ucznia i obrońcy doktryny mistrza, tymczasem Hervaeus Natalis rozważając termin *essentia*, używa sformułowań niemal identycznych z tymi jakie pojawiają się w u św. Tomasza:

... essentia generaliter dicta dicit illud, quo formaliter ens est ens, abstrahendo ab esse et essentia, tam creata quam increata, tam actu quam in potentia (...)
*Essentia vero creaturae significaret illud, quo formaliter aliquid est ens creatum, abstrahendo ab essentia in actu et ab essentia in potentia, sicut dictum est prius, licet per prius significaret illud, quo aliquid est ens actu quam illud, quo aliquid est ens in potentia ...*¹⁵².

W traktacie *De ente et essentia* św. Tomasz rozważa termin *essentia* w kilku porządkach: logicznym i ontologicznym i esencjologicznym¹⁵³. Porządki te nie są od siebie ściśle oddzielone a w ramach niektórych rozróżnień możliwe jest rozpatrywanie terminu *essentia* w każdym z podanych wyżej ujęć. Przy rozpatrywaniu logicznej terminologii św. Tomasza, należy zwrócić uwagę na to, że Akwiniata terminy *genus* i *species* rozumiał inaczej niż ma to miejsce we współczesnej logice, przez co innego znaczenia nabiera określenie: *Definitio fit per genus proximum et differentiam*

151Zobacz: Jacek Surzyn, *Spór o realną różnicę istoty i istnienia w bycie stworzonym*, w: „Przegląd Filozoficzny” – Nowa Seria, 2000, nr 4, s. 79 i przypis 44.

152Hervaei Natalis *ex tractato de quattuor materiis quaestio de esse et essentia in creaturis contra Henricum de Gandava*, w: Władysław Seńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, „Studia Mediewistyczne”, t. 11, 1970, s. 260-279.

Określenie *essentia* dokonane przez Hervaeia Natalisa jest zgodne z tym, co w traktacie *De ente et essentia* pisze św. Tomasz: *Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. De ente et essentia, cap. 1.*

153Brunon J. Ruciński wyróżnia w traktacie *De ente et essentia* trzy porządki: ontologiczny, esencjologiczny i gnozeologiczny. Brunon J. Ruciński, *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w tomie: *Studia wokół problematyki esse*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 125.

Stefan Kokosza

specificam. Obecnie termin rodzaj (*genus*) jest rozumiany jako pojęcie o ściśle określonym znaczeniu, z którego tworzy się gatunek przez dodanie pewnych cech. Tak określony gatunek również jest pojęciem kompletnym. Przy takim użyciu tych terminów: *Rodzaj najbliższy – to zbiór przedmiotów, który jest takim nadzbiorem denotacji definiendum, że nie ma nazwy, której denotacja byłaby zarazem jego podzbiorem i nadzbiorem denotacji definiendum. Różnica gatunkowa to cecha, która przysługuje elementom tylko tej części zbioru tworzącego rodzaj najbliższy, która jest identyczna z denotacją wyrażenia definiowanego*¹⁵⁴. Według św. Tomasza rodzaj (*genus*) jest pojęciem niedomkniętym ponieważ w innym przypadku nie można by go orzekać o gatunku ani o indywiduum, ze względu na to, że część nie może być orzekana o całości. Dlatego w pojęciu rodzaju (*genus*) musi być zawarte w sposób niezdeteminowany wszystko to co znajduje się w pojęciu gatunku. W gatunku pojęcie rodzaju zawarte jest na sposób formalny (*per differentiam constitutivam quae ex forma rei sumitur; designatio speciei respectu generis est per formam*), natomiast redukcja gatunku do indywiduum następuje poprzez materię oznaczoną (*per materiam determinatam dimensionibus; designatio individui respectu speciei est per materiam*)¹⁵⁵. Takie rozumienie rodzaju i gatunku wywodzi się od Arystotelesa i jego rozważań na temat jedności zawartych w Księdze Δ *Metafizyki*¹⁵⁶. Podobnie możemy rozpatrywać *essentia (natura, quidditas)*, tu również możliwe są dwa sposoby orzekania dlatego *essentia* (np. człowieka) może oznaczać nazwa *człowiek (homo)* i nazwa *człowieczeństwo (humanitas)* odpowiednio *per modum totius* i *per modum partis*, pierwsze *significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte*, drugie *significet natura speciei cum praecisione materiae designatae, quae est principium individuationis. Humanitas* rozważana jest tutaj jako *forma totius* obejmująca formę i materię ale nie *materia designata* (w odróżnieniu od *formy partis* oznaczającej formę substancjalną

154Jacek Juliusz Jadacki, *Spór o granice języka*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 198-199.

155(...) *essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur. De ente et essentia, cap. 1.*

156ἔτι ἄλλον τρόπον ἐν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἶδει εἶναι ἀδιάφορον: ἀδιάφορον δ' ὡν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν: τὸ δ' ὑποκείμενον ἢ τὸ πρῶτον ἢ τὸ τελευταῖον πρὸς τὸ τέλος: καὶ γὰρ οἶνος εἰς λέγεται καὶ ὕδωρ ἐν, ἢ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος, καὶ οἱ χυμοὶ πάντες λέγονται ἐν' οἶον ἔλαιον οἶνος καὶ τὰ τηκτά, ὅτι πάντων τὸ ἐσχατον ὑποκείμενον τὸ αὐτό: ὕδωρ γὰρ ἢ αἷρ πάντα ταῦτα. λέγεται δ' ἐν καὶ ὡν τὸ γένος ἐν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς--καὶ ταῦτα λέγεται πάντα ἐν ὅτι τὸ γένος ἐν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς οἶον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἐν τι ὅτι πάντα ζῷα, καὶ τρόπον δὲ παραπλήσιον ὡσπερ ἢ ὕλη μία. ταῦτα δὲ ὅτε μὲν οὕτως ἐν λέγεται, ὅτε δὲ τὸ ἄνω γένος ταῦτον λέγεται--ἂν ἢ τελευταῖα τοῦ γένους εἶδη--τὸ ἀνωτέρω τούτων, οἶον τὸ ἰσοσκελες καὶ τὸ ἰσοπλευρον ταῦτο καὶ ἐν σχῆμα ὅτι ἄμφω τρίγωνα: τρίγωνα δ' οὐ ταῦτά. Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1016a17-1016b33.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

aktualizującą materię)¹⁵⁷. Podstawowym rozróżnieniem jakiego dokonał św. Tomasz jest podział ze względu na sposób orzekania (*per modum significanti*). W tym ujęciu Akwiniata wyróżnia (1) *essentia* orzekaną na sposób części (*per modum partis, cum praecisione*) oraz (2) *essentia* orzekaną na sposób całości (*per modum totius, sine praecisione*). Te dwa sposoby orzekania (*per modum partis* i *per modum totius*), św. Tomasz wyjaśnia na przykładzie ciała (*corpus*), które może być rozumiane jako rodzaj (*genus*) zwierzęcia (*animal*) lub jako jego część materialna, której formą jest dusza. W pierwszym przypadku możemy mówić, że człowiek jest ciałem (ożywionym, jako

157(...) *designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id, unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari. Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates. De ente et essentia, cap. 1.*

Podobne rozważania pojawiają się w komentarzu św. Tomasza do *De Trinitate* Boecjusza. *Super De Trinitate*, pars 2 q. 4 a. 2 co. 2-6. Zobacz też Peter King, *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, „Theoria”, 2000, nr 66, s. 159-184: Aquinas distinguishes two kinds of forms: those including matter in their definition, and those not. The form ‘humanity’ includes matter in its definition, since it is rational animality; since animals are physical objects, matter must be involved in some fashion. On the other hand, the forms of immaterial objects clearly do not involve matter; more exactly, certain forms need not be enmattered to exist. Now forms occurring in material objects can be viewed either as the form of the whole object (*forma totius*), in which case the form is the complement to the matter of the object, or as the form of part of the object (*forma partis*), specifying only the formal principle of the object, in which case the form is the complement of the material principle. What kind of matter is “included”? Here Aquinas treads carefully: if we speak of an animal, not just any matter will do; animals are not composed of, say, granite blocks. Rather, they are composed of flesh and blood and bones. The particular arrangement of the flesh and blood and bones defines the kind of animal: four-legged, winged, possessing a tail, two stomachs, and the like. This ‘arrangement’ is specified in the form: it determines the kind of animal in question. The pattern of material composition is thus part of the form of the whole. The arrangement of flesh and blood and bones correlated with a particular kind is what Aquinas calls “undesignated matter.” It is in some sense general: flesh and blood and bones that have been organized into an arrangement of two legs, two arms, erect posture, opposable thumbs, and so forth, is common to Socrates and Plato. This specification works at the level of the species. Such characteristics are common to all men naturally, though some may lack parts through accident, disease, deformity, or the like. In order to get the individual of a species in which the form includes matter, there must be in addition what Aquinas calls “designated matter” (*materia signata* or *materia designata*). For distinct individuals such as Socrates and Plato are distinguished by Socrates having this flesh and blood and bones, whereas Plato has that flesh and blood and bones. Hence designated matter, which is the very matter combined with the form to constitute the composite, is the principle of individuation in the case of material substances. This straightforward account founders on a key question. What makes matter “designated”? Whether we speak of pennies or people, it looks as though we have to identify some particular stuff independent of the form. (Otherwise the principle of individuation would involve form.) Worse yet, in the case of at least some objects, their matter is in fact a nonindividual stuff, e. g. copper in the pennies. Flesh and blood themselves aren’t stufflike, but they are physically discrete units, organized into the shape of limbs and organs: human bodies are structured and articulated—in a word, they possess form. Aquinas

Stefan Kokosza

zwierzę) w drugim przypadku mówimy, że człowiek ma ciało (jako indywiduum powstałe ze złożenia ciała i duszy)¹⁵⁸. *Essentia* w pierwszym (1) znaczeniu stanowi zespół zasad formalnych i materialnych konstytuującym pojęcie, które są przeciwstawione zasadom jednostkowym, dlatego rozpatrywana jest *cum praecisione materiae designatae*, obejmuje jednak materię ale *cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari*¹⁵⁹. W tym ujęciu *essentia* stanowi *forma totius*, jest więc tym przez co (*quo*) byt jest bytem i odpowiada pojęciu uniwersalnemu, takiemu jak np. termin człowieczeństwo (*humanitas*). Niektórzy filozofowie uznawali co prawda, że w bycie

offers two separate responses to this objection. First, he proposes that the principle of individuation is quantified matter. We can think of designation as taking place through dimensive quantity: the pennies are two through the two physically distinct bits of copper that are (separately) informed. Likewise, human limbs are those potential body parts that are here rather than there. The articulation of the limb—what sets it apart from being a stuff – is for Aquinas either merely apparent or due to the presence of partial forms that are superseded by the form of the composite. This answer was sufficiently promising for many later philosophers to keep tinkering with its details. To keep it from collapsing into an account of accidental individuation, where the accident singled out for individuation is quantity (and perhaps location), several philosophers argued that the quantitative dimensions applied to matter were not accidents but consequent upon the actuality of the matter in question: matter, even as stuff, exists in physically discrete lumps and heaps. The later inherence of substantial form simply adds further actuality to the matter. The attempt to work out the details of this reply, though, faced a serious objection. Even if we could make sense of noncategorical quantities of matter, wouldn't that render the inherent substantial form accidental to the composite it supposedly brings into being? Much ingenuity was spent in trying to avoid this result. Aquinas's second response was to allow individuation to take place through quantified matter, but not through any determinate dimensions. After all, an individual does not change or lose its individuality with every change in matter, however slight; Socrates's trimming his toenails does not bring successive new individuals into existence. But the problem with this line of thought is immediately apparent. Everything that exists has some dimensive quantity. We cannot, it seems, explain the individuality of the individual by pointing out this rather obvious fact (which in any event seems a consequence rather than a source of individuality). Aquinas himself may have come to see the force of this objection; in his later works he drops all talk of dimensive quantities, be they definite or indefinite. Nevertheless, Aquinas's followers and others continued to try to work out theories of material individuation. The intuitive appeal of this view remained despite the theoretical objections it faced. Besides, what other candidates were there once accidents and form were discounted by the objections discussed above? One striking possibility was left: to combine form and matter as a joint double principle of individuation. Aquinas's contemporary Bonaventure tried to work out the details of this novel approach, similar in some respects to that advanced much later by Suárez.

158 *Hoc autem quomodo contingat videri poterit, si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus. Non enim potest eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, ut quod habet unam perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

realnym *forma totius* jest tożsama z *formą partis*. Akwiniata skłaniał się jednak do poglądu Avicenny, że *forma totius* nie jest ani formą częściową (*forma partis*) ani formą dodaną do formy częściowej, lecz jest całością wynikającą ze złożenia formy i materii obejmującą w sobie obydwie, przez co nazywamy ją *essentia* lub *quidditas*¹⁶⁰. Do tego znaczenia odnoszą się słowa św. Tomasza: (...) oportet quod *essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas (czyli jest differentiae principium (...)) humanitas non est species nec animalitas genus*¹⁶¹) *diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis*¹⁶². W Komentarzu do *Metafizyki Arystotelesa*, św. Tomasz wyraźnie odróżnia *quidditas*, którą oznacza definicja, od formy, która jest przyczyną bytu (*causa essendi*). Forma (*substantia*) w drugim znaczeniu jest częścią *essentia* lub *quidditas*, natomiast forma (*substantia*) w pierwszym znaczeniu *includit omnia essentialia principia*¹⁶³. W *Summa Contra Gentiles*, Akwiniata również używa terminu *essentia* w podanym wyżej znaczeniu (1) (*essentia in compositionis significatur per modum partis, ut humanitas in homine i dalej per modum formae significatur essentia, ut puta humanitas*). Tak rozumiana *essentia* stanowi formę bytu (*Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum*)¹⁶⁴. W drugim sposobie orzekania (2) *essentia* rozpatrywana jest zarówno w porządku esencjologicznym, ontycznym jak i logicznym. W porządku esencjologicznym (2a) *essentia* rozpatrywana jest ze względu na właściwe pojęcie (*secundum rationem propriam*), natomiast *essentia* rozważana ze względu na *esse quod habet in hoc vel in illo* (2b) może być ujęta zarówno w porządku ontycznym (2b-I) jako *essentia* w konkretnych bytach jednostkowych (*in singularibus*) oraz w porządku logicznym (2b-II) jako ta sama *essentia* w ujęciu

formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. De ente et essentia, cap. 1.

159W *Summa Contra Gentiles*, św. Tomasz określa tę materię jako *materia in communi. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuuntur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod Socrates, vel homo, sit humanitas. Summa Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21 n. 4.*

160Scriptum super libros Sententiarum, lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 2.

161De ente et essentia, cap. 2.

162De ente et essentia, cap. 1. przytoczone powyżej zdanie rozumiem inaczej niż Brunon J. Ruciński. Z tego fragmentu B. Ruciński wyciąga wniosek, że: *Termin natura oznacza istotę rzeczy jako ujęta przez intelekt.* (Brunon J. Ruciński, op. cit. s. 138). Ja uważam, że fragment ten nie definiuje natury ale istotę. *Essentia* oznacza coś (*aliquid*) wspólnego (*commune*) wszystkim naturom, ze względu na które (*per quas*) różne byty (*entia*) umieszcza się w różnych rodzajach i gatunkach.

163Quartum modum ponit ibi amplius quod dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo (*causa essendi, n.2*), sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur; hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam. Sententia super Metaphysicam, lib. 5 l. 10 n. 5.

164Summa Contra Gentiles, lib. 1 cap. 21.

Stefan Kokosza

intelektualnym (*in anima*). W znaczeniu (2b-I) pojęciu *essentia* odpowiada więc termin *substantia* (οὐσία) natomiast w znaczeniu (2b-II) logiczne terminy *genus* i *species* rozpatrywane *per modum totius*. (*relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus*)¹⁶⁵. Powyższy podział (2) został przejęty przez św. Tomasza od Avicenny, który takiego właśnie rozróżnienia dokonał we fragmencie Isagogi 1.2 ze zbioru *Al-Šifā'*. Poglądy Ibn Siny wpisywały się w długą historię sporu między arabskimi szkołami teologicznymi (*kalam*) i filozoficznymi (*falsafa*), dotyczącego tego, czy *rzecz* i *istnienie* różnią się tylko pojęciowo (*intensja*) czy również zakresowo (*ekstensja*). W wymienionym wyżej fragmencie Avicenna zajął stanowisko, że *rzecz* i *istnienie* mogą różnić się zarówno pojęciowo jak i zakresowo. Dlatego stwierdził, że istoty rzeczy (*māhiyyāt al-ashyā'*) zawierają się zarówno w bytach realnych jak i w pojęciach, ale można je też rozpatrywać w trzech ujęciach: jako istniejące w przedmiotach realnych, w pojęciach oraz w sposób abstrahujący od dwóch poprzednich. W tym ostatnim znaczeniu może być rozpatrywana istota (*essentia*) w poszczególnych bytach i istota w ujęciu intelektualnym¹⁶⁶. Z takiego ujęcia *essentia* można wyciągnąć dwa istotne wnioski, po pierwsze w porządku logicznym *essentia* jest wcześniejsza od istnienia, po drugie termin *essentia* jest nadrzędny w stosunku do terminu *istnienie*. Pogląd ten znajduje potwierdzenie w pochodzącym z tego samego okresu co traktat *De ente et essentia, Quodlibet VIII, q. 1 a. 1 co*. W kwestii tej św. Tomasz nawiązuje explicite do rozwiązań Avicenny a przedstawiony tam podział dotyczący *natury* jest identyczny z ujęciami w jakich rozpatrywana była *essentia*. Akwiniata stwierdza, że *natura* może być rozważana na trzy sposoby: (1) ze względu na jej obecność w poszczególnych bytach, (2) ze względu na jej ujęcie intelektualne i (3) na sposób absolutny niezależny od podanych sposobów bytowania (*consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse (...) quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae*). Ponadto św. Tomasz rozważa termin *natura* w dwóch porządkach poznawczym i przyczyn. W porządku poznawczym *natura* jest w pierwszej kolejności ujmowana w intelekcie boskim, następnie jako absolutna, potem jako istniejąca w rzeczach (*esse in rebus*), i na końcu w umyśle poznającym. Natomiast w porządku przyczyn intelekt Boski jest przyczyną *natury* rozpatrywanej w sposób absolutny, ta zaś jest przyczyną *natury* w bytach jednostkowych (*intellectus divinus est ratio naturae absolute considerante et in singularibus hoc*

¹⁶⁵*De ente et essentia*, cap. 2 i 3.

¹⁶⁶*Essentia absoluta (communicet utrisque)* i jest przedmiotem ujmowanym intencjonalnie przez intelekt *erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta*. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, wyd. S. Van Riet, G. Verbeke, I–II, Louvain-la-Neuve 1977–1980., I, c. 5.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari (et non e converso)).

Trzeba też zauważyć, że termin *essentia absolute considerata*, określane też jako *secundum rationem propriam*, rozważany w porządku logicznym jest ujęciem definicyjnym samego pojęcia *essentia*, dlatego w *definiens* mogą być użyte jedynie własności istotne (przez Swieżawskiego nazywane też przypadłościami metafizycznymi¹⁶⁷)¹⁶⁸. (*hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod hujusmodi (...) homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo.*) *Essentia* rozważana na sposób absolutny musi abstrahować od wszystkich cech, które warunkowałyby jej konkretną realizację. Z tego też powodu w jej pojęciu nie mogą być zawarte takie określenia jak jedność, wielość, uniwersalność ani wspólność, bycie prostym, bycie złożonym. Do własności istotnych pojęcia *essentia* nie należy też istnienie (*esse*) i nieistnienie (*non esse*), lecz chociaż *essentia* rozważana na sposób absolutny abstrahuje od jakiegokolwiek istnienia, to jednak w taki sposób, że nie odcina jakiegokolwiek z nich. (*Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum.*). (...) *Essentia* rozpatrywana jako pojęcie (*secundum illud esse quod habet in intellectu*) jest orzekana o indywidualach. (*Et haec natura sic considerata (absolute) est quae praedicatur de individuis omnibus*)¹⁶⁹. Kwestię odróżnienia w bycie stworzonym *esse* od *essentia* należy rozpatrzeć osobno, ponieważ *esse* w ujęciu św. Tomasza nie jest w sensie ścisłym przypadłością *essentia*, ani tym bardziej cechą, dlatego wymienianie go razem z pozostałymi cechami mogłoby być mylące i prowadziłoby do zafałszowania doktryny Akwiniaty¹⁷⁰. Źródła dokonanego przez św. Tomasza rozróżnienia na *essentia* (*ens*) i *esse* można odnaleźć w dwóch odmiennych tradycjach filozoficznych, teologii (kalam) i filozofii (*falsafa*) arabskiej oraz w dokonanym przez Boecjusza w traktacie *De*

167Stefan Swieżawski, Byt, op. cit., s. 295-296.

168Por. np. inne definicje istoty np.: *Istota desygnatów wyrażenia W jest to swoistość prosta lub taka swoistość złożona, że po usunięciu z niej choćby jednej własności przestaje ona być swoistością. Własności należące do istoty tworzą cechy konstytutywne.* Definicja ta niezależnie od jej prawdziwości (konsekwencją tej definicji jest możliwość istnienia wielu istot jednego przedmiotu) podaje czym jest istota, nie przesądzając o jej konkretnych realizacjach. J. J. Jadacki, op. cit. s. 60.

169*De ente et essentia*, cap. 2.

170Podobne rozważania możemy znaleźć w: Komentarzu do Sentencji: *Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum. Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co. *In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quae quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formae ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animae et corporis. De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas. Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.

hebdomadibus rozróżnienia na *quod est* i *esse*. Twórcy arabskiej doktryny teologicznej mutazilici, uważali termin *rzecz* (*shay'*) za najbardziej ogólny rodzaj. Ze słów Koranu dotyczących aktu stwórczego Boga, który odbywa się poprzez wypowiedzenie przez Boga rozkazu bądź¹⁷¹, wyciągnęli wniosek, że rzecz można rozpatrywać jako istniejącą (*mawjud*) i nieistniejącą (*ma'dum*). Za rzeczy nieistniejące uznawali pojęcia uniwersalne i byty fikcyjne wykluczali natomiast z denotacji tego terminu byty sprzeczne. Przedstawione rozróżnienie nie określało jednak w pełni statusu ontologicznego bytów nieistniejących a w szczególności tego czy należy je rozpatrywać jedynie jako istniejące w umyśle boskim czy też niezależne od niego. Przyjęcie tej ostatniej możliwości mogło naruszyć wyznawany przez mutazylitów pogląd, że jedynie Bogu przysługuje atrybut wieczności a tym samym było sprzeczne z koncepcją stworzenia z nicości. Dlatego teologowie sunniccy uznali, że terminy *rzecz* i *istnienie*¹⁷² są równoznaczne zakresowo i pojęciowo. Myślicielem z tradycji filozoficznej (*falsafa*), który przeciwstawił się poglądom sunnitów był Al Farabi, który w dziele *Kitab al-ḥuruf* zauważył, że termin *istnienie* (*mawjud*) może pełnić funkcję spójki i w tej roli nie może być zastąpiony przez termin *rzecz*. Według Al Farabiego zdanie: *Zajd (jest)*¹⁷³ *sprawiedliwym człowiekiem* jest równoważne zdaniu *Zajd istnieje jako sprawiedliwy człowiek*, ale nie może być zastąpione zdaniem *Zajd (jest) rzeczą jako sprawiedliwy człowiek*. Na tej podstawie Al Farabi wyciągnął wniosek, że terminy *rzecz* i *istnienie* (*mawjud*) mają różne znaczenia. Filozofem z kręgu kultury Islamu do którego poglądów św. Tomasz odwoływał się bezpośrednio był Avicenna. Wyczerpujące przedstawienie doktryny Ibn Siny w kwestii rozróżnienia pomiędzy istotą i istnieniem wymagałoby osobnego opracowania poprzedzonego gruntownymi badaniami. Dlatego nie podejmuję się jednoznacznie stwierdzić czy poglądy Avicenny ulegały zmianie, czy też były niezmiennie, a różnice które można zaobserwować są wynikiem specyfiki arabskiej terminologii i tym, że Avicenna w swoich traktatach używał jednocześnie języka teologii (*kalam*) i filozofii (*falsafa*). Ibn Sina na określenie istoty stosował co

171Koran: 2:117; 3:47; 3:59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82

بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ 2:117
قَالَتْ رَبِّ أُنَىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ 3:47

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ 3:59
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ 6:73
إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَبْدَأَ بِهِ أَنْ يَأْتِيَ بِلَدٍ سُبْحَانَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ 16:40
مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ 19:35
إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ 36:82

172W tym przypadku chodzi o termin *mawjud*, który oznacza konkretne istnienie.

173W języku arabskim w zdaniach predykatywnych np. *Zaid-un katib-un* (*Zajd jest pisarzem*) nie występuje czasownik być w funkcji spójki. Są to zdania określane jako *al-qadiyat al-thana'iyah* (łac. *Secundi adjacentis*).

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

najmniej sześć terminów: māhīyyah (whatness), shay'iyya (thingness), dhat (self), hāqiqā (inner reality), sura (form), tab' (nature)¹⁷⁴. W Metafizyce (I.5) ze zbioru Al-Šifā', stwierdził, że rzecz (shay') i istnienie (mawjud) mają są równoważne zakresowo, ale różnią się znaczeniem¹⁷⁵. Pogląd ten jest niezgodny z tym jaki można wywnioskować z przytoczonego wyżej fragmentu *Isagogi*. Co więcej z tekstów Avicenny można odczytać co najmniej trzy odmienne relacje między terminami *rzecz* i *istnienie*: (1) terminy te są zakresowo i znaczeniowo równoważne, (2) są zakresowo równoważne ale różnią się znaczeniowo i istota logicznie wyprzedza istnienie, (3) zakres terminu istota jest szerszy niż terminu istnienie a tym samym różnią się też ich znaczenia. Nie ulega wątpliwości, że Avicenna odróżnił istnienie (wujud) od konkretnego istnienia (mawjud) oraz rzecz (shay') od tego czym rzecz jest (thingness) (shay'iyya), który to termin zastępował też terminem māhīyyah (istota) o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy.

W tradycji łacińskiej pierwszym filozofem, który dokonał rozróżnienia pomiędzy tym co jest (*id quod est*) i istnieniem (*esse*) był Boecjusz. Podział ten zaproponował jako rozwiązanie postawionego jako tytuł dzieła pytania: *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*. Boecjusz stwierdził, że substancje są dobre, bo kierują się ku dobru (*quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt*), jednak nie mogą być dobre przez uczestnictwo bo wtedy nie byłyby dobre same przez się (*per se*), nie mogą też być dobre przez substancję, bo przyjęcie takiego stanowiska zmuszałoby do uznania, że wszystkie rzeczy są Bogiem. Dlatego zaproponował wymienione wyżej rozróżnienie na *id quod est* i *esse*, które pozwoliło mu uznać, że *samo bycie ich (substancji) jest dobre wtedy bowiem w tym (czym są, są dobre)*¹⁷⁶ (... *ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo.*). Formuła Boecjusza była przez długie lata zapomniana i dopiero w XIII wieku znalazła ponownie zastosowanie w rozważaniach filozoficznych za sprawą Filipa Kanclerza¹⁷⁷. Podobne choć nie identyczne jak u Boecjusza rozróżnienie pojawiło się również w *Summa de anima* Jeana de La Rochelle. Ten franciszkański mnich przyjmował tezę o powszechnym hylemorfizmie, wedle której każdy byt stworzony – w tym dusza – jest złożony z materii i formy. Dla obrony tego poglądu dokonał w bycie stworzonym rozróżnienia na *quod est* i *quo est*, przy

174W nawiasach podaję terminy angielskie ponieważ polskie neologizmy będące odpowiednikami terminów whatness i thingness brzmią moim zdaniem sztucznie.

175Takie rozumienie różnicy pomiędzy *essentia* i *esse* możemy znaleźć również u św. Tomasza, np.: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 co.

176Tłumaczenie Jerzy Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w tomie: *Studia wokół problematyki esse*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 207.

177Theodore Crowley, *Roger Bacon: the Problem of the Soul in Philosophical Commentaries*; Luvain & Dublin: Duffy & Co. Ltd., 1959, p. 81.

Stefan Kokosza

czym według niego *quod est* odnosi się do *substancji a quo est* do istoty¹⁷⁸. Św. Tomasz prawdopodobnie znał rozróżnienie dokonane przez Jeana de La Rochelle, nawiązanie do takiej właśnie dystynkcji możemy znaleźć w: (1) *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 2¹⁷⁹; (2) *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s.c. 1¹⁸⁰; (3) *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s.c. 1¹⁸¹; (4) *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co¹⁸²; (5) *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 8¹⁸³; (6) *Summa Theologiae* I^a, q. 29 a. 4 ad 1¹⁸⁴. Należy zauważyć, że w (2) i (3) św. Tomasz mylnie przypisuje rozróżnienie *quod est* i *quo est* Boecjuszowi, co być może spowodowane było tym, że w czasie gdy pisał *Komentarze do Sentencji* nie znał jeszcze jego dzieł. Później poza jednym przypadkiem z *Summy Teologii*¹⁸⁵, wyraźnie zauważa różnicę między *quod est* i *quo est* i rozróżnieniem Boecjusza na *quod est* i *esse*¹⁸⁶. Chociaż

178 *Et ideo erit differens in ente creato quod est et quo est. [...] Patet ergo quod differt in anima quo est, scilicet essentia et quod est. [...] Dicendum est ergo quod spiritualia et anima rationalis compositionem habent ex partibus essentialibus que partes sunt quod est et quo est, quia sunt a Deo et de nihilo.* Jeana de La Rochelle, *Summa de anima*.

179 *Item, eorum quae sunt idem, si unum multiplicatur vel communicatur, et reliquum. Sed in Deo idem est quo est et quod est, sive essentia et suppositum. Si ergo essentia non multiplicatur, ergo nec suppositum.* *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 arg. 2.

180 *Contra, Boetius: in omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est. Sed omnis creatura est citra primum.* *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s.c. 1.

181 *Contra, per Boetium, in divinis idem est quo est et quod est. Sed essentia significatur ut quo est, persona ut quod est. Ergo idem est essentia et persona.* *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 34 q. 1 a. 1 s.c. 1.

182 *Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas quae sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur; et ideo ipsa quidditas Angeli est quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est; sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri; et sic Angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est: et propter hoc in Lib. de causis dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima; sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua: et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum: sapientis enim est non curare de nominibus.* *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 co.

183 *Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est. Podobnie: Contra Gentiles, lib. 2 cap. 54 n. 9. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.* *Summa Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 8.

184 *Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen persona dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.* *Summa Teologii* I^a, q. 29 a. 4 ad 1.

185 *Sed contra, in divinis non differt quod est et quo est, ut habetur a Boetio in libro de Hebdomada. Sed pater paternitate est pater.* *Summa Teologii* I^a, q. 40 a. 1 s.c.

186 *Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est.* *Summa Teologii* I^a, q. 50 a. 2 ad 3.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

w przypadku wspomnianego fragmentu *Teologii* mogła to być niezamierzona niejasność ponieważ podany fragment pochodzi z tej samej części *Summy* a wyraźnie odróżnienie między dystynkcją Boecjusza a tą na *quod est* i *quo est* obserwujemy już we wczesnych traktatach¹⁸⁷. Fragmenty (1) i (6) są bezpośrednim nawiązaniem do rozróżnienia Jeana de La Rochelle na *substantia* i *essentia*. Na podstawie pozostałych fragmentów można by wyciągnąć, mylny moim zdaniem wniosek, że św. Tomasz traktował rozróżnienia na *quod est* i *quo est* oraz na *quod est* i *esse* jako równe zakresowo. Znaczenia terminu *quo est* zostały podane przez Akwiniatę w *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co. W przypadku bytów złożonych, termin *quo est* może być rozumiany na trzy sposoby. Używa się go dla oznaczenia (a) formy częściowej (*forma partis*), która aktualizuje materię (*dat esse*), (b) istnienia-aktu (*actus essendi*) czyli *esse* i (c) na określenie natury, która wynika z połączenia formy i materii¹⁸⁸. Z definicji tej wynika więc, że rozróżnienie na *quod est* i *esse* zawiera się w rozróżnieniu na *quod est* i *quo est* i nie jest mu równoważne¹⁸⁹. W traktacie *De ente et essentia* św. Tomasz argumentuje, że:

Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate ... (cap. 3).

Podobnie w *De anima*, a. 6 co.: *Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in Lib. de hebdomadibus quod in aliis quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit.*

A także w: *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 8.: *Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in libro de Hebdomad. dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse.*

187Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit. Quodlibet IX, q. 4 a. 1 co. Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex quo est et quod est, vel secundum verbum Boetii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. *De ente et essentia*, cap. 3.

188In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur; est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquatur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna. *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.

189Dobrym przykładem na potwierdzenie tej tezy jest traktat *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 8.: *Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia.*

Stefan Kokosza

Zauważmy, że we fragmencie tym Akwiniata miesza porządek logiczny z ontycznym a z możliwości intelektualnego ujęcia *essentia* w abstrakcji od *esse* nie wynika realna różnica ontyczna. Fragment ten jest początkiem wykładu, w którym św. Tomasz uzasadnia na przykładzie *substantiarum separatarum*, wbrew teorii Arystotelesa, że forma nie jest ostatecznym aktem materii. Akwiniata posługuje się aparaturą pojęciową Boecjusza i wyróżnia w bycie dwa aspekty *essentia* i *esse*. Ostatecznie św. Tomasz stwierdza, że: *Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. (...) Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit.* (cap. 3). Pomimo, że *esse* nie jest własnością istotną wyrażaną w definicji, to nie jest również przypadłością, co św. Tomasz stwierdza wyraźnie w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 2 ad 2. *Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.* Zauważmy, że kiedy Akwiniata mówi o *esse* jako przypadłości prowadzi rozważania w porządku logicznym a nie ontycznym czy ontologicznym. Jest to wyraźnie widoczne np. w *Quodlibet* II q. 2 a. 1 co. W tekście tym św. Tomasz wyróżnia dwa sposoby orzekania *essentialiter* i *per participationem*. W ten sposób termin *ens* orzeka się *essentialiter* tylko o Bogu ponieważ tylko w przypadku Boga *esse divinum est esse subsistens et absolutum*, natomiast o bytach stworzonych termin *ens* może być orzekany jedynie *per participationem*, ponieważ żaden byt stworzony nie jest *suum esse*, ale *habens esse*. Samą partycypację można rozpatrywać na dwa sposoby: albo *quasi existens de substantia participantis* (w ten sposób np. rodzaj uczestniczy w gatunku) i w ten sposób byt stworzony nie uczestniczy w *esse* ponieważ to orzekanie dotyczy jedynie własności istotnych substancji (*id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione*). Dlatego byt stworzony może partycypować w *esse* jedynie w sposób *aliquid non existens de essentia rei*. Akwiniata wyciąga stąd wniosek, że czym innym jest pytać *an est* a czym innym *quid est*, dlatego *cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens*. Dlatego zdanie *Socrates est* jest orzekaniem przypadłościowym, ponieważ wyraża bytowość rzeczy lub prawdziwość zdania (*secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis*). Podobne wyjaśnienie *esse* jako przypadłości możemy znaleźć w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 expos.:

Ratio dicti est, quia esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae. Quando ergo dicitur,

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

aliud est patrem esse, aliud est filium esse, ita quod ly esse sit praedicatum dicti; significatur esse quod est accidens essentiae; unde falsa est; quia sicut una est essentia trium, ita et unum esse. Cum autem dicitur: aliud est esse patrem, aliud filium esse, ita quod ly patrem praedicetur in dicto inesse; significatur veritas compositionis, et secundum hoc pater eo est pater quo verum est ipsum dici patrem, scilicet paternitate, et non essentia.

Ważnym tekstem, w którym św. Tomasz podaje sposoby użycia terminów *substantia*, *subsistentia* i *essentia* jest fragment *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 co. dotyczący problemu nazywania (*dicta*) tymi terminami Boga. Podstawowym rozróżnieniem jakiego dokonuje Akwiniata jest rozróżnienie pojęć *essentia*, *subsistentia* i *substantia* ze względu na oznaczanie aktu przez który oznacza się (*imponuntur*) odpowiednio: *esse*, *subsistere* i *substare*. *Esse* jest terminem wspólnym wszystkim rodzajom (*commune omnibus generibus*), który nie determinuje sposobu bytowania (*modus essendi*). Terminy *subsistere* i *substare* są aktami pierwszej kategorii (*primus predicament*). *Subsistere* oznacza bytowanie samodzielne (*per se, non in alio*) właściwe dla substancji (*ens in se completum*) natomiast *substare* oznacza bycie podmiotem (*idem est quod sub alio poni*), czyli tę samą substancję jako podmiot przypadłości (*quod omnibus allis substernatur accidentibus*) porządek przez do dana rzecz jest (*quo est*) i co jest (*quod est*). W porządku *quo est* *essentia* oznacza (*significat*) *quidditas*, *subsistentia* oznacza *formę częściową* (*forma partis*) i *hypostasis materię*¹⁹⁰. W porządku *quod est*, *essentia* ma *esse*, *subsistentia* ma *tale esse* (*absolutum*) przez co oznacza rodzaj i gatunek, *substantia* jest podmiotem przypadłości (*substata accidentibus*) przez co oznacza przede wszystkim *individuum*.

	quod est (co jest)	quo est (przez co jest)
esse	calefacere est actus calefacientis	quo denominatur esse, sicut calefacere set actus caloris
essentia	significatur hoc nomine homo	significatur hoc nomine humanitatis
hypostasis vel substantia	individuum in genere substantiae	materia

¹⁹⁰To samo w *Summie Teologii* I^a q. 29 a. 2 ad 5 *Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti (indywiduum złożone z materii i formy jest podłożem dla przypadłości), ex proprietate materiae. Unde et 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 usiosim, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi (bycia podmiotem), et forma est principium subsistendi (subsystowania).*

usiosis vel subsistentia	convenit generibus et speciebus in genere substantiae	forma accipiens subsistentiam
--------------------------	--	-------------------------------

Różnica znaczeniowa między terminami *essentia* i *natura*.

Zarówno w greckiej i w średniowiecznej tradycji filozoficznej jak również w filozofii współczesnej, terminy φύσις i οὐσία oraz *natura* i *essentia* często traktowane były jako synonimy. Nie oznacza to jednak, że przynajmniej niektórzy filozofowie nie zauważali dzielącej je różnicy znaczeniowej. Świadomi byli jej zarówno Plato jak i Arystoteles, chociaż nie wyrażali jej wprost, natomiast filozofem, który explicite opisał tę różnicę w dziele *Peri Physeon Merismou Id Est De Divisione Naturae Libri Quinque* był Jan (Szkot) Eriugena¹⁹¹. Według tego filozofa οὐσία (*essentia*) opisuje byt w aspekcie strukturalnym wskazując na konieczne, niezienne elementy bytowe, natomiast φύσις (*natura*) opisuje byt w aspekcie genetycznym, wskazując w nim na to co zmienne i związane z przypadłościami. Św. Tomasz prawdopodobnie nie zetknął się z traktatami Eriugeny, ale znał i komentował innego autora, który dokonał tego rozróżnienia mianowicie Avicennę. Przy lekturze dzieł arabskich¹⁹² autorów trzeba zwrócić uwagę na specyfikę arabskiego języka filozoficznego, który dopuszczał bardzo swobodne posługiwanie się terminami i używanie ich w wielu znaczeniach. Pod tym względem język łaciński był o wiele bardziej ścisły, dlatego termin *esse* był używany jako tłumaczenie dwóch słów arabskich (*anniyah*, *wujud*), natomiast termin *essentia* służył jako przekład dziesięciu słów arabskich (m.in. *hāqiqā* (*certitudo*), *māhīyyah*, *huwiyya*, *wujud*¹⁹³). Avicenna dokonał uściślenia tej terminologii, według niego *natura* (*hāqiqā*)

191 *Figura, igitur non natura, naturam proessentia, ut aestimo, mutans, usu frequentissimo graecae latinaeque elocutionis. Nam Graeci φύσιν pro οὐσίαε, et οὐσίαν pro φύσει saepissime commutant. Horum siquidem nominum proprietas est, οὐσίαν, id est essentiam, de eo, quod nec corrumpi, nec augeri, nec minui in omni creatura sive visibili sive intelligibili potest, praedicari; φύσιν vero, hoc est, naturam de generatione essentiae per loca et tempora in aliqua materia, quae et corrumpi, et augeri, et minui potest, diversisque accidentibus affici. Οὐσία namque ex verbo εἶμί derivatur, quod est sum, cujus participium masculinum ὦν, femininum οὔσα; inde οὐσία. Φύσις autem ex verbo φυομαι, id est nascor, vel plantor, vel generor. Omnis itaque creatura, quantum in suis rationibus subsistit, οὐσία est; in quantum vero in aliqua materia procreatur, φύσις. Veruntamen, ut diximus, sicut apud Graecos οὐσία pro φύσει et φύσις pro οὐσία, ita apud Latinos essentia pro natura et natura pro essentia indifferenter constituitur, salva tamen singularum significationum proprietate. Essentiam itaque rerum sensibilium, quam praefatus Pater naturae significavit appellatione, perpetualiter permansuram esse vera ratio fiducialiter astruit, quoniam in divina sapientia incommutabiliter ultra omnia loca et tempora omnemque mutabilitatem facta est. Naturam vero per loca et tempora generatam, ceterisque accidentibus ambitam, intervallo a conditore omnium praedefinito perituram, nemo sapientiae studiis instructus potest ambigere. Joannes Scotus Erigena - Peri Physeon Merismou Id Est De Divisione Naturae Libri Quinque, Migne, PL, Volumen 122: Col 0439 – 1022D, 0867A-0867C.*

192 Avicenna, był z pochodzenia Persem, ale większość swoich dzieł napisał w języku arabskim.

193 **wujud**

Existence, concretion, actuality. Wujud or 'existence', the masdar of the Arabic verb wajada (literally 'to have found'), is maujud, meaning an 'individual existent', or the property of an individual existent. Wujud differs from both 'essence' and 'being'. The chief example of maujud is an individual substance. Only the Necessary Existent is

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

wskazuje na *quidditas* (*māhīyyah*), która jest różna od istnienia (czy też egzystencji) (*al-wujud*)¹⁹⁴. Ibn Sina dokonał też rozróżnienia pomiędzy *māhīyyah* (*quidditas*) i *dhat* (*essentia*)¹⁹⁵. Termin *māhīyyah* oznacza według niego definicyjne ujęcie rzeczy i jest odpowiedzią na pytanie *ma* (*quid*), natomiast termin *dhat* jest bardziej ogólnym ujęciem poznawczym¹⁹⁶. Termin ten był przez filozofów arabskich rozumiany przynajmniej w czterech znaczeniach: 1) konkretnej rzeczy, synonimy: *shai* ('*ain*); 2) w znaczeniu *anniyah* egzystencja *thatness, itness* 3) *quidditas* (*māhīyyah*) 4) substancja w znaczeniu podmiotu, substratu. W znaczeniu 1), 2) i 4) arabskie znaczenia

said to have wujud as its essence. Other examples of entities having wujud are accidents of an individual substance which has been realized, such as the color pink in Parviz's skin, In any instance of wujud other than the Necessary Existent, the essence of the wujud, i.e. 'what it is', differs from its existence, i.e. from the fact 'that it is'. (from "The Metaphysics of Ibn Sina" by Prof. Parviz Morewedge, p. 325. with minor changes.). Por.: Goichon Amélie-Marie. La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne). Paris: Desclée de Brouwer 1937. Reprinted by Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, 1999.

194Podobną opinię wyraża Burrell: *What Ibn Sina specified is that ordinary considerations of the natures (hāqiqā) of things reveals a quidditas (māhīyyah) distinct from existence (al-wujud)*. David B. Burrell, op. cit., s. 39.

195Dhat (ذات)

A common term in philosophical discourse but used in different senses of which the following should be noted: (1) Thing or individual (in this sense identical with *shai* or '*ain*, q.v.). (2) Being or self (identical with *anniyah*, q.v.). (3) The essence of a thing, its inner meaning or its essential qualities (in this sense identical with *māhīyyah*, q.v.). (4) Substance or substratum of a thing in which the qualities inhere or of which the attributes can be predicated (in this sense more or less identical with *jauhar*, q.v.). Według Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, E.J. Brill, Leiden 1964, s. 101, termin *dhat* czasem był używany jako synonim ἡ οὐσία (A. Pr. 46a36; Top. 146b2) jednak przeważnie tłumaczono nim terminy τὸ καθ'αὐτό (Metaph. 1022a25), τὸ αὐτό (A. Pr. 24b22) i καθ'αὐτό (D. An. 406a5).

Ma (ما)

"What?": a form of question put in order to discuss the form and matter of definitions and propositions with regard to the problems that arise in science. The interrogative pronoun *ma* is used in logic to ask two kinds of things: (1) the essence or meaning of a thing denoted by a term, i.e. its definition; (2) the intention of the speaker, i.e. the meaning of a term as intended by one who uses that term. See also *muta'alliqat alqiyas wa'l-burhan*.

Māhīyyah (ماهيه)

The "whatness" of a thing, i.e. its essence or *quidditas* as opposed to '*anniyah* (q.v.), the "thatness" of a thing, i.e. its existence. The essence of a thing is the reason why it is or what it is; existence is the actuality of essence. There is one Being alone whose essence is His very existence and that is God, the Necessary Being (*al-wajib al-wujud*, q.v.). In the case of all other things, which are possible or contingent beings (*almumkin al-wujud*, q.v.), their essence does not necessarily imply their existence for it is possible to think of the essence of a (created) thing without knowing whether it exists or not. It is noteworthy that Mulla Sadra (97901050/1571-1642), the greatest philosopher in modern times in Iran, maintains, however, the principality or priority of existence or being of a thing ('*isalat al-wujud*, q.v.) to its essence, for, according to him, the latter is merely a mental manifestation of the former. Według Soheil M. Afnan, op. cit., s. 117-120, termin *māhīyyah* był początkowo używany jako tłumaczenie utworzonego przez Arystotelesa określenia τὸ τί ἦν εἶναι.

Anniyah (اننية)

"Thatness" of a thing, i.e. its existence as opposed to *quidditas*. In God alone, according to the Muslim philosophers, is His essence one with His existence; in everything else it is possible to think of its essence without knowing whether it exists or not. The term *anniyah* is used sometimes in the sense of *huwiyah* ("itness") of a thing, i.e. its self-identity. See also *huwa huwa*.

Jauhar (جوهر)

Lit. "jewel"; technically substance, one of the fundamental terms with the philosophers: the first of the ten Aristotelian categories (*al-maqlat al-'ashr*, q.v.). As a general term *jauhar* signifies everything that exists in reality, all bodies and parts of bodies, the sky and the stars and the earth, water and fire and air, plants and

Stefan Kokosza

odpowiadają arystotelesowskim terminom 1) τόδε τι, 2) τό τί ἐστί; 4) ὑποκείμενον i łacińskim 1) *hoc aliquid*, 2) *id quod est* i 4) *substantia* i można przyjąć, że są równoznaczne z terminami φύσις i natura. Św. Tomasz, który w traktacie *De ente et essentia* wprost odwołuje się do Avicenny korzysta z dokonanych przez niego rozróżnień, nie tylko w będącej głównym przedmiotem traktatu kwestii różnicy pomiędzy pojęciami *essentia* i *esse*. Jest to widoczne w pierwszej części traktatu, w której Akwiniata definiuje w porządku logicznym pojęcia *natura*, *essentia* i *quidditas*. *Natura* oznacza to *quod intellectu quoquo modo capi potest*, formę (*certitudo*, *hāqiqā*). *Essentia* oznacza *aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur (...) quod significatur per deffinitionem*. *Quidditas* termin wywodzący się od łacińskiego tłumaczenia greckiego terminu utworzonego przez Arystotelesa τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse* jest tym co jest oznaczane przez definicję i odpowiada na pytanie *quid est res* (*quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid*). W porządku ontycznym, *natura* oznacza *essentia rei* ze względu na to, że ma przyporządkowanie do właściwego działania, natomiast *essentia* jest tym *per eam et in ea ens habet esse*. Zauważmy, że w porządku ontycznym św. Tomasz nie definiuje terminu *quidditas*, przez co pojęcie to wskazuje tylko na ujęcie poznawcze bytu. Natomiast w porządku logicznym Akwiniata używa zarówno terminów *natura* jak i *essentia*, z tym, że w ówczas terminy te odpowiadają arabskiemu *dhat*, czyli wskazują na ogólne ujęcie poznawcze ujmowane przez *differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur*. Trzeba przecież pamiętać, że w traktacie *De ente et essentia* jak i w innych dziełach św. Tomasz stwierdza, że istoty rzeczy są niedostępne naszemu poznaniu¹⁹⁷.

Termin *natura* był obok czasownika *esse* najbardziej wieloznacznym terminem filozoficznym i należy mieć świadomość, że nie wszystkie jego użycia mogły być stosowane zamiennie, czy też w podobnym znaczeniu jak terminy *essentia* lub *quidditas*. W *Summie Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 41 n 2, św. Tomasz podaje co najmniej pięć znaczeń terminu *natura*: 1) *generatio viventum*, 2) *principium generationis et motus*, (czyli *generatio* to nie ruch; wykorzystać w odpowiednim

animals, in short all things in the visible world. According to the Mutakallimun, particularly the Ash'arites, jauhar is merely a bearer of accidents, and as a substratum of accidents it is constituted of atoms which by their aggregate compose the body. Dictionary of Islamic Philosophical Terms, <<http://www.muslimphilosophy.com/pd/index.html>>. 196Por. David B. Burrell, *Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers*. w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, s. 82 przypis 14: *The distinction between māhīyah and dhat is that between quidditas and essence, where quidditas answers the question "what (quid, ma) is it?" (in proper terms: genus plus differentia), while essence will tolerate a less precise answer. So in answering "what is necessary being?" one will not be able to respond with a genus and a differentia, but can say something: it is anniyya. On this point (and several others) I have been assisted by Shehadi 1982, esp. p. 84.*

197*Earum (substantiarum separtarum) differentiae proprie nobis occultae sint. In rebus enim sensibilis etiam ipsae differentiae essentialis ignotae sunt. De ente et essentia, cap. 4.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

miejscu) 3) *materia*, 4) *forma*, 5) *aliquando quod quid est rei*, zauważmy, że Akwiniata pisze tu: czasem (*aliquando*) naturę nazywa się to, czym rzecz jest (*natura dicitur quod quid est rei*), nie jest to więc użycie ogólnie przyjęte i synonimiczne. Pogląd, że w znaczeniu 1) i 2) termin *natura* nie jest synonimem *essentia* został wyrażony *explicite* przez św. Tomasza w traktacie *De potentia*, q. 9 a. 2. W arg. 11 pojawia się stwierdzenie, że *natura* która jest zasadą ruchu może znajdować się tylko w rzeczach ruchomych (*natura est tantum in rebus mobilibus: est enim principium motus, ut dicitur in II Phys.*) natomiast *essentia* jest zarówno w rzeczach ruchomych jak i nieruchomych (*essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus*). Niezależnie od tego czy argument ten został wymyślony przez św. Tomasza na potrzeby dyskusji, czy też był zreferowaniem poglądów innych, padające tu stwierdzenia świadczą o tym, że Akwiniata i jemu współcześni zdawali sobie sprawę z tej różnicy. W odpowiedzi na ten argument św. Tomasz wyraźnie stwierdza, że w definicji osoby przyjmujemy nie definicję Arystotelesa ale definicję sformułowaną przez Boecjusza¹⁹⁸. Podobnej argumentacji używa św. Tomasz w: *Summie Teologii*, q. 29, a. 1, ad. 4, w artykule tym Akwiniata stwierdza, że termin *natura* jest brany z właściwej formy rzeczy (*propria forma rei*) natomiast termin *essentia* pochodzi od *esse*, dlatego w definicji osoby właściwsze jest użycie terminu *natura* a nie *essentia*.

Na marginesie należy też zauważyć, że w obydwu przytoczonych fragmentach *essentia* i *esse* są określone jako najbardziej wspólny element (*communissimum*) bytowy przeciwstawiony temu co jest zdeterminowane do określonego gatunku i rodzaju. Niemal identyczną argumentację możemy również znaleźć we wcześniejszym komentarzu do Sentencji:

*Ad quintum dicendum, quod secundum Boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam*¹⁹⁹.

Analiza porównawcza tych fragmentów pozwala stwierdzić, że pojęciu *essentia absoluta* odpowiada to co w bycie najbardziej pierwotne i obecne w każdym z nich niezależnie od dalszych

198 *Ad undecimum dicendum quod natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a philosopho, sed sicut definitur a Boetio: quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et quia differentia complet definitionem et determinat definitum ad speciem, ideo nomen naturae magis competit in definitione personae,- quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur,- quam nomen essentiae, quod est communissimum. De potentia, q. 9 a. 2 ad 11.*

199 *Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 5.*

Stefan Kokosza

determinacji.

Reasumując terminy *essentia*, *quidditas*, *natura* odnoszą się do tego samego bytu, z tym że w porządku ontycznym *essentia* opisuje byt w ujęciu strukturalnym wskazując na własności istotne konstytuujące byt, *natura* opisuje byt w ujęciu genetycznym wskazując na czynniki warunkujące jego zmienność i przejawy aktywności, czynnej lub biernej. Natomiast w porządku logicznym *quidditas* stanowi definicyjne ujęcie bytu, *essentia* i *natura* wskazują na te elementy bytu, które możliwe są do poznania w sposób najbardziej ogólny, z tym że nawet w tym przypadku *essentia* wskazuje na strukturę bytu a *natura* na jego genezę (*res informans* (wyznaczająca, oznacza ciągłość, czyli proces trwający a nie zakończony) *differentia specifica*).

Zagadnienie esse.

W filozofii greckiej niewątpliwie odróżniano co najmniej dwie funkcje czasownika εἶναι: predykatywną i werytatywną jednak εἶναι w funkcji egzystencjalnej nigdy nie stało się przedmiotem osobnej refleksji filozoficznej. Działo się tak dlatego, że w filozofii greckiej obowiązywał paradygmat, zgodnie z którym świat i będąca jego podstawowym tworzywem materia istniały wiecznie. To przekonanie było tak głęboko zakorzenione w umysłach greckich myślicieli, że nie próbowali go podważyć nawet najwięksi z nich, Platon i Arystoteles, co więcej było ono obecne również u pierwszych teologów chrześcijańskich. Starożytni filozofowie greccy nie stworzyli koncepcji czystego istnienia oddzielnego od substancji, różnego od istnienia przysługującego poszczególnym bytom. Pierwszymi filozofami, którzy dokonali tego rozróżnienia byli prawdopodobnie neoplatonicy. Źródła tego rozróżnienia należy szukać u samego Plotyna, który określał *Jedno* jako ἐπέκεινα τῆς οὐσίας i *byt* jako ὄν. Neoplatonicy poszukując określenia na istnienie realne i istnienie poza formą zaczęli to pierwsze określać jako τὸ ὄν natomiast to drugie jako τὸ εἶναι lub τὸ εἶναι μόνον²⁰⁰. Chrześcijaństwo jako pierwsze w kulturze europejskiej zetknęło się z problemem przygodności istnienia, w związku z koncepcją stworzenia *ex nihilo*, która

200Unfortunately, as I shall argue here much of these Neoplatonic reflection about being failed to reach the philosophers of the Middle Ages. It was precisely the concept of esse as the act of being that was muted (though not wholly lost) and had there fare to be reconstructed – in very different way – by Aquinas. David Bradshaw, *Neoplatonic Origins Of The Act Of Being*, w: “The Review of Metaphysics”, 1999, nr 53, s. 384.

Według Jerzego Gułkowskiego: ... u neoplatoników, począwszy od Plotyna, Porfiriusza i Proklosa, następuje zespolenie znaczeń odpowiadających terminom - „to einai”, „to on”, „he ousia”. „To einai” znaczy u nich mniej więcej tyle, co później - „anniyya” i „esse” w „Liber de causis”, tj. „bytownie”, oznaczając – jak pisze M. Gogacz - „całą egzystencjalno-treściową strukturę danej rzeczy” oraz „całość stworzonej (u neoplatoników pogańskich wyemanowanej z Jedni) rzeczywistości zawierającej w sobie wszystkie odmiany ontycznych struktur”. Jerzy Gułkowski, op. cit., s.318.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

najpełniejszy wyraz znalazła w myśli św. Tomasza²⁰¹. Pierwsze też sformułowało koncepcję istnienia jako aktu. Prawdopodobnie pierwszym filozofem chrześcijańskim, który użył terminu *esse* w znaczeniu aktu, był Marius Victorinus. Zaadaptował on myśl neoplatońską do doktryny trynitarniej co znalazło swój wyraz w rozważaniach zawartych w traktatach *Adversus Arium* i *Ad Candidum*. Według przedstawionej tam koncepcji Bóg Ojciec (εἶναι) jest zdefiniowany jako wewnętrznym skierowany ku sobie akt lub aktywność, natomiast Syn jest potencjalnie zawartym w Ojcu τὸ ὄν, który uobecnia się w świecie jako λόγος, źródło wszystkich rzeczy. Byt (τὸ ὄν) w ujęciu Victorinusa był pojmowany nie strukturalnie lecz genetycznie jako siła aktualizująca możliwość. Wynikiem tej koncepcji było przedstawienie Trójcy Świętej jako triady *esse, vivere, intelligere*, w której *esse* było przypisane Bogu, *vivere* Synowi, a *intelligere* Duchowi Św. Należy też zauważyć, że Victorinus rozróżniał też dwa znaczenia *esse*, jako Boga, który jest poza bytem i poza istnieniem oraz w znaczeniu transcendentalium²⁰². Według opinii Hieronima ze Strydonu

201 Pomimo że zarówno filozofia żydowska jak i chrześcijańska opierały się w tym względzie na starotestamentowej księdze Genesis, to jednak niejednoznaczność gramatyki hebrajskiej sprawiała, że pierwsze słowa można było interpretować zarówno na początku Bóg stworzył niebo i ziemię jak też na początku tworzenia nieba i ziemi. Większość filozofów żydowskich skłaniała się do tej drugiej interpretacji, co prowadziło do uznania, że Bóg tworzył świat z zastanej materii. (zwrot niebo i ziemia stanowi w języku hebrajskim wyrażenie idiomatyczne oznaczające wszystko, a słowo tłumaczone jako stworzył jest też używane na określenie procesu formowania bezkształtnego materiału. Jedynym fragmentem Starego Testamentu, w którym explicite sformułowana została teza o stworzeniu z niczego jest zdanie z 2 Księgi Machabejskiej (7, 28): *Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób. (Peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus st hominum genus.)* (choć w Septuagincie nie jest to już tak jasne: ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται. (Tłumaczenie angielskie: *I beseech you, my child, to look at the heaven and the earth and see everything that is in them, and recognize that God did not make them out of things that existed. Thus also mankind comes into being.*) Ta napisana w języku greckim księga powstała jednak dosyć późno bo pomiędzy rokiem 130 a 125 przed Chrystusem i znalazła się tylko w aleksandryjskim kanonie ksiąg świętych, dlatego nie jest reprezentatywna dla myśli judaistycznej. Również pierwsi filozofowie chrześcijańscy tacy jak Klemens Aleksandryjski czy Justyn pojmowali stwarzanie jako porządkowanie odwiecznej materii. Opis dzieła stworzenia był przyczyną licznych sporów między teologami co możemy zauważyć na przykład w traktacie Tertuliana zatytułowanym *Adversus Marcionem*. Pisał on z wyrzutem tych Ojcach Kościoła, którzy przyjmują preegzystencję materii. Tertulian przejął poglądy na temat *creatio ex nihilo* od Tacjana, który głosił taki pogląd o stworzeniu świata w tym materii w traktacie *Oratio ad graecos*, 5, 3. W średniowieczu pierwszym filozofem, który w pełni opowiedział się za koncepcją *creatio ex nihilo* był Majmonides (*Dux neutrorum*, II 13). Bezpośrednim poprzednikiem św. Tomasza w formowaniu koncepcji stworzenia z niczego był Albert Wielki, który zwrócił uwagę na istotną różnicę między terminami *generatio* i *creatio*, co stało się podstawą rozważań Akwiniaty.

202... *et hic λόγος rerum per quem creata sunt omnia, universalis potentia, continens universaliter omnium res, praestans ad existentiam unicuique sua et propria. Ergo quia sua unicuique et propria praestat, definit et determinat, etiam illud ov facit. Imponendo enim infinito terminum rebus ad existentiam sui unicuique format rem, et intelligentiam infinitate sublata subjicit. Est ergo in eo quod rerum est potentia ad pariendas efficiendasque existentias λόγος ex eo autem quod definit, atque concludit unumquodque formam tribuens, ov, est jam existens, cum fuerit ejus quod est esse certa forma (...) Haec quidem nos in aliis libris exsequenter pleneque tradidimus. Verum nunc ista summatim breviterque dicemus. Ante ov et ante λόγον, vis et potentia existendi illa est, quae significatur hoc verbo quod est esse, Graece quod est τὸ εἶναι. Hoc ipsum esse duobus accipiendum modis: unum, ut universale sit, et principaliter principale: unde in caeteris esse sit, alioque esse est caeteris quod est, omnium post vel generum vel specierum, atque hujusmodi caeterorum. Verum esse primum ita imparticipatum est, ut nec unum*

Stefan Kokosza

Victorinus pisał w sposób bardzo zawiły z tego też powodu wpływ jego myśli na następne pokolenia filozofów był niewielki²⁰³. Z pewnością jego pracami zainteresował się Boecjusz. Czytał on dokonany przez Victorinusa przekład *Isagogi* i jego komentarze do *Topik* oraz traktaty skierowane przeciwko Arianom i prawdopodobnie to właśnie pod wpływem lektury Victorinusa Boecjusz w traktacie *De hebdomadibus* dokonał rozróżnienia między *esse* i *id quod est*. Tym co odróżniało Boecjusza od Victorinusa była partycypacja *id quod est* w *esse* (reguła szósta) i nieodróżnianie *id quod est* jako osobnej od *esse* hipostazy. Ponieważ traktat *De hebdomadibus*, był komentowany przez św. Tomasza a zawarte w nim tezy wykorzystywane w jego własnych rozważaniach celowym wydaje się przedstawienie zaprezentowanych przez Boecjusza poglądów i zasygnalizowanie problemów interpretacyjnych w części poświęconej omawianemu w niniejszej pracy zagadnieniu.

Esse w ujęciu Boecjusza.

W pierwszej części traktatu *De hebdomadibus* Boecjusz podaje siedem reguł (*regula*), w których przedstawia tezy na temat różnicy między *esse* i *id quod est*. Używa tutaj terminów *esse*, *ipsum esse*, *id quod est* i *quod est*. Różnice w interpretacji tych terminów zarówno przez filozofów dawnych jak i współczesnych są dobrym przykładem na to jak wiele zależy od zajmowanego stanowiska filozoficznego jak również od tego do jakiej tradycji filozoficznej przypisuje się danego filozofa, co często dokonywane jest *a priori* bez właściwej argumentacji. Brytyjscy tłumacze traktatów teologicznych odczytali *De hebdomadibus* w tradycji neoplatonickiej, dlatego przetłumaczyli *esse* jako *Being*, *ipsum esse* jako *simple Being* lub *absolute Being* utożsamiając w ten sposób *ipsum esse* z Bogiem. Podobnie postąpili polscy tłumacze, na których wydaje się większy wpływ miał przekład brytyjski niż oryginalny tekst Boecjusza. Przełożyli oni *esse* jako *Byt* a *ipsum esse* jako *sam Byt*.

Dziełu Boecjusza, św. Tomasz poświęcił osobny traktat: *Expositio libri Boetii De*

dici possit, nec solum, sed per praelationem ante unum, et ante solum, ultra simplicitatem, praeexistentiam potius quam existentiam, universalium omnium universale, infinitum, interminatum, sed aliis omnibus, non sibi: et idcirco sine forma intellectu quodam auditur. et praeintelligentia potius quam intelligentia accipitur, cognoscitur, creditur. Hoc illud est quod diximus vivere vel vivit, illud infinitum, illud quod supra universalium omnium vivere est ipsum esse, ipsum vivere, non aut aliquid esse, aut aliquid vivere, unde nec oēv. Certum enim etiam quiddam est ov, intelligibile, cognoscibile. Ergo si non ov, nec λόγος, λόγος enim definitus est, et definitor: sive enim est ratio, sive existentiae ipsius potentia, sive res illae quas intelligentia accipit, ut uniuscujusque fit ei esse. Victorinus Afrus, Adversus Arium, Migne PL, Volumen 008: Col 1039 – 1138B.

²⁰³W dziele *De viris illustribus*, Capus CI, autor ten zamieszcza zwięzłą charakterystykę Victorinusa, którą przytaczam w tym miejscu w całości: *Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute, Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, et Commentarios in Apostolum.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

ebdomadibus. Akwiniata dokonuje za Boecjuszem rozróżnienia na *id quod est (ens)* i *esse*. Rozważa te dwa pojęcia, w różnych ujęciach, ze względu na: podmiot orzekania, na sposób orzekania, relację uczestniczenia i możliwość posiadania czegoś z zewnątrz. Efekt rozważań Akwiniaty postanowiłem przedstawić w postaci tabeli²⁰⁴.

ens/id quod est	esse
Ze względu na podmiot orzekania	
<i>subiecto essendi</i>	<i>non significatur sicut ipsum subiectum essendi</i>
Ze względu na sposób orzekania	
<i>in concreto</i> , konkret	<i>in abstracto</i> , pojęcie abstrakcyjne
<i>substantia</i>	
św. Tomasz używał terminów <i>id quod est</i> i <i>ens</i> zamiennie o ile sformułowanie <i>id quod est sive ens</i> , może budzić wątpliwości o tyle wypowiedź <i>id quod est scilicet ens</i> przemawia dobitnie za tą tezą, podobnie uważa J. Gułkowski, op. cit. s. 255.	
Relacja uczestniczenia.	
<i>Participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.</i>	<i>Ipsum esse nullo modo participat aliquo.</i>
Ze względu na możliwość posiadania czegoś z zewnątrz.	
<i>Potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est, scilicet praeter suam essentiam.</i>	<i>Ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam.</i>
<i>Quamvis sit communissimum tamen concrete dicitur. Id quod est, jest również pojęciem abstrakcyjnym, ale oznacza konkretną rzecz jednostkową. Jerzy Gułkowski, op. cit. s. 256.</i>	<i>Quasi quoddam commune et indeterminatum.</i>
<i>Est atque consistit; id quod est, sit in quantum participat actum essendi.</i>	<i>Ipsum enim esse nondum est; non possumus dicere quod ipsum esse sit.</i>

Na zastanowienie zasługuje używany zarówno przez Boecjusza jak i przez Akwiniatę termin *ipsum esse*. Wydaje się, że pojęcie to jest używane homonimicznie w stosunku do Boga i bytu stworzonego. W tym przypadku nie można na pewno mówić o zmianie poglądów, ponieważ

²⁰⁴Przedstawione tu ujęcia są zgodne z tymi jakie podał Jerzy Gułkowski, op. cit., 255-266.

obydwa stwierdzenia pojawiają się w jednym dziele np. w *Compendium theologiae*. Akwiniata używa terminu *ipsum esse* zarówno w stosunku do Boga²⁰⁵, jak i w stosunku do bytu stworzonego, który otrzymuje *ipsum esse* od Boga²⁰⁶. Ponieważ jednocześnie twierdzi za Boecjuszem, że *ipsum esse nondum est*, co należy moim zdaniem rozumieć w ten sposób, że jest ono najbardziej pierwotnym aktem bytu (*primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur*), to w ten sposób zdefiniowane *esse* nie może być istnieniem Boga.

Esse w ujęciu Arystotelesa.

Jak już wspomniałem w filozofii greckiej niewątpliwie odróżniano co najmniej dwie funkcje czasownika εἶναι: predykatywną i werytatywną, jednak εἶναι w swojej najistotniejszej egzystencjalnej funkcji nigdy nie stało się przedmiotem osobnej refleksji filozoficznej. Również Arystoteles nie rozważał istnienia jako osobnego problemu filozoficznego, chociaż niektórzy autorzy twierdzą, że odróżniał istotę od istnienia na podstawie szeroko komentowanego w literaturze przedmiotu fragmentu *Analitik Wtórych*: τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο²⁰⁷. Dyskusja na ten temat wykracza poza ramy niniejszej pracy, tym niemniej możemy przyjąć, że Stagiryta zauważał różnicę między stwierdzeniem czym rzecz jest a

205 *Ulterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse eius, oportet quod aliud sit quod sit, et aliud quo aliquid sit: nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et diffinitio significans essentiam, demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est; cum non sit in eo compositio, ut ostensum est. Non est igitur ibi aliud eius essentia, quam suum esse. Item. Ostensum est quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus: nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse. Compendium theologiae, lib. 1 cap. 11.*

206 *His igitur consideratis quae ad unitatem essentiae divinae pertinent et ad personarum Trinitatem, restat de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent. Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt. Compendium theologiae, lib. 1 cap. 68.*

207... istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy. Arystoteles, *Analitiki Wtóre*, II, 92b10.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

orzeczeniem o jej istnieniu co widać wyraźnie w sposobie sformułowania czterech rodzajach pytań, które były podstawą badań naukowych (1) czy jakaś rzecz posiada pewien atrybut (τὸ ὅτι); (2) dlaczego rzecz posiada ten atrybut (τὸ διότι); (3) czy pewna rzecz istnieje (εἰ ἔστι); (4) „czym jest” rzecz (τί ἐστίν)²⁰⁸. Stagiryta wyjaśnia, że rozumie εἰ ἔστιν w sposób bezwzględny a nie przypadłościowy²⁰⁹. Dopiero gdy wiemy, że rzecz istnieje, możemy pytać czym dana rzecz jest (τὸ γὰρ τί ἐστὶ μόνᾳς καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταύτόν)²¹⁰.

Zauważmy na marginesie, że Arystoteles frazę τὸ τί ἦν εἶναι w znaczeniu formy odróżnił od zwrotu τί ἐστίν – „czym jest”, którego używał na określenie materii i złożenia a także formy, rodzaju i gatunku²¹¹. Poza tym podane przez niego określenia to ὄν/εἶναι różnią się od tych jakie nadawano zwykle czasownikowi εἶναι i które były niewątpliwie używane przez filozofów greckich w tym nauczyciela Arystotelesa Platona. Stagiryta podaje cztery znaczenia to ὄν/εἶναι używając tych terminów zamiennie. W ujęciu Arystotelesa byt ma znaczenie bytu przypadłościowego i bytu „samego przez się”, bytu w znaczeniu substancji dzielącego się na dziesięć kategorii, bytu w znaczeniu prawdy oraz bytu w znaczeniu możliwości i pełnego urzeczywistnienia²¹². Arystoteles

208Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστά-
μεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστίν. Arystoteles, *Analitiki Wtóre*, I, 89b25-33.

(1) czy jakaś rzecz posiada pewien atrybut (τὸ ὅτι); (2) dlaczego rzecz posiada ten atrybut (τὸ διότι); (3) czy pewna rzecz istnieje (εἰ ἔστι); (4) „czym jest” rzecz (τί ἐστίν).

209οἶον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός·
τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μή.
γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστὶ ζητοῦμεν, οἶον τί οὖν ἐστὶ θεός, ἢ
τί ἐστὶν ἄνθρωπος. Arystoteles, *Analitiki Wtóre*, I, 89b32-35.

210Arystoteles, *Analitiki Wtóre*, I, 72a24.

211Patrz przypis 238.

212τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν, οἶον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὥσπερι τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν ὅτι συμβεβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε,

οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων: τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἀμφὸ τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι, τὸ δ' ὅτι τῷ ὄντι συμβεβήκε, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβεβηκεν οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ὃ συμβεβηκεν, ἐκεῖνο ἐστίν:

τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ ὄντι ἀμφὸ ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκεῖνο ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἐστὶν ὃ ὑπάρχει οὐ αὐτὸ κατηγορεῖται: καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὄσαχὼς γὰρ λέγεται, τοσαυταχὼς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιῆν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτὸ σημαίνει: οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τῆμων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τῆμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπὶ τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἐστὶν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἶον ὅτι ἐστὶ Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθές τοῦτο, ἢ ὅτι ἐστὶ Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές: τὸ δ' οὐκ ἐστὶν ἢ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος.

ἐπὶ τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει ῥητὸν τὸ δ' ἐντελεχεία τῶν εἰρημένων τούτων: ὁρῶν τε γὰρ εἶναι φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχεία, καὶ (τὸ) ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ χρώμενον, καὶ ἡρεμοῦν καὶ ὃ ἢ δὴ ὑπάρχει ἡρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἡρεμεῖν. ὁμοίως δε καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν: καὶ γὰρ Ἐρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμεν εἶναι, καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς, καὶ σίτον τὸν μήπω ἄδρόν. πότε δὲ δυνατόν καὶ

Stefan Kokosza

wbrew dość powszechnej opinii używa tu terminu ἐντελεχεία, tak więc tłumaczenie możność i akt wydaje się nie do końca właściwe i nie w pełni oddające intencję autora. W rozróżnieniu z Księgi E nie pojawia się byt w znaczeniu bytu „samego przez się”. τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὡς ἔν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὅσον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον, εἴτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ²¹³.

Komentarz św. Tomasza do ujęć Arystotelesa.

Pełny wykład różnych definicji *ens* i *esse* znajdujemy w komentarzu św. Tomasza do *Metafizyki* do Księgi Δ (*Sententia super Metaphysicam, lib. 5 l. 9.*) a uzupełnienie tych rozważań stanowi komentarz do Księgi E zawarty w *Sententia super Metaphysicam, lib. 6 l. 4.* W tekstach tych Akwiniata analizuje różne ujęcia terminu *byt* (*ens*) i *esse* przedstawiając to zagadnienie głównie w porządku logicznym. Podstawowym podziałem jakiego dokonuje jest wyróżnienie dwóch powiązanych ze sobą rodzajów bytu: *bytu samego w sobie* (*ens secundum se*) i *bytu przypadłościowego* (*ens secundum accidens*) oraz *bytu jako substancji i przypadłości* (*ens in substantiam et accidens*). Podział na *byt sam w sobie* (*ens secundum se*) i *byt przypadłościowy* (*ens secundum accidens*) dokonany został w porządku logicznym ze względu na sposób orzekania, natomiast podział bytów na *substancję* i *przypadłości* (*divisio entis in substantiam et accidens*) przeprowadzony został w porządku ontologicznym, w którym byt rozważany jest w sposób absolutny (*secundum absolutam entis considerationem*), czyli ze względu na to czy coś z natury (*in natura sua*) jest *substancją* jak np. *człowiek* czy też *przypadłością*, jak np. *kolor biały* (*białość*) (*albedo*). (n.1) *Byt sam w sobie* oznacza sposoby orzekania (*significat figuras praedicationis*) w dziesięciu kategoriach (*praedicamenta*), z których dziewięć jest przypadłościami i jest pojęciem abstrakcyjnym (*ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contahitur ad species per differentias*) (n.5) Kontekst w jakim św. Tomasz używa terminu *secundum se* wskazuje na to, że zwrot ten odpowiada stosowanemu przez Arystotelesa terminowi καθ' αὐτό, tłumaczonemu na łacinę również przez frazę *per se*. Nie oznacza to jednak, że terminy *secundum se* i *per se* są synonimami. Z analizy tekstów wynika raczej, że zwrot *secundum se* jest podrzędny wobec *per se*. Na początku komentarza do Księgi Δ, Św. Tomasz pisze, że Arystoteles po pierwsze

²¹³ πότε οὐπω, ἐν ἄλλοις διοριστέον. Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1017 a9-b9.
213 Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1026a34-1026b1.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

rozdziela *ens per se* i *per accidens*, co jest tłumaczeniem pierwszego rozróżnienia bytu z *Metafizyki* na: τὸ ὄν (...) κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό. W dalszej części Akwiniata dokonuje wspomnianego już rozróżnienia na *ens secundum se* i *ens secundum accidens* oraz *ens in substantiam* i *accidens*, wyróżnia też trzy znaczenia *ens per se*: *ens extra animam*, *ens tantum in mente* i *ens per potentiam et actum*. Wynika z tego, że termin *per se* ma szerszy zakres znaczeniowy niż termin *secundum se* ale obydwa te terminy odpowiadają greckiemu terminowi καθ' αὐτό. Potwierdza to również dalsza część komentarza do *Metafizyki*, w której św. Tomasz rozważa problem istoty (τὸ τί ἦν εἶναι)²¹⁴. Zdaniu z *Metafizyki*: ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου ὁ λέγεται καθ' αὐτό²¹⁵ odpowiada w komentarzu św. Tomasza: *hoc autem primo sciendum est de eo quod quid erat esse, quod oportet quod praedicetur secundum se* (n.4), natomiast zdaniu: οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν: οὐ γὰρ τὸ οὕτως καθ' αὐτὸ ὡς ἐπιφανεία λευκόν, ὅτι οὐκ ἐστὶ τὸ ἐπιφανεία εἶναι τὸ λευκῶ εἶναι²¹⁶ odpowiada komentarz: *Non tamen quod quid erat esse est, quod ita inest alicui secundum se, sicut superficiei inest album; quia non superficiei esse est album esse* (n.6). (...) *Byt przypadłościowy (ens secundum accidens)* jest wynikiem porównania przypadłości z substancją (*comparationem accidentis ad substantiam*) jakiego dokonujemy w zdaniach orzekających, łącząc podmiot z orzeczeniem za pomocą spójki *est*, kiedy stwierdzamy na przykład, że człowiek jest biały (*homo est album*)²¹⁷ (n.3). Orzekany w ten sposób byt np. *biały człowiek* jest bytem *per accidens*. św. Tomasz zauważa, że zdanie „To jest tym.” (*hoc esse hoc*) jest równoważne stwierdzeniu „Temu zdarza się być tym.” (*hoc accidere huic*) np.: *hominem esse musicum, musicum esse hominem, album esse musicum, musicum esse album*, w każdym z tych przypadków *esse* oznacza przypadłość (*In omnibus enim his, esse, nihil aliud significat quam accidere.*) Podobnie jak w przypadku terminów *per se* i *secundum se* należy również rozważyć jaka jest relacja między nazwami *per accidens* i *secundum accidens*. Obydwa te terminy w komentarzu do Księgi Δ odpowiadają arystotelesowskiej frazie κατὰ συμβεβηκός²¹⁸, w innych miejscach Akwiniata tłumaczy zwrot κατὰ συμβεβηκός jako *per accidens*²¹⁹. Ponieważ ani Arystoteles ani św. Tomasz nie uczynili bytu przypadłościowego przedmiotem wnikliwej analizy, można uznać, że terminy *per*

214 *Sententia super Metaphysicam*, lib. 7 l. 3 n. 4 i n. 6.

215 Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1029b13.

216 Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1029b16.

217 W dalszej części (n.2) św. Tomasz przedstawia trzy sposoby orzekania: (1) przypadłość o przypadłości, (2) przypadłość o podmiocie i (3) podmiot o przypadłości. Dlatego całość *homo est album* jest bytem *przypadłościowym (ens per accidens)*.

218 Jak wyżej: *primo distinguit ens in ens per se et per accidens*. (n.1).

219 Na przykład w *Sententia super Metaphysicam*, lib. 6 l. 4 n. 1: *Postquam determinavit philosophus de ente per accidens; περί μὲν οὖν τοῦ κατὰ συμβεβηκός ὄντος ἀφείσθω ἰδιώρισται γὰρ ἰκανῶς*; Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1027b19.

Stefan Kokosza

accidens i *secundum accidens* (podobnie jak terminy *per se* i *secundum se* w zakresie, w którym ich denotacje się pokrywają) odnoszą się do tego samego ale różnią się pojęciowo. W porządku ontologicznym terminy *secundum se* i *secundum accidens* przedstawiają *ens* w ujęciu strukturalnym a terminy *per se* i *per accidens* w ujęciu genetycznym, natomiast w porządku logicznym byt (*ens*) jest *secundum se* ze względu na sposób orzekania *per se* i jest *secundum accidens* ze względu na sposób orzekania *per accidens*²²⁰.

Kolejnym dokonaniem przez św. Tomasza rozróżnieniem jest znaczenie (n.11) być i jest (*esse et est*) jako złożenie zdania, które tworzy intelekt łącząc i rozdzielając. W tej funkcji *esse* oznacza prawdziwość bytu (*esse significat veritatem rei*) lub to, że jakieś zdanie jest prawdziwe (*quod esse significat quia aliquod dictum est verum*). W innych traktatach pojawia się przeważnie ta druga interpretacja, którą już w omawianym fragmencie Akwiniata uznał za lepsze tłumaczenie tekstu Arystotelesa (*vel sicut alia translatio melius habet*). Arystoteles podaje definicję prawdy w Księdze Γ *Metafizyki*: twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o niebycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές)²²¹. W Księdze Δ definiuje prawdę: *Dalej, istnieje i jest (τὸ εἶναι καὶ τὸ εστίν) znaczy, że twierdzenie jest prawdziwe, a nie-istnieje, że jest nie prawdziwe, lecz fałszywe, i to samo w przypadku twierdzenia i przeczenia*²²², a w czwartym rozdziale Księgi E zastępuje w definicji prawdy, *to co jest przez: to, co jest połączone a to co nie jest przez: to, co rozłączone* przy czym połączenie i rozdzielanie są wytworzone przez intelekt. Analizy terminów *połączony* i *rozdzielony* dokonuje w Księdze Θ *Metafizyki* gdzie potwierdza, że *być* to znaczy być *połączonym* i *być jednością* a *nie być* to być *nie połączonym*: ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ (κυριώτατα ὄν) ἀληθές ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως²²³.

Użyty tu czasownik *εἶναι* nie ma więc charakteru egzystencjalnego i nie dotyczy bytu ale wypowiedzi, którą uznajemy za prawdziwą lub fałszywą. Tłumaczenie Kazimierza Leśniaka jest w tym miejscu mylące bo sugeruje właśnie egzystencjalny charakter rozważań: „*Dalej „istnienie” i*

220 *Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens.* (n.1).

221 Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 1011b26-27

222 ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ εστίν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, Arystoteles, *Metafizyka*, V, 1017a31.

223 Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 1051a35-1051b5.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

„jest” znaczy, że twierdzenie jest prawdziwe, a „nie-istnienie”, że jest nie prawdziwe, lecz fałszywe, i tak samo w przypadku twierdzenia i przeczenia²²⁴. Zauważył to m.in. Jan Woleński:

Przekład Leśniaka (oznaczony jako (a)) idzie po linii egzystencjalnego rozumienia tō ōn ěinai, a więc ma wyraźny sens metafizyczny. Jeśli jednak zwrot to on εἶναι zostanie oddany przez ‘to, co jest, jest’ można zaproponować formułę (w uproszczeniu) ‘mówić, że jest, jak jest, to prawda’. To samo dotyczy (c), a pierwsze zdanie winno moim zdaniem być przetłumaczone przez „Byt i być znaczą też być prawdą, a nie być, nie być prawdą, ale fałszem”. W tej sytuacji egzystencjalne, tj. przez pojęcie istnienia, rozumienie fragmentu 1011b z Metafizyki dostarcza jedynie cząstkowej definicji prawdy, stosowalnej do zdań egzystencjalnych²²⁵.

Należy wyjaśnić, że w sformułowaniu *veritatem rei* Tomaszowi nie chodzi o prawdę ontologiczną. Wypowiedź tę należy tłumaczyć w kontekście dalszych wyjaśnień, z których wynika, że prawdziwość zdania może być nazywana prawdą rzeczy ze względu na przyczynę (*veritas propositionis potest dici veritas rei per causam*), którą jest rzecz rozumiana jako coś istniejącego (*ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est*). Potwierdzenie takiego stanowiska św. Tomasza możemy znaleźć również w innych traktatach²²⁶. Czasami wypowiadamy jednak zdania twierdzące o czymś co nie istnieje, np. o brakach. W tym znaczeniu nie-byt (*non ens*) jest rozważany przez intelekt jako byt myślny²²⁷. Wydaje się, że wynika to przede wszystkim z ekonomiki języka przejawiającej się w tendencji do skrótowego definiowania pewnych stanów. Z tego powodu np. brak możliwości widzenia występujący w organizmach, które ze swej istoty czy też natury tę możliwość mają nazywamy ślepotą. Podobnie reista jeśli chce być zrozumiany będzie mówił, że planety krążą po orbitach wokół Słońca chociaż w jego ontologii procesy ani orbity nie

224Arystoteles, op. cit., str. 694.

225Jan Woleński, „Studia Judaica”, 2005 nr 1-2, s. 5-13, s. 9.

226*Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est. Summa Theologiae I^a q. 16 a. 1 ad 3.*

Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7: Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio...

De veritate, q. 1 a. 2 ad 3: (...) veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus.

227*Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione. Summa Theologiae I^a q. 16 a. 3 ad 2.*

Stefan Kokosza

występują. Dlatego przyjmując podaną definicję ślepoty możemy stwierdzić, że ślepotą jest w oku.

Należy zauważyć, że w traktatach, w których św. Tomasz przywołuje arystotelesowskie definicje *ens/esse* podaje za każdym razem jedynie dwa z czterech rozróżnień dokonanych przez Stagirytę. Trzeba więc zastanowić się, czy Akwiniata zredukował liczbę definicji czy też są one obecne *implicite* w tekstach. Jak powiedziałem wyżej pierwsze rozróżnienie Arystotelesa na τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό (*secundum accidens i secundum se*) dotyczy sposobu orzekania, w pierwszym przypadku w zdaniach predykatywnych w drugim według kategorii²²⁸. Dlatego można przyjąć, że jest zawarte *implicite* w definicjach św. Tomasza. Pozostałe trzy rozróżnienia występują *explicite* w traktatach a ich pozorna redukcja do dwóch wynika z tego, że Arystoteles używał terminów τὸ ὄν/εἶναι zamiennie natomiast św. Tomasz odróżnia te terminy jeśli nawet nie realnie to na pewno pojęciowo. Dlatego najczęściej kiedy podaje definicję *esse* dokonuje rozróżnienia na *esse* jako akt i *esse* jako spójkę łączącą podmiot z orzecznikiem, natomiast gdy przytacza definicję *ens* podaje znaczenie *ens*, które dzieli się na dziesięć kategorii oraz *ens* jako prawdy zdania.

Św. Tomasz używa *esse* w funkcji spójki albo w funkcji egzystencjalnej, czasami pojawia się też użycie *esse* w znaczeniu *essentia*, natomiast *ens* występuje w znaczeniu dziesięciu orzeczników kategorialnych lub w funkcji werydycznej. Na takie rozumienie pozwala moim zdaniem wnikliwa analiza użycia tych terminów w różnych traktatach, chociaż wydawać by się mogło, że w funkcji werydycznej i roli orzeczników kategorialnych terminy *esse* i *ens* są używane zamiennie.

Znaczenia *esse*.

W *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2 co. *esse* oznacza prawdziwość zdania (*significat veritatem propositionis*), z racji tego, że jest spójką (*secundum quod est copula*); oraz należy do natury rzeczy (*pertinet ad naturam rei*), dlatego, że dzieli się na dziesięć rodzajów (*secundum quod dividitur secundum decem genera*). Tak rozumiane *esse* występuje w porządku ontologicznym jako akt bytu wynikający z jego wewnętrznych pryncypiów (*et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis*). Dalsza część

²²⁸W traktacie *De ente et essentia* św. Tomasz podaje dwa określenia bytu, mianowicie bytu w dziesięciu rodzajach (*gener*) oraz bytu oznaczającego prawdę zdania. Obydwa rodzaje bytu określa jako byt *per se*, co jest niezgodne z ustaleniami poczynionymi w innych traktatach jak też z poglądami Arystotelesa, który w *Księdze E* stwierdza, że: przyczyna bytu akcydentalnego jest nieokreślona, a przyczyna bytu jako prawdy jest tylko jakimś stanem naszego umysłu; przy czym jeden i drugi zakładają inny rodzaj bytu i nie zdradzają istnienia jakiegś obiektywnej jego natury. (τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν ἀφετέον--τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφοτέρω περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος) (Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1027b31-1028a2). Określenie prawdziwości zdania jako bytu *per se* pojawia się tylko w traktacie *De ente et essentia*, dlatego można na podstawie tego jednego fragmentu wyciągać wniosek, że św. Tomasz dokonał w tym zakresie reinterpretacji stanowiska Arystotelesa.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

omawianego fragmentu, w której św. Tomasz podaje *esse* w znaczeniu *essentia* wydaje się być jedynie zaprezentowaniem zwyczajowego użycia tego terminu, na co wskazują użyte tu słowa *aliquando* i *consueverunt* (*Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus*).

W *Summie Theologiae* I^a q. 3 a. 4 ad 2 *esse* oznacza akt bytu (*significat actum essendi*) oraz złożenie zdania (*significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto*).

W *Quodlibet* IX, q. 2 a. 2 co. *esse* użyte jest w znaczeniu spójki (*est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit*); oraz aktu bytu (*actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura*).

W *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 33 q. 1 a. 1 ad 1 *esse* ma znaczenie *quidditas* lub *natury* (1) (*ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat*). (2) aktu istoty (*actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus*). (3) oraz pełni rolę spójki w zdaniu orzecznikowym (*significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula*).

Znaczenia *ens*.

W *Summie Theologiae* I^a q. 48 a. 2 ad 2 *ens* oznacza bytowość rzeczy dlatego dzieli się na dziesięć kategorii (*significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re*); oraz użyte jest w funkcji werydycznej (*significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit*). We fragmencie tym pojawia się również implicite użycie *esse* w funkcji spójki (*cuius nota est hoc verbum est*).

W *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 2 d. 34 q. 1 a. 1 co. *ens* oznacza dziesięć rodzajów klasyfikujących rzeczy a nie nazwy (*per decem genera dividitur et sic ens significat aliquid in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color*). W drugim znaczeniu *ens* oznacza prawdę zdania (*significat veritatem propositionis*). Zauważmy, że w tym przypadku mamy do czynienia z dwoma porządkami orzekania ontologicznym i logicznym *in substantiam* i *secundum accidens* (*Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale (...) sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale...*).

Podobne (pomieszanie) porządków zauważamy w *Sententia super Metaphysicam*, lib. 5 l. 14 n. 18

Stefan Kokosza

gdzie *ens* oznacza coś istniejącego w naturze (*quod est in rerum natura*), oraz występuje w funkcji werydyecznej (*secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum vel falsum*).

W traktacie *De malo*, q. 1 a. 1 ad 19 *ens* oznacza dziesięć rodzajów (*significat naturam decem generum*); oraz odpowiada na pytanie czy jest? (*respondetur ad quaestionem an est*), czyli występuje w funkcji werydyecznej. Jak wynika z dalszej części tekstu *ens* użyte zostało tutaj w porządku ontologicznym czyli mamy tu do czynienia z podziałem *in substantiam et accidens*.

W *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 1. Akwiniata mówi o *esse*, ale zaraz potem definiuje *ens*, który oznacza *essentia* (*significat essentiam*) i dzieli się na dziesięć rodzajów (*dividitur per decem genera*), w następnym rozróżnieniu mówi o *esse*, które oznacza złożenie (*significat compositionem quam anima facit*) i określa je jako ten byt (*ens*), który Filozof (Arystoteles) nazywa prawdą (*verum*). W tym tekście św. Tomasz opisuje byt w dwóch porządkach, porządku *esse* i *ens*. *Ens* jest wynikiem aktualizacji *essentia* przez *esse*, natomiast z łącznikowej funkcji *esse* wynika *ens* jako prawda lub fałsz.²²⁹

Na podstawie przedstawionego materiału, można przyjąć, że św. Tomasz dokonywał rozróżnienia między terminami *ens* i *esse*. Podczas lektury tekstów Akwiniaty znalazłem tylko jeden fragment przeczący mojej tezie w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 expos. Gdzie Akwiniata określa *esse* jako oznaczające *veritatem compositionis*.²³⁰ Fragment ten skłonił mnie jednak do ostrożności dlatego uważam, że sformułowanie ostatecznego wniosku w przedstawianej kwestii wymagałoby dalszych badań.

Analiza pytania an est?

Pytanie *an est?* w kontekście badań nad *esse* Chrystusa nie było rozważane przez św. Tomasza w traktacie *De unione Verbi incarnati*, było jednak postawione w – omawiających to samo zagadnienie co artykuł 4 tego traktatu – *Komentarzu do Sentencji* (*Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 2) i w *Quodlibet IX*, q. 2 a. 2. Odpowiedź na to pytanie stanowiła też element rozważań nad *esse* Boga w pierwszej części *Summy Teologii* (q.2 i q.3). Dlatego

²²⁹*Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit; et istud ens philosophus appellat verum. Et similiter Augustinus, cum dicit quod verum est id quod est; quasi dicat: verum est quando dicitur de eo quod est; et similiter intelligitur quod dicitur: verum est indivisio esse et ejus quod est. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 1.*

²³⁰*Sed si transponas, ut dicas: aliud est patrem esse, aliud filium esse, variatur intelligentia. Ratio dicti est, quia esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae. Quando ergo dicitur, aliud est patrem esse, aliud est filium esse, ita quod ly esse sit praedicatum dicti; significatur esse quod est accidens essentiae; unde falsa est; quia sicut una est essentia trium, ita et unum esse. Scriptum super libros Sententiarum, lib. 1 d. 28 q. 2 a. 3 expos.*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

uznałem za celowe przeprowadzenie w niniejszej pracy analizy tego pytania. Będzie ona stanowiła uzupełnienie omówionego wyżej czwartego artykułu traktatu *De unione Verbi incarnati*, postaram się też wykazać, że św. Tomasz rozważał to pytanie w porządku logicznym a nie ontologicznym, co nie zawsze zauważają autorzy zajmujący się twórczością Akwiniaty²³¹.

Zgodnie z zapatrywaniami współczesnej logiki pytanie *czy jest? (an est)* jest szczególnym przypadkiem pytania decyzyjnego, które ma ogólną postać „Czy *p*?”. *Datum questionis* jest w tym przypadku zdanie: „*f tak, że p*” a zakres zmiennej *f* stanowi zbiór złożony z dwóch elementów: „jest” i „nie jest”. Pytanie *czy jest?* wyróżnia się od innych pytań decyzyjnych tym, że jest to pytanie jawnie egzystencjalne, w odpowiedzi na które stwierdzamy fakt istnienia lub nieistnienia, chociaż istnienie orzekane w tym przypadku, nie zawsze jest istnieniem realnym²³². Kiedy rozpatrujemy pytanie *an est*²³³ w kontekście dzieł św. Tomasza musimy zauważyć, że jest ono jednym z czterech pytań stanowiących podstawę badań naukowych: *quia, propter quid, quid est i an est*²³⁴. Ta metoda zadawania pytań została przejęta przez Akwiniatę od Arystotelesa, który teorię możliwych form badań naukowych wyłożył w pierwszym rozdziale drugiej księgi *Analitik Wtórych*²³⁵. Zauważmy, że Stagiryta podobnie jak współcześnie np. Władysław Stróżewski²³⁶ uważał pytanie *εί ἔστιν* za pytanie egzystencjalne, rozumiał je bowiem w znaczeniu bezwzględnym (*ἀπλῶς*) a nie przypadłościowym, zadawał więc pytanie o istnienie danej rzeczy a nie o to czy

231 Błąd taki popełnił Peter T. Geach, pisze on, że: *Akwiniata utrzymuje (...), że natura Boga i esse Boga są identyczne. Na gruncie poglądu, że rozróżnienie między naturą a esse wyklada się w terminach różnicy znaczeń między pytaniami „quid est?” oraz „an est?”, jest zobowiązany do powiedzenia, że w przypadku Boga te dwa pytania mają dokładnie tę samą odpowiedź – że wiedzieć czy twierdzić, że Bóg istnieje, to to samo co wiedzieć czy twierdzić, czym jest Bóg.* Peter T. Geach, op. cit., s. 114.

Zauważmy, że pytanie *quid est*, to pytanie od definicję realną a pytanie *an est* to pytanie o definicję nominalną. Pytając *an Deus est* musimy mieć dane pojęcie Boga. Może to być definicja Anzelma: *Coś ponad co nic większego nie może być pomyślane*, albo *Coś co jest przyczyną określonych dzieł, jakie możemy obserwować w świecie*. Takie stanowisko zajmuje też David B. Burrell: *The verb 'is' in 'God is' does not refer to God's existing; verbs never refer for Aquinas, but state the manner in which something is what it is. In this instance, Aquinas classifies 'is' among copulative uses, and reminds us of the manner in which the conclusion was drawn. It is as though in saying 'God is' one is uttering an elliptical form of the more complete conclusion: 'God is the cause of these existing effects' and hence can be said to exist inasmuch as they do. When the arguments are adequately attested, we can 'clearly know ... (such) a proposition about God to be true' because we are in fact speaking not of God in himself but of God in so far as he is the proper cause of certain effects.* David B. Burrell, *Aquinas God and Action*. Routledge & Kegan Paul. London and Henley 1979. s. 8.

232 Por. Władysław Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus – Znak, Kraków 2003, s. 91-92. W przypisie 1 na str. 92 czytamy: *Pozostaje otwarta kwestia, czy przytoczone tu dla przykładu zdania (np. czy skowronek śpiewa?) nie implikują momentu istnienia, a więc czy nie są zdaniami kryptoegzystencjalnymi.*

233 Czasem pytanie to przybiera postać: *an sit*, użyty w tym przypadku *coniunctivus* pełni rolę *coniunctivus dubitativus*.

234 *Quia* – czy jakaś rzecz posiada pewien atrybut, *propter quid* – dlaczego rzecz posiada dany atrybut, *an est* – czy pewna rzecz istnieje i *quid est* – czym jest rzecz.

235 Patrz przypis 208.

236 Władysław Stróżewski, op. cit., s. 91-92.

Stefan Kokosza

rzeczy przysługuje bądź nie jakiś atrybut²³⁷. Ponieważ Arystoteles uznawał, że właściwym przedmiotem intelektu (τὸ τί ἐστίν) (*quod quid est*)²³⁸ mogą być tylko byty realne, pytanie o to „czym rzecz jest?” (τί ἐστίν) musi być poprzedzone pytaniem „czy pewna rzecz istnieje?” (εἰ ἔστιν). Zarówno to pytanie jak i dowodzenie muszą być jednak poprzedzone pewnymi założeniami (zasadami dowodzenia). Zgodnie z poglądami zawartymi w pierwszej księdze *Analityk Wtórych wszelkie nauczanie i poznawanie rozumowe pochodzi z wiedzy wcześniejszej (Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.)*²³⁹, dlatego oparte jest na przesłankach, które nie wymagają dowodu, takich jak: *definicje nominalne (ὀρισμοί), twierdzenia dotyczące istnienia bądź nie istnienia przedmiotu (ὑποθέσεις) i zasady, które każdy chcący się czegoś nauczyć musi znać (ἀξιώματα)*²⁴⁰. Znajomość imienia czy też nazwy (ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα) nie implikuje istnienia, ale bez wstępnego założenia o co pytamy dalsze poszukiwania nie są możliwe.

Według św. Tomasza ze względu na przedmiot badań (*passiones*²⁴¹ i *subiecta*) wiedza wstępna

237οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός:

τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκός ἢ μὴ γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστὶ ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστὶ θεός, ἢ τί ἐστὶν ἄνθρωπος; Arystoteles, *Analityki Wtóre*, I, 89b32-35.

238Arystoteles frazę τὸ τί ἦν εἶναι w znaczeniu formy odróżniał od zwrotu τί ἐστίν – „czym jest”, którego używał na określenie materii i złożenia a także formy, rodzaju i gatunku. Dlatego wg Stagiryty τί ἐστίν może desygnować materię lub formę, ale tylko forma jest określana jako τὸ τί ἦν εἶναι. Kazimierz Leśniak tłumaczy zwrot τὸ τί ἐστίν jako istota: „To, czym rzecz jest” (*to ti estin*, tzn. istota) ... m.in. w *Metafizyce (Metafizyka, Arystoteles Dzieła Wszystkie t. II, Warszawa 2003, s. 720 i 722)*; oraz w *Topikach (Topiki, Arystoteles Dzieła wszystkie t. I, Warszawa 2003, s. 350)*. Niektórzy autorzy np. Norman Kretzmann zauważają różnicę między tymi terminami: *The proper object of intellect under consideration here Aquinas sometimes designates by terms more technical than "nature" - most importantly, "what-it-is-to-be-such-a-thing" (quod quid est, his version of Aristotle's to ti esti) and the closely related "quidditas" (or whatness) of a thing. Understandably, he counts intellect's cognition of its proper object as the first operation of intellect even though, as we've seen, agent intellect's abstracting of intelligible species is a necessary precondition of the cognition of the quiddities of things.* Norman Kretzmann, *Philosophy of Mind*, w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, s. 142.

239Arystoteles, *Analityki Wtóre*, I, 71a1.

240Por. Kazimierz Leśniak, op. cit., s. 255 przypis 3, oraz Arystoteles, op. cit., 72a14-24.

241Termin *passio* jest homonimem. Arystoteles podał cztery definicje tego terminu w Księdze Δ *Metafizyki (Metafizyka, V, 1022b20-25)*. Według Stagiryty termin *doznanie (πάθος)* oznacza: (1) *własność, dzięki której coś się może zmieniać, na przykład biały i czarny, słodki i gorzki, ciężkość i lekkość, i inne tego rodzaju.* (2) *W innym znaczeniu jest to aktualizacja tych jakości i zmiany już dokonane.* (3) *Dalej, szczególnie szkodliwe zmiany i ruchy, a zwłaszcza bolesne krzywdy.* (4) *Wreszcie, na wielką skalę, powodzenia i przykrości są nazywane doznaniem.* (tłum. K. Leśniak). *πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτερ καὶ κουφότερ, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα: ἓνα δὲ αἰ τούτων ἐνέργεια καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη, ἐτι τούτων μᾶλλον αἰ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἰ λυπηραὶ βλάβαι. ἐτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.*

Św. Tomasz omawia te definicje w Komentarzu do *Metafizyki (Sententia Metaphysicae, lib. 5 l. 20 n. 8-12)*. (1) *Uno modo dicitur qualitas, secundum quam fit alteratio, sicut album et nigrum et huiusmodi. Et haec est tertia species qualitatis. Probatum enim est in septimo physicorum, quod in sola tertia specie qualitatis potest esse alteratio. (...)* (2) *Secundus modus est, secundum quod huiusmodi actiones qualitatis et alterationis, quae fiunt secundum eas, dicuntur passionibus; et sic passio est unum praedicamentum, ut calefieri et infrigidari et huiusmodi. (...)* (3) *Tertio modo dicuntur passionibus, non quaelibet alterationes, sed quae sunt nocivae, et ad malum terminatae,*

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

(*praecognoscere*) dotyczy pytań *quia est* i *quid est*, z tym, że wiedza wstępna odnosząca się do *subiecta* dotyczy pytań *quia est* i *quid est* natomiast wiedza wstępna odnosząca się do *passiones* dotyczy jedynie pytania *quid est*. Ponieważ wiedza nie dotyczy czegoś co nie istnieje, dlatego zanim zadamy pytanie *quid est* musimy odpowiedzieć na pytanie *an est*. Żeby jednak zadać pytanie *an est* potrzebne jest pojęcie rzeczy, o którą pytamy. (... *oportet praeintelligere quid est quod dicitur, idest quid significatur per nomen (...) sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen*²⁴²). Pojęciem tym jest definicja nominalna. We współczesnej logice obserwujemy tendencję do innego niż w średniowieczu rozumienia terminów definicja nominalna i realna i określanie różnicy jedynie na podstawie supozycji (odpowiednio materialnej i normalnej) w jakiej użyte zostało wyrażenie. Tak na przykład rozumie różnicę między definicją nominalną i realną J.J. Jadacki²⁴³. Tymczasem u św. Tomasza definicja nominalna dotyczy nazwy a definicja realna przedmiotu. Rozróżnienie to jest wyraźne widoczne w tekstach pomimo że Akwiniata nie używał terminów definicja nominalna i realna, chociaż w: *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1 d. 25 q. 1 a. 1 ad 2. św. Tomasz dokonuje za Avicenną rozróżnienia definicji: (1) ze względu na to co jest oznaczane przez definicję (*secundum quod significatur per definitionem*) (w tym przypadku definicja i to co zdefiniowane są tym samym (*definitio et definitum sunt idem*)) i (2) ze względu na pojęcie definicji (*secundum intentionem definitionis*), w tym drugim znaczeniu definicja nie jest tym co zdefiniowane (*definitio non est definitum*) ale tym co prowadzi do jego poznania (to znaczy zdefiniowanego) (*sed ductivum in cognitionem eius*). Często jednak definicję realną określał po prostu jako *definitio* a na określenie definicji nominalnej używał zwrotów: *quid est quod dicitur; albo podawał ją w sposób opisowy: quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa* jednoznacznie wskazując, że w ten

et quae sunt lamentabiles, sive tristes: non enim dicitur aliquid pati secundum hunc modum quod sanatur, sed quod infirmatur (...) (4) quarto modo dicuntur passiones, non quaecumque nocivae alterationes, sed quae habent magnitudinem nocimenti, sicut magnae calamitates et magnae tristitiae.

W omawianym tutaj zagadnieniu termin *passio* został użyty w pierwszym znaczeniu, czyli jako termin oznaczający kategorię jakości (ποιός, ποιότης, ποιόν).

242 *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 2 n.5. Podobnie w: *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 3 co. 3. *Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa, prout philosophus dicit in principio physicorum quod diffinita sunt praecognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse et quaerentem quid est homo per diffinitionem scire quid hoc nomen homo significat.*

243 J.J. Jadacki, op. cit. s. 197-198. Immanuel Kant dokonywał rozróżnienia definicji realnej i nominalnej w sposób bliski rozumieniu średniowiecznemu: *Przez same tylko definicje nazw, czyli definicje nominalne należy rozumieć definicje zawierające znaczenie, które zamierza się arbitralnie nadać jakiejś nazwie i które przez to określają wyłącznie logiczną istotę jej przedmiotu, czyli definicje służące tylko do odróżnienia tego przedmiotu od innych obiektów. Natomiast definicje rzeczy, czyli definicje realne, to te, które wystarczają do poznania przedmiotu pod względem jego wewnętrznych określeń, dzięki temu, że wyjaśniają one możliwość przedmiotu na podstawie jego cech wewnętrznych.* Immanuel Kant, *Logika*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, s.171.

Stefan Kokosza

sposób definiuje nazwę: ... *intelligatur quid significatur per nomen ...* ; *oportet (...) scire quid hoc nomen homo significat.*

Jak zostało wyżej powiedziane dla Arystotelesa – a także dla części współczesnych filozofów, co wydaje się być główną przyczyną niezrozumienia poglądów Akwiniaty – pytanie *εί ἔστι* było pytaniem egzystencjalnym. U św. Tomasza znaczenie egzystencjalne jest uwikłane w sens werydyczny. Kiedy rozważamy problem np. zła zadajemy pytanie wg schematu *czy p?* (*an est*) i odpowiadamy: *jest tak, że jest* lub *nie jest tak, że jest*. Ponieważ braki nie są bytami (*ens*) możemy twierdząco odpowiedzieć na to pytanie jeżeli wcześniej sformułujemy nominalną definicję zła jako brak dobra. Ontologicznie zło nie istnieje ale istnieje jako brak dobra. Podobna jak w przypadku braków argumentacja pojawia się w *Sumie Teologii*, kiedy św. Tomasz omawia zagadnienie istnienia Boga. Jest to jeszcze jeden dowód na to, że w rozważaniach tych chodzi o wskazanie desygnatu nazwy zdefiniowanej w definicji nominalnej:

Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est²⁴⁴.

Ostatnie zdanie odsyła do *Summy Teologii* (I^a q. 2 a. 2), gdzie św. Tomasz po omówieniu dwóch metod dowodzenia (*demonstratio*) pisze:

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus²⁴⁵.

Podkreślmy, że w powyższym tekście Akwiniata wyraźnie stwierdza, że jako przesłankę średnią należy przyjąć to co oznacza nazwa (*quid significet nomen*) a nie to czym coś jest (*quod quid est*) ogranicza więc zakres badań do porządku logicznego. W obydwu omawianych

244*Summa Teologii*, I^a q. 3 a. 4 ad 2.

245*Summa Teologii*, I^a q. 2 a. 2 ad 2.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza *De unione Verbi incarnati*

przypadkach (tzn. istnienia zła i istnienia Boga) odpowiedź na pytanie *an est?* musi być poprzedzona działaniem umysłu, w którym zostanie utworzone pojęcie (definicja nominalna). Odpowiedź na pytanie *an est?* nie dotyczy więc *esse* realnego (*esse simpliciter*) a jedynie *esse* w funkcji werydycznej, oznaczającego że zdanie “S est P” jest prawdziwe (*esse secundum quid*). Zauważmy również, że twierdząca odpowiedź na pytanie: *An est malum?* jest zależna od dwóch warunków, realnego istnienia “braku dobra”, oraz umysłowego aktu negacji, przy pomocy którego tworzymy pojęcie zła²⁴⁶.

Zakończenie.

Mam nadzieję, że w niniejszej pracy udało się wykazać, że traktat św. Tomasza *De unione Verbi incarnati* zawiera bogaty zestaw treści filozoficznych przez stanowi atrakcyjną lekturę nie tylko dla teologów. W poszczególnych artykułach rozważane są problemy *natury, osoby, hipostazy, jedności bytu, jego esse i przejawów aktywności* wyrażających się w działaniu. Tematy te koncentrują się więc na opisie struktury bytu osobowego. Z tego względu lektura kwestii dyskutowanej *De unione Verbi incarnati* pozwala poszerzyć i usystematyzować wiedzę związaną z tym zagadnieniem a używana przez św. Tomasza aparatura pojęciowa uzupełniona o rozwiązania innych filozofów średniowiecznych pomimo upływu czasu może być podstawą w dyskusji na aktualne tematy, takie jak godność osoby czy tożsamość osobowa. Zauważmy, że definicje *osoby* sformułowane przez Boecjusza i Ryszarda od św. Wiktora wynikały z dwóch przeciwstawnych

246Działanie takie odpowiada charakterowi wiedzy opisanemu przez Arystotelesa w Księdze Θ *Metafizyki*. W rozdziale drugim Stagiryta dokonuje rozróżnienia potencji na rozumne (μετὰ λόγου) i nierozumne (ἄλογου) i stwierdza, że: ... *wiedza jest poznaniem pojęciowym, a jedno i to samo pojęcie umożliwia poznanie zarówno pewnej rzeczy, jak i jej braku, chociaż nie w ten sam sposób; obejmuje wprawdzie i jedno, i drugie, ale skłania się wyraźnie ku pozytywnemu członowi tej pary przeciwieństw. Stąd też odpowiednie nauki muszą się zajmować również przeciwnymi przedmiotami, jednymi bezpośrednio, innymi pośrednio; bo i pojęcie obejmuje jedno przeciwieństwo bezpośrednio a drugie jakby tylko przypadkowo. Wszak wskutek negacji i zniesienia ujawnia się przeciwieństwo; brak bowiem jest najpierwotniejszą formą przeciwieństwa, natomiast zniesienie polega na odrzuceniu jednego [członu].* (... λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἐστὶν ὡς ἀμφοῖν ἐστὶ δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτὰς: καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός: ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον: ἡ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου.) Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 1046b5-15.

Jak wyjaśnia Kazimierz Leśniak: Jeżeli przedmiot, który może mieć własność, nie ma jej, to stan ten będzie „przeciwnym” w stosunku do stanu posiadania tej własności ... Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit. s. 756 przypis 4.

Definicje przeciwieństwa Arystoteles podaje w czwartym rozdziale Księgi I: ... istnieje jakaś różnica największa, którą nazywam przeciwieństwem. (... ἐστὶ τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν.) (*Metafizyka*, X, 1055a5) Pierwszym przeciwieństwem jest posiadanie i brak, ale nie wszelki brak (bo „brak” ma wiele znaczeń), lecz brak zupełny. (πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησις ἐστίν: οὐ πάσα δὲ στέρησις πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἡ στέρησις ἀλλ' ἡ τις ἂν τελεία ἦ.) (loc. cit. a34).

Stefan Kokosza

ujęć: substancjalistycznego i relacjonistycznego, które w odmienny sposób określały cechy konstytutywne osoby, odpowiednio na podstawie pryncypiów wewnętrznych i jako relację wobec innych osób. Definicje te wyznaczyły dwa odrębne kierunki w filozofii człowieka obecne również we współczesnych dyskusjach. Do definicji Boecjusza wprost odwoływał się między innymi ks. Józef Tischner²⁴⁷ choć w przypadku tego filozofa można to uznać za pewną niekonsekwencję poglądów²⁴⁸. Natomiast substancjalistyczną koncepcję osoby św. Tomasza krytykował za brak analiz przejawów subiektywnych podmiotu Karol Wojtyła :

Można w tym miejscu zauważyć, jak bardzo ta koncepcja osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza, jest obiektywistyczna. Prawie się może wydawać, że nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby – podmiotu. Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem (...), natomiast na analizę świadomości i samoświadomości – co przede wszystkim zajęło filozofię i psychologię nowożytną – jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości²⁴⁹.

Przytoczone wyżej dwie koncepcje opisu osoby były podstawą żywej polemiki jaka toczyła się w latach siedemdziesiątych między Józefem Tischnerem a przedstawicielami szkoły tomistycznej Mieczysławem Krąpcem i Stefanem Swieżawskim, obecnie relacjonistyczne ujęcie bytu ludzkiego jest wykorzystywane w dyskusji nad tożsamością osoby, przez zwolenników tzw. *complex view*, którzy przyjmują – w przeciwieństwie do zwolenników *simple view* uznających trwanie osoby w czasie jej istnienia – stopniowalną relację w identyczności²⁵⁰. Należy również zauważyć, że określanie cech konstytutywnych osoby na podstawie własności znajdujących się poza obszarem bytowym może mieć daleko idące konsekwencje etyczne, czego najlepszym przykładem są poglądy profesora Uniwersytetu w Princeton Petera Singera, który proponował żeby niemowlę stawało się człowiekiem dopiero po zaakceptowaniu przez rodziców w 28 dniowym okresie przejściowym²⁵¹.

247Józef Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Wydział Filozoficzny PAT, Kraków 1985, s. 43.

248Zwrócił na to uwagę m.in. Wiesław Bożejewicz: *Wielu analityków filozoficznej myśli Tischnera stwierdza, że tischnerowska refleksja na temat człowieka daleka jest od jasnego i jednoznacznego – co do poglądów – dyskursu. W swoich licznych publikacjach powoływał się on między innymi na tradycyjną definicję Boecjusza (...). Z drugiej strony przywoływał także koncepcję osoby ludzkiej Maxa Schelera, która jest koncepcją aktywistyczną ...* Wiesław Bożejewicz, Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2006, s. 69.

249Karol Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 430-441.

250Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986.

251Gespräch mit Peter Singer, "Nicht alles Leben ist heilig", Spiegel Online 25.11.2001, <<http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,169604,00.html>>. Polski przekład fragmentów tego wywiadu można znaleźć na stronie internetowej: <<http://www.kosciol.pl/article.php?story=20050715005128770>>.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

Ważne miejsce we współczesnych dyskusjach etycznych i bioetycznych zajmuje także problem godności człowieka. Również w tym przypadku możemy zaobserwować różne stanowiska, których przeciwstawnymi przykładami jest bezwarunkowe przyznawanie człowiekowi godności od momentu poczęcia²⁵² i pogląd wspomnianego Petera Singera, który uzależnia przyznanie godności od posiadania świadomości. Stanowisko tego autora pokazuje też na konsekwencje jakie mogą wynikać z przyjęcia definicji Boecjusza, określającą osobę jako niepodzielną substancję natury rozumnej (choć Peter Singer na tę definicję się nie powołuje), bowiem według tej definicji problematyczny staje się byt osobowy jednostek upośledzonych.

Widzimy więc, że rozwiązania zaproponowane przez autorów średniowiecznych mają wartość nie tylko historyczną, są bowiem obecne – chociaż często nie zawsze wprost – we współczesnym dyskursie, mogą też stanowić cenne źródło inspiracji przy wypracowywaniu własnego stanowiska.

²⁵²Patrz: *Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja Donum vitae o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22 lutego 1987): AAS 80 (1988), 70-102; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1987, nr 3, s. 19nn.

Bibliografia.

Teksty źródłowe.

- S. Thomae de Aquino Opera Omnia: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.
- Aristotelis: *Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger*, OXONII TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO, Oxford University Press 1960.
- Aristotelis: *Physica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross*. OXONII TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO. Oxford University Press 1956.
- Arystoteles: *Dzieła Wszystkie*, t. 1-7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001-2004.
- Boethius: *The Theological Tractates with an English Translation by H. F. Stewart, and E. K. Rand*, The Loeb Classical Library, London 1968.

Teksty pomocnicze.

- Aertsen Jan: *Nature and Creature. Thomas Aquina's Way of Thought*, translated from the Dutch by Herbert Donald Morton, E.J. Brill. Leiden, New York, Köln 1988.
- Afnan Soheil M.: *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, E.J. Brill, Leiden 1964.
- Anscombe Gertrude E. M., Geach Peter T.: *Trzej filozofowie: Arystoteles, Akwinata, Frege*, przełożył Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1981.
- Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi: *Opera Omnia*, t. 1. Fecit Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968.
- Aristoteles: *Aristoteles Latinus translatio vetus*, t. VII.1, Editerunt Fernand Bossier et Josef Brams, E.J. Brill, Leiden – New York 1990.
- Bethune-Baker J.F.: *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Methuen&CO. LTD. 36 Essex Street W.C., London 1962.
- Bocheński Józef M.: *Logika i filozofia*, przełożył Tadeusz Baszniak et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bradshaw David: *Neoplatonic Origins of the Act of Being*, "The Review of Metaphysics", 1999 nr 53 s. 383-401.
- Burrell David B.: *Aquinas God and Action*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979.
- Burrell David B.: *Knowing The Unknowable God. Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, University Of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1986.
- Dalmaso Gustavo: *Las Definiciones De Naturaleza En Boecio (1^{ra} parte)*, „Patristica et Mediaevalia” nr XVII (1996) s. 16-37.
- Dalmaso Gustavo: *Las Definiciones De Naturaleza En Boecio (2^a parte)*, „Patristica et Mediaevalia” nr XVIII (1997) s. 29-48.
- Daniélou Jean, Marrou Henri Irénée. *Historia Kościoła*, t. I, przełożyła Maria Tarnowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Elders Leo J.: *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.
- Gilson Étienne: *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute Of Medieval Studies, Toronto, Canada 1952.

Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza De unione Verbi incarnati

- King Peter: *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, „Theoria” 2000 nr 66 s. 159-184.
- Stróżewski Władysław: *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus – Znak, Kraków 2003.
- *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, Opera Philosophorum Medii Aevi t.1.
- *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, pod redakcją Mieczysława Gogacza, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, Opera Philosophorum Medii Aevi t.8.
- Surzyn Jacek: *Spór o realną różnicę istoty i istnienia w bycie stworzonym*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2000 nr 4 s. 69-85.
- Swieżawski Stefan: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Szyndler Lech: *Osoba jako suppositum subsistens w De unione Verbi incarnati św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2001 nr 2 s. 174-190.
- *The Cambridge Companion to Aquinas*: Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University Press 1993.
- *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*: Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press 2005.
- Weisheipl James. *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przełożył Czesław Wesółowski, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, Poznań 1985.