

## **Zawartość problemowa traktatu św. Tomasza *De unione verbi incarnati*.**

Ze względu na charakter niniejszego wystąpienia, zmuszony byłem dokonać wyboru tematów, które z jednej strony przybliżą zagadnienia poruszone w mojej pracy magisterskiej, z drugiej zaś nie będą stanowiły jej streszczenia. W mojej pracy podzielonej na trzy części omówiłem historię sporu trynitarnego, ograniczając ramy czasowe do wydarzeń i osób, do których św. Tomasz odwoływał się w traktacie *De unione Verbi incarnati*. Przedstawiłem również treść traktatu porównując ją z innymi dziełami Akwinaty, w których poruszane były te same zagadnienia. Na koniec zająłem się najważniejszymi problemami filozoficznymi, które były przedmiotem rozważań św. Tomasza takimi jak zagadnienie *natury, osoby, istoty i esse*, przedstawiłem również poglądy tych filozofów, do których Akwinata bezpośrednio się odwoływał. Obszerne potraktowanie tych tematów wyklucza – ze względu na ograniczenie czasowe – wyczerpujące omówienie, któregośkolwiek z nich, w ramach niniejszego referatu, dlatego w moim wystąpieniu zdecydowałem się uzasadnić dlaczego zająłem się dziełem mało popularnym, uważanym przez niektórych autorów jedynie za wstęp do rozważań przedstawionych w *Summie teologii*, postaram się również pokazać aktualność zarówno myśli św. Tomasza jak i samych zagadnień, którymi się zajmował.

W Kwestii dyskutowanej *De unione verbi incarnati*, św. Tomasz podjął się omówienia jednej z najdonioślejszych prawd wiary chrześcijańskiej – Tajemnicy Słowa wcielonego. Dysputę nad tą kwestią Akwinata przeprowadził prawdopodobnie w Paryżu na początku kwietnia 1272 roku, tuż przed Wielkanocą. W okresie tym prowadził już prace nad trzecią częścią *Summy teologii*, w której – w kwestii drugiej (artykuły 1-3), siedemnastej (artykuły 1-2) i dziewiętnastej (artykuły 1-4) – omawia te same zagadnienia jakimi zajmował się w traktacie *De unione*. Porównanie tych dwóch dzieł pozwala stwierdzić, że rozwiązania niektórych problemów różnią się radykalnie. W kwestii dyskutowanej na pytanie *Utrum in Christo est unum tantum esse*, św. Tomasz udziela odpowiedzi, która dopuszcza, że Chrystus oprócz *esse simpliciter* (wprost) ma też *esse secundum quid* (względne). Pisze mianowicie:

*Tak samo jak Chrystus jest „jeden” simpliciter ze względu na jedność suppositum i „dwoisty” secundum quid ze względu na dwie natury, tak też ma jedno esse simpliciter ze względu na boskie suppositum. Lecz jest jeszcze drugie esse należące do suppositum, nie wiążące się z Jego odwiecznością, lecz tym, że stał się On człowiekiem w czasie. I chociaż nie jest ono przypadłościowe dla Syna Bożego – gdyż, jak już wykazaliśmy, określenie „człowiek” nie orzeka o Chrystusie przypadłościowo – to jednak to esse należące do suppositum nie jest pierwszorzędne, lecz drugorzędne.*

Takiej argumentacji nie znajdziemy już w kwestii siedemnastej *Summy* gdzie św. Tomasz jednoznacznie stwierdza, że Chrystus ma tylko jedno boskie *esse*, w którym istnieje ludzka natura. W tej dość istotnej zmianie poglądów można szukać jednej z przyczyn, dla których kwestia dyskutowana *De unione* nie została szerzej omówiona w literaturze tomistycznej. Wielu autorów uznało bowiem – jak już wspominałem – że argumenty i rozwiązania zaproponowane w *Summie*, jako późniejsze są bardziej dojrzałe i świadczą o rozwoju doktryny. Zwróćmy jednak uwagę na odmienny charakter tych dwóch dzieł wynikający z celu jaki przyświecał autorowi i warunków w jakich powstawały. Pisząc *Summę* św. Tomasz postawił sobie zadanie *przedstawienia zagadnień religii chrześcijańskiej w formie stosowanej do nauczania początkujących*. Dlatego posługuje się jedynie najbardziej bezpośrednimi i prostymi argumentami, z zamiarem stworzenia zbioru wiadomości, które powinni posiadać początkujący, zanim zaczną czynić postępy. Natomiast kwestia dyskutowana to zapis formalnego ćwiczenia jakie odbywało się w ramach zajęć akademickich. Stąd też w *Summie* św. Tomasz powołuje się głównie na ustalenia Ojców Kościoła i Soborów Powszechnych a w traktacie *De unione* posługuje się znacznie swobodniej argumentami filozoficznymi. Zastosowanie w wykładzie dla początkujących skomplikowanej terminologii filozoficznej, czy też – jak w podanym wyżej fragmencie – dopuszczenie, że Chrystus ma drugie *esse*, nawet jeśli jest to *esse* drugorzędne, mogłoby być nie tylko niezrozumiane przez adeptów teologii ale wprost prowadzić ich do herezji. Dlatego trzeba było z najwyższą rozwagą dobierać argumenty z uwagi na poziom umysłowy słuchaczy.

Z przyczyn wyżej podanych i na przekór powszechnej opinii zdecydowałem się w mojej pracy omówić właśnie kwestię dyskutowaną *De unione verbi incarnati*. Nie uważam bowiem – wzorem innych autorów – że jest to dzieło mniej wartościowe. Jednocześnie bogactwo argumentacji filozoficznej zawarte w tym traktacie dało mi szansę pokazania, że dzieło poruszające zagadnienia ściśle teologiczne może inspirować do przemyśleń z teologią nie związanych. Dokonałem tego być może wbrew intencjom Akwinaty, gdyż on sam nadawał wartość filozofii o tyle o ile znajdowała ona zastosowanie w rozważaniach teologicznych i jeśli zgodzić się z opinią Etienne Gilsona *nie przewidywał, że nastanie dzień, kiedy uczeni zaczną wybierać z jego dzieł pierwiastki filozoficzne, wyluskując je z jego wywodów teologicznych*.

Po przedstawieniu argumentów uzasadniających moje zainteresowanie kwestią dyskutowaną *De unione*, postaram się teraz pokazać wnioski jakie wynikają z mojej pracy zawarte w jej podsumowaniu. Zestawienie zagadnień rozważanych w kolejnych artykułach traktatu, takich jak problem *natury, osoby, hipostazy, jedności bytu, jego esse* i przejawów aktywności wyrażających się w działaniu, pozwala zauważyć, że składają się one na opis struktury bytu osobowego. Chciałbym pokazać, że lektura kwestii dyskutowanej *De unione Verbi incarnati* daje możliwość nie

tylko zapoznania się z poglądami św. Tomasza na ten temat, ale skłania również do refleksji nad aktualnością poglądów Akwinaty.

Na przestrzeni wieków termin *osoba* wielokrotnie zmieniał swoje znaczenie, nigdy nie używano go jednak w takim jakie przypisujemy mu współcześnie. Zarówno łacińskie słowo *persona* jak i greckie *πρόσωπον*, oznaczały pierwotnie maskę aktora w teatrze, a następnie postać dramatu i rolę w sztuce. 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*. Warto też zauważyć, że ani w Starym ani w Nowym Testamencie terminu *osoba* nie używano w odniesieniu do Boga. Dlatego wielu średniowiecznych autorów między innymi św. Anzelem uważało, że terminu tego nie należy stosować do „Osób” boskich. Również św. Tomasz zauważał problemy związane z używaniem terminu *persona* w stosunku do „Osób” boskich. Przyjął bowiem, że możemy używać go w stosunku do Boga i bytów stworzonych jedynie analogicznie. *Osoba* zgodnie z definicją Boecjusza, na którą Akwinata się powołuje oznacza bowiem to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, czyli samodzielne bytowanie w naturze rozumnej. 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 stworzone. Warto też dodać, że pomimo pokazanych wątpliwości św. Tomasz uznał, że używanie nowych słów dla desygnowania Boga będzie pożyteczne w dyskusjach z heretykami, co jest kolejnym dowodem na to, jak wielką uwagę przywiązywał on do dostosowywania terminologii do poziomu adwersarzy.

Wielu współczesnych myślicieli odwołuje się wprost do ustaleń św. Tomasza i innych autorów średniowiecznych i starożytnych, na których Akwinata się powołuje, akceptując je bądź poddając krytyce, co jest dowodem na to, że używana przez niech aparatura pojęciowa nie jest tylko stanowiącym wartość historyczną głosem przeszłości ale pomimo upływu czasu jest podstawą w dyskusji na aktualne tematy, takie jak godność osoby czy tożsamość osobowa.

Na tradycji chrześcijańskiej oparli koncepcję osoby ludzkiej twórcy personalizmu, którzy uznawali, że osoba jest bytem autonomicznym i jednostkowym a w swej realności bytowej niepowtarzalną i samoistną. Przedstawiciel tego nurtu ksiądz Józef Tischner twierdził, że lektura tekstów św. Augustyna i św. Tomasza jest konieczna dla odkrycia spójności nauki o człowieku w chrześcijaństwie. W swoich pracach Tischner wprost odwoływał się do definicji Boecjusza – z której korzystał św. Tomasz – choć w przypadku tego filozofa można to uznać za pewną niekonsekwencję poglądów ponieważ wielokrotnie powoływał się również na aktywistyczną koncepcję Maxa Schelera. Substancjalistyczną koncepcję osoby św. Tomasza krytykował za brak analiz przejawów subiektywnych podmiotu Karol Wojtyła, który pisał, 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 rzeczywistości.*

Ten sam autor w książce „Osoba i czyn” zajął się też problemem różnicy między osobą i naturą, twierdząc, że: *coś dzieje się w człowieku – i to jest właśnie natura, albo człowiek działa – i tak ujawnia się osoba.*

Te wciąż aktualne spory mają swój początek już w średniowieczu a definicja Boecjusza według której *osoba jest niepodzielną substancją natury rozumnej*, była modyfikowana przez różnych autorów. Ryszard od św. Wiktora uznał, że Boecjusz desygnuje Boga, który nie jest osobą ale substancją wspólną trzem Osobom. Dlatego doszedł do wniosku, że denotacja tej definicji nie obejmuje wszystkich kategorii bytów nie jest więc definicją adekwatną. Żeby rozwiązać ten problem zastąpił termin *substantia* terminem *existentia*, przez co wskazał na aspekt pochodzenia osoby od czegoś innego. Ponadto ponieważ terminu *osoba* nie można orzekać synonimicznie o Bogu i bytach stworzonych, a zasadą indywidualności 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*. Inni autorzy wskazywali natomiast na właściwą osobie godność, dlatego definiowali *osobę* jako: *hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente*. Uznanie godności za cechę konstytutywną osoby możemy zauważyć już w pismach Orygenesa, który interpretując słowa Pisma Świętego, traktujące o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo 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 Boga.

Zauważmy, że definicje *osoby* sformułowane przez Boecjusza i Ryszarda od św. Wiktora wynikały z dwóch przeciwstawnych 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, między innymi w tej 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 identyczności. 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 przejściowym.

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 poczęcia 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.

Na koniec chcę jeszcze raz zachęcić do sięgania po dzieła mniej znane, gdyż często są one niesłusznie skazane na zapomnienie a mogą nas zaskoczyć bogactwem zawartych w nich treści i – wbrew powszechnej opinii – dojrzałością poglądów ich autorów.

**Stefan Kokosza**