

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

**we Wrocławiu**

**PIOTR ĆWIKLIŃSKI**

**PROBLEM ZAISTNIENIA DUSZY LUDZKIEJ  
W ŚWIETLE HISTORYCZNYCH UWARUNKOWAŃ  
EGZYSTENCJALNEJ JEDNOŚCI BYTU**

Praca doktorska  
napisana na seminarium naukowym  
z filozofii chrześcijańskiej  
pod kierunkiem  
ks. prof. PWT dra hab. Jerzego Machnacza

**Wrocław 2013**



## Wykaz skrótów

### Dzieła św. Tomasza z Akwinu

S Th	<i>Summa Theologiae</i>
S Th II	<i>Summa Theologiae, Pars Secunda , Secunda Secundae</i>
SCG	<i>Summa Contra Gentiles</i>
Q. de anima	<i>Quaestiones de anima</i>
De unit inell.	<i>De unitate intellectus contra Averroistas</i>
De Veritate	<i>Quaestiones disputate de veritate</i>
De pot.	<i>Questiones disputate de potential</i>
De Bono	<i>Quaestiones disputate de bono</i>
De synd	<i>Questiones disputate de synderesis</i>
De bon. et vol.	<i>Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate</i>
De pass. anim	<i>Quaestiones disputate de passionibus animae</i>
De Scientia Dei	<i>Quaestiones disputate de scientia Dei</i>
In Boet de Trin.	<i>Super Boetium de Trinitate</i>
Supe Ioan	<i>Super Evangelium s. Ioannis Lectura</i>
In Symbolum Apostolorum	<i>In Symbolum Apostolorum Scilicet “Credo in Deum” expositio</i>
In de Causis	<i>Super Librum de Causis</i>
De unit inell	<i>De unitate intellectus contra Averroistas</i>
Car. et Dec. Leg.	<i>In duo praecepta Caritatis et in Decem Legis praecepta exposition</i>
Sent lib. Eth	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
In salut. Ave Maria	<i>In salutationem angrelicam “Ave Maria” exposition</i>

## Inne

R.F.	<i>Roczniki Filozoficzne</i>
P. T.	<i>Przegląd Tomistyczny</i>
P. F.	<i>Przegląd Filozoficzny</i>
ZN KUL	<i>Zeszyty Naukowe KUL</i>
F. P.	<i>Forum Philosophicum</i>
R. T.	<i>Revue Thomiste</i>
AHDMLA	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age</i>
RSPT	<i>Revue des science philosophiques et théologiques</i>
STGMA	<i>Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters</i>
B Th	<i>Bibliothèque thomiste</i>
Rdz	<i>Księga Rodzaju</i>
Wj	<i>Księga Wyjścia</i>
Pnp	<i>Księga Pieśni nad Pieśniami</i>
Iz	<i>Księga Izajasza</i>
Kpł	<i>Księga Kapłańska</i>
2 Kor	<i>Drugi List do Koryntian</i>
1 QH	<i>Księga Hymnów</i>

## SPIS TREŚCI

Wstęp.....	9
Rozdział I – U ŹRÓDEŁ ZROZUMIENIA DUSZY .....	19
1. Koncepcja duszy w kręgu kultur Mezopotamskich .....	22
a. Powstanie człowieka według Sumerów .....	22
b. Powstanie człowieka według Babilńczyków i Asyryjczyków .....	25
2. Koncepcja duszy w starożytnym Egipcie.....	29
3. Koncepcja duszy w dziełach Homera .....	33
Rozdział II – FILOZOFICZNE KONCEPCJE ZAISTNIENIA DUSZY .....	41
1. Orficka koncepcja animacji duszy .....	44
2. Monistyczne koncepcje animacji duszy.....	47
a. Tales z Miletu .....	47
b. Anaksymander.....	49
c. Anaksymenes.....	51
d. Heraklit.....	53
e. Empedokles .....	56
f. Anaksagoras.....	59
g. Atomiści .....	62
3. Koncepcje duszy i jej animacji w epoce hellenistycznej .....	65
a. Epikurejska teoria animacji duszy.....	65
b. Stoicka teoria animacji duszy.....	75
4. Dualistyczna koncepcja duszy i jej animacji .....	87
a. Dualizm antropologiczny .....	91
b. Nieśmiertelność duszy .....	94
c. Problem animacji duszy ludzkiej .....	100
5. Pluralistyczna koncepcja animacji duszy.....	103
a. Koncepcja bytu jako podstawa rozumienia człowieka.....	104
b. Człowiek bytem ożywionym .....	110
c. Teoria animacji.....	111
Rozdział III – TEOLOGICZNE KONCEPCJE ZAISTNIENIA DUSZY .....	117
1. Stworzenie człowieka w myśli żydowskiej.....	120
a. Stworzenie człowieka w Księdze Rodzaju.....	120
b. Stworzenie człowieka w literaturze apokryficznej .....	127
2. Stworzenie człowieka według Filona z Aleksandrii .....	130
a. Teoria stwarzania .....	130
b. Własności duszy.....	132
c. Zaistnienie duszy .....	132
3. Stworzenie człowieka według Orygenesza.....	134
a. Własności duszy .....	134
b. Zaistnienie duszy .....	137
4. Stworzenie człowieka według Tertuliana.....	141
a. Własności duszy .....	142

b. Zaistnienie duszy .....	145
c. Teoria traducjanizmu .....	148
5. Stworzenie człowieka według Grzegorza z Nyssy.....	152
a. Własności duszy .....	152
b. Zaistnienie duszy .....	157
6. Stworzenie człowieka według Augustyna.....	161
a. Własności duszy .....	162
b. Nieśmiertelność duszy.....	164
c. Stworzenie z niczego.....	167
d. Stworzenie a Biblia.....	170
 Rozdział IV- TOMASZA Z AKWINU METAFIZYKA STWORZENIA.....	175
 1. Metafizyczne rozumienie bytu jako bytu.....	180
2. Głębia wewnętrzna bytu.....	185
a. Materia i forma.....	185
b. Istota i istnienie.....	198
3. Problem zaistnienia bytu .....	207
a. Stwórca .....	208
b. Stwarzanie.....	213
c. <i>Creatio ex nihil</i> .....	215
d. Stworzenie a czas .....	220
4. Metafizyczne rozumienie człowieka jako bytu.....	226
5. Głębia wewnętrzna bytu ludzkiego .....	230
a. Ciało i dusza .....	230
b. Nieśmiertelność duszy.....	239
c. Rozumienie duszy.....	240
d. Rola intelektu.....	243
6. Problem zaistnienia duszy .....	249
a. <i>Opinio communis</i> .....	249
b. Metafizyczne wyjaśnienia zaistnienia duszy.....	256
 Zakończenie .....	265
Conclusiones.....	269
 Bibliografia .....	273







## WSTĘP

Niniejsza rozprawa podejmuje problem zaistnienia duszy ludzkiej, który rozpatrywany jest w świetle historycznych uwarunkowań egzystencjalnej jedności bytu. Szukanie odpowiedzi dotyczącej zaistnienia duszy jest pytaniem o początek istnienia całego człowieka. Tajemnica początku egzystencji jest zagadką dotyczącą nie tylko pojedynczego człowieka lecz obejmuje swoim zakresem każde istnienie. Zagadnienie powstania duszy styka się w sposób nierozzerwalny z tematyką istnienia człowieka jako bytu. Oznacza to tym samym, że problem animacji duszy jest zagadnieniem metafizycznym. Wszelka próba eksplikacji zagadnienia zaistnienia duszy jest zatem pytaniem dotyczącym warstwy ontycznej ludzkiej egzystencji.

Pytanie o początek istnienia ludzkiej duszy jest zagadnieniem stawianym już w starożytności. Towarzyszy ono człowiekowi jeszcze przed powstaniem refleksji filozoficznej przyjmując postać różnych mitycznych wyobrażeń. Wyjaśnienie tego zagadnienia podjęto z czasem również na płaszczyźnie filozoficznej oraz teologicznej. Prowadzone poszukiwania dotyczące problemu zaistnienia duszy posiadają swoje historyczne uwarunkowania związane z kształtowaniem się koncepcji bytu. Pierwsze filozoficzne rozważania ukazują rzeczywistość w ujęciu monizmu materialistycznego. Fizykalne rozumienie bytu posiada inklinację w rozumieniu człowieka, rozumianego jako agregat cząstek o różnym ułożeniu. Taka interpretacja rzeczywistości stanowi podwaliny do monistycznego obrazu człowieka. Teorie monistyczne zawierają wprawdzie pewne pojęcie duszy, jednak przedstawiają ją jako pewną właściwość pierwiastka materialnego będącego elementem składowym wszystkich bytów. Indywidualne właściwości poszczególnych bytów są konsekwencją odpowiedniego ułożenia praelementów. Monistyczny obraz człowieka absolutyzujący empiryzm poznawczy sprowadza rozumienie duszy do odwiecznie istniejących praelementów podległych różnym zmianom.

Przeciwieństwem monistycznej interpretacji rzeczywistości filozofów przyrody stanowi propozycja Platona. Odkrycie wiecznych i niematerialnych idei stanowi przełom w dziedzinie filozofii oraz teologii. Dualistyczna koncepcja rzeczywistości posiada swoje odbicie w obrazie człowieka będącego złożeniem duszy i ciała. Człowiek jest niejako duszą uwięzioną w ciele, które jest nienaturalnym miejscem jego przebywania. Zaistnienie duszy posiada więc swoje wyjaśnienie poza ciałem, co w konsekwencji stanowi przesłankę do teorii preegzystencji dusz. Dualistyczna teoria

prowadzi do wypaczenia zarówno całej rzeczywistości jak i również koncepcji człowieka.

Prawdziwie rewolucyjną propozycją wyjaśnienia zaistnienia człowieka oraz świata jest teoria pluralizmu bytowego zaproponowana przez Arystotelesa. Metafizyczne rozważania tego myśliciela prowadzą do odkrycia wewnętrznej struktury bytu. Egzemplifikacja wewnętrznej struktury ontycznej prowadzi do podjęcia wyjaśnienia dynamizmu bytowego. Wyjaśnienie tego zagadnienia posiada swoje zrozumienie w teorii aktu i możliwości. Dzięki niej ukazane przede wszystkim pierwszeństwo aktu wobec możliwości, która stanowi pewnego rodzaju dyspozycję bytu. Teoria aktu i możliwości ma swoje dalsze konsekwencje w rozważaniach dotyczących przemienności bytu. Wyodrębnienie złożenia z materii i formy posiada swoje konsekwencje w rozumieniu człowieka, który stanowi *compositum* ciała oraz duszy. Arystotelesowskie rozważania dotyczące zaistnienia duszy, w przeważającej mierze są związane z organiczną koncepcją bytu. Poglądy Stagiryty wynikają nie tylko ze spekulacji metafizycznej lecz również z wiedzy biologicznej. Człowiek będący *animal rationale* stanowi wyjątkowy rodzaj istoty żywej. Dusza będąca zasadą życia stanowi podstawę istnienia konkretnego bytu. Odwieczność istnienia materii oraz biologizm postrzegania świata prowadzi ostatecznie do niepełnego obrazu początku świata oraz animacji człowieka.

Temat zaistnienia ludzkiej duszy towarzyszy również refleksji teologicznej. Interesujące stanowisko rozwiązania tego zagadnienia stanowi myśl żydowska. Powstanie świata oraz człowieka jest konsekwencją aktu stwórczego Boga. Człowiek stanowi ukoronowanie całego procesu stwórczego będąc niejako podobieństwem samego Boga. Podwójny opis stworzenia stanowi niezwykle obrazowe przedstawienie istoty człowieka posiadającego wyjątkową pozycję. Podobne stanowisko dotyczące powstania świata, człowieka oraz jego duszy zajmują również dzieła apokryficzne. Żydowska teoria zaistnienia człowieka i świata stanowi źródło dla późniejszych koncepcji zarówno teologicznych jak i filozoficznych. Należy zauważyć, że zarówno teksty natchnione jak również literatura apokryficzna póbują odpowiedzieć „dlaczego” człowiek i świat został stworzony, a nie „jak” to się stało.

Biblijna koncepcja zaistnienia człowieka wpłynęła bardzo mocno na dalsze kształtowanie się teorii animacji. Propozycję wyjaśnienia omawianego zagadnienia podejmuje zarówno Filon z Aleksandrii jak i Orygenes. Ten ostatni próbuje pogodzić myśl platońską z biblijną prawdą o stworzeniu. Uznając Boga za jedyną rację stwórczą a probuje jednocześnie platoński dualny podział rzeczywistości.

Próby wyjaśnienia omawianego zagadnienia podejmuje również Tertulian, który w przeciwieństwie do Orygenesusa wydaje się być zdecydowanym przeciwnikiem preegzystencji dusz. W celu przewyciężenia tej teorii, uznaje pochodzenie wszystkich dusz od duszy pierwszego człowieka. Taki pogląd miałby wyjaśniać dodatkowo zagadnienie nie tylko dziedzicznego podobieństwa lecz także przekazywanie grzechu pierworodnego.

Ciekawą propozycję wysuwa formułuje również Grzegorz z Nyssy. Zdaniem tego myśliciela człowiek jest dziełem stwórczego działania Boga, który powołuje go do istnienia z niczego. Teoria kreacjonizmu Nysseńczyka ukazuje zależność wszelkiego stworzenia od Boga. Kreacjonistyczna propozycja Grzegorza posiada swoje źródło w Biblii, co w konsekwencji prowadzi do uznania kreacjonizmu jako pewnej teorii o charakterze deklaratywnym.

Teologicznej próby wyjaśnienia zaistnienia duszy podejmuje również największy Ojciec Kościoła Zachodniego, którym jest św. Augustyn. Wyróżniając ontyczną wyższość duszy względem ciała, wskazuje jednocześnie ciało jako jej naturalne miejsce przebywania ziemskiego. Augustyn jako wybitny interpretator Pisma Świętego oraz filozof skłania się ku teorii stwarzania z niczego. Poglądy zaproponowane przez Augustyna w dużej mierze osadzone są na interpretacji tekstów natchnionych. Pomimo geniuszu myśliciela z Hippony propozycja wyjaśnienia animacji posiada wiele niedopowiedzeń (np. sposób łączenia się duszy z ciałem), które zostaną przewyciężone przez Tomasza z Akwinu.

Nową, wręcz „rewolucyjną” teorię interpretacji rzeczywistości w tym również człowieka zapoczątkowuje Tomasz z Akwinu. Bazując na metafizycznych dokonaniach Stagiryty kontynuuje realizm filozoficzny (porządek substancjalny) uzupełniając go teorią istoty i istnienia (porządek egzystencjalny)<sup>1</sup>. Tomasz zauważa, że w realnie istniejącym bycie materia i forma nie wyjaśnia ostatecznie istnienia bytu<sup>2</sup>. Genialnym odkryciem Tomasza jest ukazanie aktu istnienia (*actus essendi*), jako najgłębszego czynnika bytu<sup>3</sup>. To właśnie dzięki istnieniu złożenie z materii i formy jest możliwe w konkretnym bycie. Akt istnienia jest w końcu tym, dzięki czemu dany byt jest bytem realnie istniejącym<sup>4</sup>. Rozważanie jednak istnienie danego bytu zakłada również

---

<sup>1</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1984, s. 404.

<sup>2</sup> Por. K. Kalka, *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2000, s. 102.

<sup>3</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm, Dla-czego?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 33.

<sup>4</sup> Por. K. Kalka, dz. cyt., s. 17.

występowanie drugiego czynnika zwanego istotą (*quidditas*). Należy zauważyć, że jedność bytu jest możliwe jedynie przy uwzględnieniu tych obu elementów<sup>5</sup>. Istota i istnienie są zatem jedynie pewnymi „momentami” bytu jako całości<sup>6</sup>. Nie można zatem uznawać ich za dwa odrębne elementy powstałe w różnym odstępnie czasowym. Odkrycie porządku istnienia (obok istniejącego arystotelesowskiego porządku substancjalnego), ukazuje niezmienną podstawę bytu uwzględniając jednocześnie jego wariabilizm<sup>7</sup>. Posiadanie istnienia zmusza tym samym do uznania jednego Istnienia Samoistnego (*ipsum esse subsistens*), będącego źródłem istnienia wszelkich bytów. Należy zauważyć, że uczestnictwo w Bogu nie przysługuje bytowi w pełni lecz jest jedynie pewnym upodobnieniem się do Niego<sup>8</sup>.

Metafizyczne odkrycia Tomasza posiadają swoje konsekwencje w rozważaniach antropologicznych. Pod względem esencjalnym człowiek (podobnie jak u Stagiryty) stanowi compositum ciała i duszy<sup>9</sup>. Akwinata jednak rozszerza rozumienie człowieka o teorię istnienia, które znajduje się w nim dzięki formie organizującej którą jest dusza. To właśnie ona stanowi samoistny (*subsistens*) byt, który jest zwornikiem wszystkich aktów człowieka<sup>10</sup>. Samoistność duszy nie jest jednocześnie zupełnością gatunkową. To właśnie dzięki ciału, dusza wyraża swoje istnienie w różnych aktach<sup>11</sup>. Poznanie duszy zatem dokonuje się zatem na drodze czynnej, poprzez działanie mojego „ja”<sup>12</sup>. Wyjątkowe właściwości duszy (jej samoistność, niecielesność, niezniszczalność) wymagają wyjaśnienia jej początku.

Tomaszową propozycją wyjaśnienia animacji ludzkiej duszy (oraz całej rzeczywistości) jest teoria *creatio ex nihilo*. Filozoficzne rozwiązanie tej teorii jest możliwe dopiero na kanwie odkrycia istnienia. Pomimo występowania deklaratywnych form tej teorii, metafizyczne wyjaśnienie Tomasza stanowi dopiero jej wyczerpującą argumentację. Odkrycie teorii kreacjonizmu stanowi przełom tak wielki, że zmienia ono dotychczasowe wyobrażenie Boga, świata i człowieka. Doktor Anielski daleki jest od

---

<sup>5</sup> Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 87; M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 405; A. Roslan, *Rozumienie istnienia w Summa Contra Gentiles Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1999, s. 82.

<sup>6</sup> Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 406.

<sup>7</sup> Por. A. Roslan, dz. cyt., s. 92.

<sup>8</sup> Por. A. Roslan, dz. cyt., s. 95; E. Gilson, *Byt ...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>9</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm*, ..., dz. cyt., s. 44.

<sup>10</sup> Por. K. Wojtkiewicz, *Personalizm św. Tomasza w „Traktacie o człowieku”*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 1999, s. 21.

<sup>11</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm* ..., dz. cyt., s. 44.

<sup>12</sup> Por. M. A. Krapiec, *Ja-Człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 133; K. Wojtkiewicz, *Personalizm św. Tomasza w „Traktacie o człowieku”*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 1999, s. 25; A. Maryniarczyk, *Tomizm*..., dz. cyt., s. 43.

utożsamiania stwarzania z arystotelesowską zmianą (*mutatio*)<sup>13</sup>. Zanim przedstawione zostaną argumenty przemawiające za stworzeniem, Tomasz „egzaminuje” dotychczasowe propozycje wyjaśniania, które ostatecznie prowadzą do traducjanizmu lub preegzystencji. Przedstawivszy błędne próby intepretacji faktu zaistnienia duszy, Akwinata przedstawia swoją teorię w oparciu o analizę bytów stworzonych, stwórcy oraz samego procesu stwarzania<sup>14</sup>. Tomaszowa koncepcja stworzenia jest zatem pewnym wyprowadzeniem bytu z niczego (*creatio est productio rei ex nihilo sui*)<sup>15</sup>. Tomaszowa teoria kreacjonizmu znajduje swoje zastosowanie w wyjaśnieniu istnienia całej rzeczywistości. Dzięki niej możliwe jest również zrozumienie zaistnienia ludzkiej duszy. Stwarzanie stanowi pewną relację Boga do stworzenia. Relacja ta z uwagi na brak wspólnych odniesień nie jest „współ-relacją”, lecz pewną zależnością stworzenia do Boga<sup>16</sup>. Dzięki relacyjności człowiek (jak każde inne stworzenie) posiada swoją celowość zmierzającą „ku” drugiemu. Każde zatem istnienie stanowi dar na mocy stwórczego działania samego Boga. Wszelkie próby wyjaśnienia animacji ostatecznie znajdują swoją podstawę w pryncypialnym pytaniem: dla-czego? (δία τι). Rozwiązanie problemu animacji posiada swoją długą historię związaną z kształtowaniem się koncepcji bytu.

Przedstawienie historycznych uwarunkowań koncepcji bytu stanowi zatem konieczny warunek dzięki któremu wyjaśnienie problemu jest w ogóle możliwe. Egzemplifikacja poszczególnych koncepcji animacji duszy przedstawiona jest w sposób chronologiczny ujmując jednocześnie najistotniejsze etapy kształtowania się koncepcji bytu. Podobne kryterium zastosowano również przy wyborze poglądów dotyczących teorii animacji w refleksji teologicznej. Ograniczenie przedstawienia opisu stworzenia do Księgi Rodzaju jest podyktowane trzema istotnymi racjami: objętością pracy, chronologią powstania tekstów oraz wpływem na dalszy rozwój zagadnienia. Spośród wszystkich tekstów podejmujących zagadnienie powstania człowieka, Księga Rodzaju stanowi podstawowe źródło badań. Niełatwym zadaniem było ukazanie bogatej spuścizny myśli teologicznej poruszającej to zagadnienie. W niniejszej pracy ukazano poglądy najwybitniejszych przedstawicieli dwóch najważniejszych szkół teologicznych.

---

<sup>13</sup> Por. SCG II, 18, s. 288; J. P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu Mistrz Duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2003, s. 318; A. Maryniarczyk, *Dlaczego kreacjonizm ...*, dz. cyt., s. 71-72.

<sup>14</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm ...*, dz. cyt., s. 79; *Dlaczego ...*, dz. cyt., s. 75-79; *Dlaczego byt istnieje skoro nie musi? Zwrotny punkt w filozoficznym wyjaśnianiu świata*, w: *Filozofia o religii*, red. W. Dłubacz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2009, s. 240-242.

<sup>15</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Dlaczego ...*, dz. cyt., s. 80; K. Kalka, dz. cyt., s. 91.

<sup>16</sup> Por. J. P. Torrell, *Święty Tomasz ...*, dz. cyt., s. 319; A. Maryniarczyk, *Dlaczego ...*, dz. cyt. s. 85.

Rozwiązanie problemu animacji duszy wymaga prezentacji metafizycznej nauki o bycie, której badaczem jest Tomasz z Akwinu. Metafizyczne odkrycia Akwinaty znajdują swoje zastosowanie w antropologii, którą cechuje zarówno integralność poglądów jak również aktualność. Wyjaśnienie zaistnienia ludzkiej duszy znajdujące swoje rozwiązanie w teorii kreacjonizmu Akwinaty nie jest odkurzaniem poglądów z cmentarzyska historii myśli. Znajomość historii myśli danego problemu chroni niejednokrotnie przed popełnieniem błędu niegdyś popełnionego. Współczesne rozważania dotyczące zaistnienia ludzkiej duszy wydają się popełniać ten bardzo istotny błąd. Pomieszanie kompetencji oraz płaszczyzn prowadzi m.in. do dogmatyzowania poglądów biologicznych, czy fizycznych.

Współczesna problematyka zaistnienia ludzkiej duszy jest przedmiotem wielopłaszczyznowych badań. Jedną z podejmowanych płaszczyzn wyjaśnień są dyskusje z naukami biologicznymi. Podejmującymi rozważania w tym zakresie są: J. Różyńska<sup>17</sup>, R. Wasserstrom<sup>18</sup>, M. Klinowski<sup>19</sup>, J. Pelc<sup>20</sup> oraz D. O’Leary oraz M. Beauregardem<sup>21</sup>.

Filozoficznego uzasadniania istnienia w człowieku duszy na nowo podejmują: T. Wojciechowski<sup>22</sup>, T. Kuczyński<sup>23</sup>, S. Judycki<sup>24</sup>, S. Ziemiański<sup>25</sup>. Zagadnienie pochodzenia człowieka w tym animacji jego duszy rozważają: A. Muszala<sup>26</sup>, W. Dyk<sup>27</sup>, J. Koszteyn<sup>28</sup>, A. Scola<sup>29</sup>, R. Otowicz<sup>30</sup>, M. Słomka<sup>31</sup>. Niezwykle istotnymi okazują się prace poświęcone zagadnieniu kreacjonizmu.. W literaturze światowej zagadnienie te

---

<sup>17</sup> J. Różyńska, *Od zygoty do osoby*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 55-90,

<sup>18</sup> R. Wasserstrom, „Etyczne dyskusje wokół prokreacji”, w: *Początki ludzkiego życia, Antologia bioetyki* t. 2, Universitas, Kraków 2010.

<sup>19</sup> M. Klinowski, „Zarodki, komórki macierzyste i natura ludzka”, w: *Etyczne i prawne granice badań naukowych*, red. W. Galewicz, Universitas, Kraków 2009.

<sup>20</sup> J. Pelc, *Odkąd zaczyna się człowiek? Konsekwencje wyboru definicji*. P F, nr 3, s. 25-29.

<sup>21</sup> D. O’Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg, Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Z. Kasprzyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.

<sup>22</sup> T. Wojciechowski, „Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej”. R. F., z. 3, 1972, 149-167.

<sup>23</sup> T. Kuczyński, *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2005.

<sup>24</sup> S. Judycki, „Istnienie i natura duszy ludzkiej”, w: *Antropologia* red. L. Górna, Lublin 2010, s. 121-180.

<sup>25</sup> S. Ziemiański, *Jedna czy wiele dusz?*, Forum Philosophicum, t. 9, 2004, s. 73-92.

<sup>26</sup> A. Muszala, *Embryon Ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

<sup>27</sup> W. Dyk, *Nauka w poszukiwaniu duszy ludzkiej*, Szczecin 2001,

<sup>28</sup> J. Koszteyn, „Problem pochodzenia dusz ludzkich”, F.P. t. 9, 2004, s. 93-106.

<sup>29</sup> A. Scola, *Stworzenie duszy a powołanie człowieka do Boga*, w: *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2005, s. 139-140.

<sup>30</sup> R. Otowicz, *Filozoficzny i teologiczny problem animacji płodu ludzkiego*, w: *Etyka życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 147-157.

<sup>31</sup> M. Słomka, „Pochodzenie człowieka w perspektywie dialogu nauki i wiary – ewolucjonizm chrześcijański”, w: *Antropologia*, red. L. Góra, Lublin 2010, s. 209-237.

poruszają: J. C. Polkinghorne<sup>32</sup>, A. D. Sertillanges<sup>33</sup>, J. Arnould<sup>34</sup>, A. Scola<sup>35</sup>. Wśród polskiej literatury na szczególną uwagę zasługują następujący autorzy: C. S. Bartnik<sup>36</sup>, S. Ziemiański<sup>37</sup>, M. Kowalczyk<sup>38</sup>, K. Jodkowski<sup>39</sup>, M. Chaberek<sup>40</sup>, A. Siemieniewski<sup>41</sup>.

Osobliwe miejsce zajmują autorzy bazujący na spuściźnie myśli Tomasza z Akwinu. Współczesnymi kontynuatorami myśli Akwinaty podejmującymi zagadnienie ludzkiej duszy są: G. P. Dudzik, R. A. Muszyńska, A. M. Nowik<sup>42</sup>, M. A. Krąpiec<sup>43</sup>, S. Swieżawski<sup>44</sup>, I. Dec<sup>45</sup>, J. Pastuszka<sup>46</sup>, T. Kobierzycki<sup>47</sup>, H. Majkrzak<sup>48</sup>, J.P. Torrell<sup>49</sup>, P. Milczarek<sup>50</sup>.

Istotny wkład w przybliżenie zagadnienie kreacjonizmu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu uczynili: A. Maryniarczyk<sup>51</sup>, T. Kuczyński<sup>52</sup>, G. Emery<sup>53</sup>, G. Barzaghi<sup>54</sup>,

---

<sup>32</sup> J. C. Polkinghorne, *Stworzenie i Stwórca*: w: *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 100-128.

<sup>33</sup> A. D. Sertillanges. *L'idée de la creation et ses retentissements en philosophie*, Paryż 1945, s. 318.

<sup>34</sup> J. Arnould w: "Buletin de théologie. Thède la creation", RSPT 78 (1994), s. 95-124, Torrell, s. 318.

<sup>35</sup> A. Scola, *Ontologiczna spoistość rzeczywistości: Stworzenie ex nihilo*, w: *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2005, s. 104-115.

<sup>36</sup> C. S. Bartnik, *Filozofia „stworzenia”* w: *Dogmatyka Katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 257-262; *Łaska stworzenia*, w: *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 333-334.

<sup>37</sup> S. Ziemiański, *Spór między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, w: *Filozoficzne poznanie Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, s. 55-69.

<sup>38</sup> M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, w: *Dogmatyka t. 6*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007, s. 17-289.

<sup>39</sup> K. Jodkowski, *Spór kreacjonizmu z ewolucjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy, Warszawa 2007, s. 51-157.

<sup>40</sup> M. Chaberek, *Od kreacjonizmu biblijnego do kreacjonizmu naukowego; Od kreacjonizmu naukowego do inteligentnego projektu*, w: *Kościół a ewolucja*, Fronda, 2012, s. 40-50.

<sup>41</sup> A. Siemieniewski, *Stwórca i ewolucja stworzenia*, Fronda, Warszawa 2011; „Postawa Kościoła wobec teorii ewolucji: Semper Idem”, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, (17), 2009.

<sup>42</sup> G. P. Dudzik, R. A. Muszyńska, A. M. Nowik, *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1966.

<sup>43</sup> M. A. Krąpiec, „Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście”, ZN KUL R. 28, nr. 3/4, 1985, s. 45-57; *Struktura bytowa człowieka*, w: *Ja-człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 119-152.

<sup>44</sup> S. Swieżawski, „Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy”, PF 44 (1948) z. 1/3, s. 157.

<sup>45</sup> Wśród licznych publikacji tego autora na szczególną uwagę zasługuje trzykrotnie wydana *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011.

<sup>46</sup> J. Pastuszka, *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura* Lublin 1957.

<sup>47</sup> T. Kobierzycki, *Teorie duszy. Św. Tomasz z Akwinu*, Wyd. Enteteia, Warszawa 2001, s. 47-48.

<sup>48</sup> H. Majkrzak, *Dusza człowieka*, w: *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo SPES, Kraków, s. 149-250.

<sup>49</sup> J. P. Torrell, *Dusza i jej uczucia*, w: *Święty Tomasz z Akwinu Mistrz Duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo w Drodze, Poznań 2003, s. 356-361.

<sup>50</sup> P. Milczarek, „Filozoficzna koncepcja ciała ludzkiego w *Scriptum super libros Sententiarum* św. Tomasza z Akwinu”, PF, nr 3, 1994.

<sup>51</sup> A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin, s. 306-318; *Dlaczego kreacjonizm...*, dz. cyt., s. 41-93; *Odkrycie prawdy o stworzeniu świata*, w: *Tomizm...*, dz. cyt., s. 69-91.

<sup>52</sup> T. Kuczyński, *Św. Tomasza z Akwinu uzasadnienie istnienia ludzkiej duszy*, w: *Czy człowiek współczesny ma jeszcze duszę? Dyskusja z antropologią bez Boga*. Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2005.

J. Saward<sup>55</sup>, H. Majkrzak<sup>56</sup>, A. Scola<sup>57</sup>, M. D. Chenu<sup>58</sup>, J. M. Vernier<sup>59</sup>, È. Bailleux<sup>60</sup>, P. Lichacz<sup>61</sup>, W. E. Carroll<sup>62</sup>, J. P. Torrell<sup>63</sup>, J. A. Aersten<sup>64</sup>.

Metoda niniejszej rozprawy posiada charakter analityczno-historyczny z elementami porównawczej syntezy oraz prezentacji. Niełatwym zadaniem okazała się prezentacja najwcześniejszych poglądów dotyczących zagadnienia animacji duszy. Wykorzystane nieliczne fragmenty są źródłem wielu cytowań, poruszających paralelnie dane zagadnienie. W celu ochrony autorstwa zastosowano wiele odniesień porównawczych wskazujących miejsca współczesnych cytowań.

Na uwagę zasługuje własna prezentacja i analiza tekstów źródłowych. Częste posiłkowanie się tekstami źródłowymi wynika zarówno z charakteru danej pracy, jak również z próby prezentacji jak największej liczby argumentacji. Dobór poszczególnych fragmentów w licznej literaturze źródłowej było zadaniem niezwykle trudnym, zwłaszcza w licznych dziełach Augustyna oraz Tomasza z Akwinu. Odpowiednie zestawienie i zaprezentowanie fragmentów pozwala na pewnego rodzaju towarzyszenie czytelnikowi w poznawaniu prezentowanego zagadnienia. Cytowane fragmenty tekstów w większości doczekały się przekładu w języku polskim, które wykorzystano w niniejszej pracy. Na uwagę zasługują dzieła św. Tomasza, które w miarę możliwości zostały przedstawione w wersji dwujęzycznej: oryginalnej oraz w j. polskim. Propozycja takiego cytowania jest uwarunkowana częstymi różnicami tłumaczeń, które

---

<sup>53</sup> „*La Trinité et l'oeuvre trinitaire de creation selon le Compendaire des Sentences de S. Thomas d'Aquin*”, w: *Ordo sapientiae et amoris*, s. 85-117; „*La Trinité créatrice. Trinité et creation dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*”, B Th, nr 47, 1995.

<sup>54</sup> G. Barzaghi, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, *Divus Thomas*, nr 3, 1992, s. 62-81.

<sup>55</sup> J. Saward: *Ludzkie początki Chrystusa i nasze: św. Tomasz z Akwinu*, w: *Odkupiciel w łonie Matki*, tłum. A. Dzisiewska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2011, s. 36-49.

<sup>56</sup> H. Majkrzak, *Pochodzenie duszy i moment hominizacji*, w: *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo SPES, Kraków, s. 154-165.

<sup>57</sup> A. Scola, *Stworzenie jako dzieło trynitarze, Refleksja św. Tomasza*, w: *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2005, s. 77-80.

<sup>58</sup> M. D. Chenu, „*La condition de creature. Sur trois textes de saint Thomas*”, *AHDLMA* 37 (1970), s. 9-16, Torrell, s. 318.

<sup>59</sup> J. M. Vernier, *Théologie et métaphysique de la creation chez saint Thomas d'Aquin*, *Croire et savoir*, Paryż 1995, s. 318.

<sup>60</sup> È. Bailleux, „*La création, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas*”, *RT* (1962), s. 27-50.

<sup>61</sup> P. Lichacz, *Czy stworzenie wyklucza ewolucję?* w: *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań, 2010.

<sup>62</sup> W. E. Carroll, „*Creatio, Evolution, and Thomas Aquinas*”, w: *Revue des Questions Scientifiques*, 171(4) 2000.

<sup>63</sup> J. P. Torrell, *Pewna idea stworzenia*, w: *Święty Tomasz z Akwinu Mistrz Duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo w Drodze, Poznań 2003, s. 317-338.

<sup>64</sup> J. A. Aersten, „*Nature and Creature. Thomas Aquina's Way of Thought*”, *STGMA*, Lejda 1988.



niezadko wypaczają myśl samego Akwinaty. Praca zawiera również autorskie propozycje translacyjne, które za każdym razem są oznaczone skrótem: (tł. wł.).

Przedstawienie poglądów dotyczących omawianego problemu posiada pewien spójny rys w całej pracy. Prezentacja nowego spojrzenia na analizowany temat rozpoczyna się od krótkiej noty biograficznej danego myśliciela. W toku przedstawianego poglądu wyjaśnieniu ulega również znaczenie semantyczne poszczególnych terminów używanych przez prezentowaną postać. Kolejnym istotnym krokiem jest prezentacja i analiza stosownych tekstów źródłowych posiadających istotną treść. Prezentowana szczegółowa analiza poglądów danego myśliciela posiada ostatecznie pewne podsumowanie.

Głównym zagadnieniem omawianym w niniejszej rozprawie jest wyjaśnienie problemu zaistnienia ludzkiej duszy. Rozwiązanie tego problemu przychodzi dopiero w XIII wieku za sprawą Tomasza z Akwinu. Teoria Akwinaty posiada jednak swoje historyczne uwarunkowania we wcześniejszych rozważaniach. Przewyciężając błędy poprzedników proponuje nową teorię zarówno dotyczącą samego bytu jak również jego zaistnienia. Powyższe rozważania odnoszą się do teori dotyczących animacji duszy, wskazują o początku jej zaistnienia.



## Rozdział I

### U ŹRÓDEŁ ROZUMIENIA DUSZY

Zagadnienie duszy nieprzerwanie towarzyszy człowiekowi, będąc niejako pewnym wyznacznikiem refleksji nad jego rolą w otaczającym świecie. Poszukiwanie pierwiastka stanowiącego zasadę życia prowokuje do znalezienia odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?.

Przedstawienie różnorodnych koncepcji dotyczące powstania duszy zasadniczo łączy się z poglądem dotyczącym istnienia świata w ogóle. Pierwotna obserwacja zjawisk przyrody budzi wiele pytań na które próbowano znaleźć odpowiedź. Próbą wyjaśnienia ludzkiej egzystencji oraz tajemniczych zjawisk istniejących w świecie przyrody są mity. Wbrew utartym przekonaniom wyobrażeniowe przedstawienie poszukiwanych odpowiedzi charakteryzujące mit (μῦθος) posiada wiele cech wspólnych ze spekulacją filozoficzną<sup>65</sup>. Wspólną cechą łączącą mit i filozofię stanowi bezinteresowne<sup>66</sup> zdziwienie nad światem<sup>67</sup>. Wyobrażenia mitologiczne starożytnych ludów, a nawet pewne odkrycia w dziedzinie technicznej nie są tożsame z filozoficzną refleksją nad otaczającą rzeczywistością<sup>68</sup>. Cechą charakterystyczną spekulacji filozoficznej jest świadome określenie przedmiotu, metody oraz celu, dzięki którym

---

<sup>65</sup> Takie stanowisko zajmuje wybitny znawca filozofii starożytnej G. Reale, który pisze: *Mit jest opowiadaniem o charakterze wyobrażeniowo-poetyckim, mającym zazwyczaj za przedmiot te same rzeczy (lub niektóre z tych rzeczy), które bada filozofia. Także duch mitu podobny jest do ducha filozofii, gdyż mit jest bezinteresowny, czyli kontemplatywny, i rodzi się z tego samego zdziwienia, które jest źródłem filozofii.* G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. V, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 134.

<sup>66</sup> Poszukiwanie prawdy bez osiągnięcia jakiegokolwiek korzyści stanowi cechę charakteryzującą miłośnika mądrości, (φιλοσοφος), o czym wspomina Arystoteles: *a wiedza i poznanie występuje w największym stopniu w wiedzy o tym, co jest najbardziej poznawalne (kto bowiem poszukuje wiedzy dla niej samej, ten wybierze wiedzę w najwyższym stopniu prawdziwą, a jest nią wiedza o tym, co najbardziej poznawalne)* (...) Arystoteles, *Metafizyka*, A (I) 982 a-982 b, 3, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 619 oraz *Oczywiście, nie poszukujemy jej dla jakiejś innej korzyści, ale tak, jak wolnym człowiekiem nazywamy tego, który żyje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego, tak też wśród nauk ta jest tylko wolna. Tylko ona (wiedza ή τοιαύτη φρόνησι – termin użyty w znaczeniu σοφία przyp. P.Ć) bowiem istnieje dla siebie samej.* Arystoteles, *Metafizyka*, A (I) 982 b, 23-26, dz. cyt., s. 620

<sup>67</sup> Podkreśla to już Arystoteles: *Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata. A kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pelen dziwów).* Arystoteles, *Metafizyka*, A (I) 982 b 12-18, dz. cyt., s. 620.

<sup>68</sup> (...) jest faktem historycznie dowiedzionym, że ludy wschodnie, z którymi Grecy się zetknęli, owszem, posiadały przekonania religijne, mity teologiczne i kosmogoniczne, ale nie miały nauki filozoficznej w prawdziwym tego słowa znaczeniu. G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 39.

refleksja posiada argumenty rozumowe<sup>69</sup>. Istniejące różnice między filozofią a mitologią posiadają wspólne źródło wypływające z faktu doświadczenia przeżywania przez człowieka swojego istnienia.

Wraz z refleksją nad człowiekiem rodzi się z czasem pogląd dotyczący istnienia duszy jako pierwiastka ożywiającego. Obserwacje narodzin oraz śmierci prowadzą do utożsamienia duszy z tchnieniem, które towarzyszy każdej żywej istocie<sup>70</sup>. W celu wyjaśnienia tajemnicy siły życiowej istniejącej w człowieku posługiwano się terminem *ανεμος*, który oznacza: wiatr, podmuch lub wicher<sup>71</sup>. Badania nad pochodzeniem tego wyrazu wykazują, konotację tego wyrażenia z sanskryckim terminem *aniti*<sup>72</sup>, będącym jego odpowiednikiem.

Zagadnienie duszy jest tematem bardzo istotnym dla wielu kultur świata starożytnego. Dla Sumerów pojęcie duszy utożsamiane jest z siłami (*me*), które związane są z konkretnym bytem ożywionym<sup>73</sup>. Powstanie człowieka związane jest z pewnym boskim namysłem. Zostaje on stworzony z gliny oraz z tchnienia życia, co umieszcza go w pewnym podobieństwie do samych bogów. Stworzenie człowieka przez bogów zakłada tym samym celowość jego istnienia. Motyw stworzenia z gliny oraz boskiego tchnienia stanie się wzorem dla innych wyobrażeń podejmujących tę tematykę.

Powstanie człowieka podejmują również mieszkańcy starożytnej Babilonii i Asyrii, będących pod silnym oddziaływaniem kultury sumeryjskiej. W świecie starobabilońskich wierzeń człowiek (*lullû*) powstaje z gliny pomieszanej z krwią zabitego bóstwa. Powstanie człowieka jest zjawiskiem budzącym podziw wśród bogów. Towarzyszy jemu wyposażenie człowieka w duszę (ducha) zwanego *etemmu*, który jest pewnym boskim pierwiastkiem będącym w człowieku.

Interesującą koncepcję duszy ludzkiej posiadają również mieszkańcy Egiptu. Dusza (*ba*), stanowi pewien element całości duchowej osobowości człowieka (nazywanej *ka* lub *achu*), w skład której wchodzi ponadto: ciało (*chet*), cień (*chai bit*)

---

<sup>69</sup>Otóż od momentu powstania wiedzę filozoficzną w wyraźny sposób charakteryzowały następujące cechy, które odnoszą się kolejno do jej a) przedmiotu, b) metody, c) celu. G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 53.

<sup>70</sup>Jej nazwa (tj. duszy przyp. P.Ć.) podobnie jak występujące w językach wielu innych narodów określenia „duszy” kojarzy się z czymś powietrznym, mającym związek z tchnieniem, objawiającym się w oddechu żywej istoty. E. Rohde, *Psyche, Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 9. .

<sup>71</sup> Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2007., s. 27.

<sup>72</sup> Por. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, Wydawnictwo Salvator, Kraków, 2008 r., s. 19.

<sup>73</sup> Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1981, s. 56.

oraz imię (*ren*)<sup>74</sup>. Wśród wymienionych elementów duszy wyjątkową pozycję posiada *ka*, którego użycia stosowano na wyrażenie siły życiowej. Dzięki temu pierwiastkowi możliwym było przyjmowanie pokarmów przez duszę. Konsekwencją tego poglądu są m.in. rozwiązania architektoniczne, polegające na budowaniu różnych pomieszczeń posiadających wyposażenie w prowiant ofiarny potrzebny duszy w dalszej egzystencji. „Pokarmem” *ka* było również wymawianie określonych modlitw zamieszczonych na ścianach grobowca. Wiara w nieśmiertelność duszy widoczna jest również w rytuałach pogrzebowych. Najczęściej stosowana embrionalna pozycja nawiązuje do ponownego narodzenia.

Osobliwymi poglądami dotyczącymi duszy charakteryzują się poematy Homeryckie, których bohaterowie dostarczają nam wiele interesujących informacji na temat duszy. Stanowi ona rodzaj widma (*εἶδωλον*) w której wyróżnić można warstwę cielesną oraz duchową. Pierwsza cielesna część duszy posiada związek z klatką piersiową, a w szczególności z funkcją serca. Druga, psychiczna warstwa duszy odpowiedzialna za myślenie oraz wolę umiejscowiona jest w przeponie (*φρενες*). W utworach Homera pojawia się również inny termin *ψυχη*, który na stałe zostanie w literaturze przedmiotu. Pojęcie to utożsamiane z tchnieniem, z wiatrem bardzo szybko powiązано z procesem oddychania, będący oznaką życia.

Przedstawione w pierwszym rozdziale najwcześniejsze koncepcje dotyczące zaistnienia ludzkiej duszy stanowią ważny fundament dla późniejszych rozważań tego zagadnienia. Powstanie człowieka związane jest z działaniem boga lub bogów, którzy nie tylko są jego inicjatorami lecz w wielu wierzeniach stanowią częściowe podłoże pod jego powstanie. Boskie pochodzenie umiejscawia człowieka w wyjątkowej pozycji w hierarchii stworzeń. Warty podkreślenia jest również przedstawienie duszy jako subtelnego pierwiastka dającego życie. Odkrycie istnienia duszy jest dla starożytnych momentem przełomowym, posiadającym silne oddziaływanie w życiu religijnym oraz społecznym.

---

<sup>74</sup> J. Molenda, *Mumie. Fenomen kultur*, Wydawnictwo Arkadiusz Wingert, Międzyzdroje -Kraków, 2006 r., s. 61.

## 1. Koncepcje duszy w kręgu kultur Mezopotamskich

Mezopotamia stanowiła krainę położoną między dwiema rzekami Eufratem i Tygrysem. Wspomniany obszar jest miejscem powstania różnych państw<sup>75</sup> oraz wierzeń<sup>76</sup>. Doniosłe znaczenie dla ludów Międzyrzecza zajmuje mitologia, która stanowi podstawę wyjaśniania otaczającego świata i człowieka. Poznanie antropologii starożytnych ludów Międzyrzecza w tym również problemu powstania duszy wymaga przedstawienia poszczególnych mitów ludów które zawarły w nich wyobrażenia na temat istnienia oraz roli ludzkiej duszy.

### a) Powstanie człowieka według Sumerów

Poglądy dotyczące powstania świata i człowieka zostają ukształtowane już w III tysiącleciu p.n.e.<sup>77</sup> Podkreślenia wymaga sumeryjska kosmogonia, która nie przyjmuje bogów za przyczynę świata<sup>78</sup>. Połączenie elementów nieba i ziemi prowadzi do powstania swoistego rodzaju kosmicznej góry<sup>79</sup>, która stanowi początek kolejnych przemian w świecie<sup>80</sup>. Pojawienie się najważniejszych bóstw<sup>81</sup> jest kontynuacją kształtowania świata, czego zwieńczeniem jest powstanie człowieka. Pierwsza informacja dotycząca koncepcji powstania człowieka zawiera tzw. mit o stworzeniu motyki, w którym człowiek przedstawiony jest jako byt istniejący w boskim intelekcie,

---

<sup>75</sup> Pierwotnie istniejącymi państwami są: Sumer, Akad, Babilonia oraz Assyria. Z czasem tereny są miejscem osiedlania lub podbojów przez inne grupy etniczne, np. Hurytów, Elamitów czy Gutejów, czy Nomadów. Więcej na temat historii ludów Międzyrzecza w: K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 7-26.

<sup>76</sup> Na szczególną uwagę zasługują wierzenia sumeryjskie, które są sukcesywnie zapożyczane oraz modyfikowane przez inne ludy Międzyrzecza. Większość z panteonu bóstw sumeryjskich posiada swoje odpowiedniki w wierzeniach babilońskich. Przykładem mogą być następujące bóstwa: An (sumeryjski), Anu (babiloński) – ojciec bogów, władca niebios, Azag (sumeryjski), Asakku (babiloński) – zły demon, Elil (sumeryjski i babiloński) – bóg powietrza, Ereszkigal (sumeryjska i babilońska) bogini świata zmarłych, Inana (sumeryjska), Isztar (babilońska) bogini miłości, Utanapisztim (babiloński), Atrachasis (babiloński) – człowiek, bohater opowiadania o potopie., Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 313-320.

<sup>77</sup> Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>78</sup> Wydaje się, że praprzyczyną świata jest bezosobowa siła, która charakteryzuje się celowością oraz mechanicznym wręcz działaniem. Obok pramaterii kosmosu stanowi ona źródło życia i przemian poprzez łączenie się antagonistycznych elementów, np. dobra i zła, życia i śmierci etc. Powstanie bogów stanowi zatem jeden z następných etapów kształtowania się świata.

<sup>79</sup> Pogląd ten widoczny jest ponadto w samym terminie *an-ki*, określającym wszechświat, który składa się ze złączenia wyrazów nieba i ziemi, Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>80</sup> Wierzono, że pod ziemią mieszczą się złoża słodkiej wody, pod którą znajduje się kraina *Kur*, tłumaczona dosłownie jako „obca kraina”, będąca wyobrażeniem świata podziemnego.

<sup>81</sup> Bogami dającymi początek powstania innych bóstw i demonów są: An (ojciec bogów, władca niebios), Enlil, (bóg powietrza) Utu (bóg słońca), Enki (władca oceanu, bóg mądrości).

będący z czasem bytem urzeczywistnionym<sup>82</sup>. Podkreślenia wymaga w tym miejscu osobliwa koncepcja słowa, według której wypowiedzenie danej rzeczy równa się jej realnemu urzeczywistnieniu<sup>83</sup>.

Według mitów sumeryjskich cała rzeczywistość na którą składają się poszczególne jednostkowe byty jest przeniknięta pewną osobową siłą duchową *me*, którą współcześnie tłumaczy się jako: „boskie siły”, względnie „boskie prawa”<sup>84</sup>. Mitologia sumeryjska wiąże istnienie *me* z działalnością boga Enlila, który do pracy nad ich udoskonaleniem przekazuje je bogowi Enki<sup>85</sup>. Doniosłość znaczenia *me* przedstawiona zostaje w micie o bogini Inanie, opiekunce miasta Uruk.<sup>86</sup> „Boskie prawa”, związane są ponadto z rozwojem cywilizacji, gdyż pewna ich ilość związana jest z działaniami związanymi z ludzką kulturą<sup>87</sup>. Koncepcja sił duchowych *me*, w odróżnieniu od innych poglądów, nie zostaje zaadaptowana przez inne ludy ościenne. Powyższa teoria wskazuje wprawdzie na pewne jednostkowe elementy duchowe charakterystyczne dla danego bytu, lecz stanowi ona jedynie pewne tło dla zrozumienia zagadnienia animacji człowieka u Sumerów.

---

<sup>82</sup> *Pan, który spowodował wspaniałe powstanie wszystkiego co należy,  
Pan, którego rozstrzygnięcia losów są nieodwracalne,  
Enlil, który nasionom kraju daje wzrastać z ziemi, (...)*

*Gdy niebiosy zostały odłączone od ziemi,  
gdy ziemia została odłączona od niebios,  
gdy imię „ludzkość” zostało ustalone,  
wówczas An objął w posiadanie niebios,*

*a Enlil objął w posiadanie ziemię.*, Tłum K Łyczkowska, w: K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>83</sup> Takie rozumienie słowa przyjęte jest również w kulturze semickiej gdzie termin *dabar /davar* oznacza zarówno słowo jak i czyn. Przyjęta koncepcja słowa, jest ściśle związana z mocą stwórczą Boga.

<sup>84</sup> Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>85</sup> Por. Tamże.

*Przywiódł mnie do bytu we wszechświecie.*

*Mój ojciec, król wszystkich krain (Enlil),*

*Zgromadził wszystkie me i złożył w moją rękę.*, Tłum. K. Łyczkowska, w: K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 78.

Również w micie noszącym nazwę *Lahar i Asznan* poruszona zostaje tematyka *me*:

*Dla ludu przyniosły one dobrobyt*

*Dla kraju przyniosły tchnienie życia.*

*Boskie siły me wprowadzają,*

*Towary w składach pomnażają,*

*Zapełniają magazyny.* Tłum. K. Łyczkowska, w: K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>86</sup> Mit opowiada o ambicjach bogini Inany, która dla zdobycia *me* udaje się do swego ojca boga Enki. Uradowany ojciec wyprawia z okazji przybycia córki ucztę, podczas której z powodu wypicia zbyt dużej ilości wina zostaje lekko zamroczony. Inana wykorzystując stan ojca zdobywa pozwolenie otrzymania *me* na własność. Inana wraz z cennym nabytkiem powraca do swojego miasta Uruk. Odzyskując świadomość Enki posyła swojego pomocnika Izimuda wraz z zastępem potworów w celu ponownego odzyskania niegdyś swojej własności. Ostatecznie Inana zwraca *me* pierwotnemu właścicielowi.

<sup>87</sup> Najbardziej charakterystycznymi *me* w tym znaczeniu są: godność królestwa, sztandar, muzyka, bohaterstwo, siła, sztuka budownictwa, sztuka pisarstwa, instrumenty muzyczne, etc. Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 58.

Zagadnienie stworzenia człowieka przedstawione zostaje w wyjątkowy sposób. Człowiek istniejąc w zamyśle boskim zostaje stworzony przy pomocy boskich łez oraz odpowiednio dokładanych porcji gliny<sup>88</sup>. Zwieńczeniem procesu stwarzania - które jednocześnie stanowi o wyjątkowości ludzkiej istoty - jest obdarzenie człowieka „tchnieniem życia”<sup>89</sup>. Opis stworzenia człowieka dostarcza nam kilka istotnych cech charakterystycznych ukazujących jego wyjątkowy status. W procesie stwórczym nie spotykamy się jedynie z wypowiedzeniem mający charakter kreacji lecz wykorzystany zostaje powszechnie spotykany surowiec – glina. Zamyśl stworzenia człowieka na podobieństwo bogów, umieszcza go w wyjątkowej pozycji wśród stworzeń. Kulminacją procesu stworzenia jest „tchnienie życia”, dzięki któremu człowiek staje się istotą rozumną. Pogląd o podobieństwie człowieka do jego stwórcy, a także zagadnienie „boskiego tchnienia” spotykamy również w biblijnych opisach o stworzeniu człowieka, które zostaną przedstawione w rozdziale drugim niniejszej pracy. Wyjątkowość stworzenia człowieka przejawia się w dość szczegółowym opisie tego wydarzenia, które kontrastuje z bardzo marginalnie potraktowaniem zaistnienia innych stworzeń. Powyższe opisy nie wyczerpują jednak prób wyjaśnienia stworzenia. W późno sumeryjskim micie spotykamy inną bardziej semicką koncepcję według której zasadniczym elementem konstytuującym powstanie człowieka jest krew<sup>90</sup>.

Bez względu na rodzaj opisu należy stwierdzić, że stworzenie człowieka jest czymś bardzo doniosłym. Opisy przedstawione w mitach ukazują go jako istotę duchowo-cieleśną, którego doniosłość przejawia się posiadaniem rozumu będącego boskim darem. Według sumeryjskich wierzeń wyjątkowy status stworzenia jakim

---

<sup>88</sup> *Matko moja, stworzenie, którego imię nazwałaś, istnieje,  
Utwierdź na nim wizerunek (?) bogów;  
Zamieszaj serce gliny, która jest nad otchłanią,  
Dobrzy i znakomici formierze zagęszczą tę glinę,  
Ty, ty uczyni członki jego,  
Nimmach będzie pracowała nad tobą,  
Boginie [narodzin] ... będą trwały przy tobie podczas formowania;  
Matko moja, określ jego przeznaczenie, Nimmah utwierdzi na nim wizerunek (?) bogów,  
Oto człowiek (...)* w: M. Bielicki, *Zapomniany świat Sumerów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1966, s. 191.

<sup>89</sup> Z zagadnieniem „tchnienia życia” spotykamy się w micie *Lahar i Asznan*:

*Dla dobra (rozwoju) ich czystych owczarni  
(bogowie) dali ludziom „tchnienie życia”,  
K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, Mitologia..., dz. cyt., s. 69.*

<sup>90</sup> *Wielcy bogowie, którzy tam stali,  
i Anunaki, którzy los rozstrzygają,  
jedni i drudzy tak na to rzekli Enlilowi:  
„W Uzuma w Duranki,  
chemy zabić bóstwa Lamma,  
a z ich krwi ludzkość dać powstać”.*

K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 71.



cieszy się człowiek posiada swoje konsekwencje w realizowaniu swojej celowości, która jest przyczyną jego powstania<sup>91</sup>. Antropologia sumeryjska przedstawia człowieka jako istotę obdarowaną „boskim tchnieniem”, które wskazuje na jego szczególną pozycję w otaczającym świecie. Konsekwencją tej koncepcji jest wiara w posiadanie duszy, która nie umiera po śmierci lecz prowadzi inny rodzaj egzystencji<sup>92</sup>.

Sumeryjski obraz wierzeń w których pochodzenie człowieka posiada swoje źródło w boskim akcie stwórczym stanowiło *novum* wśród wierzeń starożytnych ludów.

#### b) Powstanie człowieka według Babilończyków i Asyryjczyków.

Koncepcje antropologiczne mieszkańców Babilonii oraz Asyrii ściśle związane są z historycznymi uwarunkowaniami<sup>93</sup>. Oddziaływanie kultury i wierzeń sumeryjskich najlepiej obrazują wczesne dzieła starobabilońskie (pierwsza połowa II tysiąclecia p.n.e.) i akadyjskie (druga połowa III tysiąclecia p.n.e.)<sup>94</sup>. Z czasem następuje ostateczne ukształtowanie określonej koncepcji rzeczywistości<sup>95</sup>, której wykładnię

---

<sup>91</sup> Sumerowie wierzyli, że przed pojawieniem się człowieka wszelkie czynności związane z nawadnianiem pól i ich uprawą są wykonywane przez bogów. Wysiłek tych prac przyczyną się do pomysłu stworzenia człowieka, który oprócz odciążenia bogów od trudu pracy, składa im uwielbienie:

*Wówczas, Nammu, pramatka, która urodziła licznych bogów,*

*Łzy ich swemu synowi zaniósła:*

*Synu mój ty śpisz ...*

*Synu mój, podnieś się ze swego łoża i zacznij działać mądrze,*

*Zastępców bogów ukształtuj, aby ci mogli swe kosze odrzucić!”*

K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 62.

Wydaje się więc, że w koncepcji Sumerów praca jest czymś zadaniem lecz jednocześnie posiada swoje boskie pochodzenie, które wraz z kultem stanowią czynności wyjątkowe.

<sup>92</sup> Świat podziemny określany jest terminem *ki-gal* („wielka kraina”) lub *kur* („obca kraina”). W świecie tym na uwagę zasługuje kraina zmarłych określana terminem *arali*. Władzę nad światem podziemnym sprawowana jest przez bogini Ereszkigal, korzystająca z pomocy Nergala (jej małżonka), oraz z trybunału w którego skład wchodzi: Gilgamesz, Dumuzi, Namtar, Hubiszag, Ningiszida. Dotarcie do świata podziemnego wymaga przebycia rzeki „pożerającej człowieka”, której pokonanie było możliwe dzięki przewoźnikowi nie posiadającego imienia. Kolejny etap wiązał się ze spotkaniem strażnika pałacu imieniem Neti, który przeprowadza zmarłego przez siedem bram za każdym razem obnażając prowadzącego z jakiegoś elementu. Ostatecznie naga dusza zmarłego dostaje się przed oblicze bogini Ereszkigal, która przy pomocy trybunału dokonuje sądu nad zmarłym. Wyrok zależy od postawy moralnej jaką prezentowała dusza za życia. W zależności od postępowania duszę czekało bądź przebywanie w rajskiej krainie Dilmun, bądź przebywanie wśród podziemnych demonów.

<sup>93</sup> Wierzenia oraz światopogląd nawiązują w przeważającej mierze do sumeryjskich mitów, które są tłumaczone i modyfikowane dla swoich potrzeb. Związane jest to z silnym oddziaływaniem kultury sumeryjskiej, które ma miejsce jeszcze długo po samym upadku państwa zdobytego przez Eleamitów.

<sup>94</sup> Z okresu tego pochodzi epos *Gilgamesz* (zwany u Babilończyków pod nazwą *naqba imuru* – „ten, który wszystko widział”), a także *Enuma elisz* („Gdy w górze”). Warto wyjaśnić, że w omawianym okresie utwory nie posiadają tytułów lecz ich identyfikacja związana jest z pierwszymi wyrazami danego dzieła. Cechą charakterystyczną dzieł babilońskich jest ponadto zastosowanie podziału na strofy oraz częste użycie paralelizmów. Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>95</sup> Sformalizowanie poglądów ma miejsce w I tysiącleciu p.n.e. Według wyobrażeń Babilończyków ziemia posiadająca kształt płaski znajduje się nad wodami kosmicznymi, pod którymi kryje się świat podziemny przedstawiany jako ponura pustynia. Nad ziemią natomiast znajduje się firmament nieba na którym umieszczone są gwiazdy.

zawiera dzieło *Enuma elisz*<sup>96</sup>. Podobnie jak w wierzeniach sumeryjskich również tu spotykamy wiarę w stwórczą moc słowa bóstwa. Na szczególną uwagę zasługuje trzecie bóstwo wyłaniające się w akcie stwórczym. *Mummu* - bo o nim mowa - odczytywane jest przez współczesnych jako ożywiający duch lub opary unoszące się nad wodami<sup>97</sup>. Takie wyobrażenie stanowi zapewne podstawę do powstałego później motywu stworzenia zawartego w pierwszej *Księdze Rodzaju*<sup>98</sup>.

Z koncepcją powstania świata związany jest pogląd dotyczący pochodzenia człowieka, który jest ukoronowaniem całego procesu stwarzania. Pierwszym chronologicznie utworem zawierającym opis powstania człowieka jest epos o Atrachasisie<sup>99</sup>. Informacje dotyczące stworzenia człowieka znajdują się już na pierwszej tablicy poematu. W myśl tego opowiadania powstanie człowieka (*lullû*) jest pochodną połączenia gliny z krwią zabitego bóstwa We. W procesie stwórczym następuje otrzymanie ducha ożywczego przez *etemmu*, które utożsamiane jest z duchem zmarłego<sup>100</sup>. Stworzenie człowieka budzi zachwyt wśród bogów, którzy okazują go radosnym okrzykiem. Celem aktu stworzenia jest pomoc bogom w pracy oraz nieustanne oddawanie im czci. Tekst wskazuje na zdobycie przez człowieka umiejętności posługiwania się narzędziami, których używanie stanowi wręcz obowiązek zadany człowiekowi<sup>101</sup>. Umiejętność wykorzystywania narzędzi wskazuje na zdolność posługiwania się rozumem, jako elementu boskiego.

---

<sup>96</sup> Dzieło *Enuma elisz* („Gdy w górze”) pierwotnie zapisane na siedmiu tabliczkach zawiera informacje dotyczące pochodzenia świata i człowieka. Posiada wiele elementów wspólnych z babilońskimi opowiadaniem, m.in. opowiadanie o smoku Labbu czy historię boga Adaba.

<sup>97</sup> *Gdy w górze niebo nie zostało (jeszcze) nazwane,  
Poniżej ziemia nie miała swego imienia,  
Gdy Apsu, pierwotny ich rodzic,  
Mummu i Tiamat, która dała życie wszystkim, łączyły swe wody, (...)*

K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>98</sup> *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiarów wód, a Duch Boży unosił się nad wodami.* (Rdz 1, 1)

<sup>99</sup> Por. Tamże, s. 210.

<sup>100</sup> *Nintu zmieszała glinę.  
Z ciała zabitego boga pochodził etemmu,  
który tchnął życie,  
nie można zapomnieć, że to jest etemmu.*

*Potem, gdy wymieszała glinę,  
wezwała Anunnaki, bogów wielkich. (...)*

K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>101</sup> *Zadanie, które mi wyznaczyliście, wykonałam.*

*Zabiliście boga, który miał rozum (osobowość).  
Oddaliłam od was ciężką pracę,  
Nalożyłam na człowieka obowiązek posługiwania się narzędziami, (...)*

K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 213.

W innym, sumeryjsko-akadyjskim utworze *Gdy Anu stworzył niebo*, stworzenie człowieka jest konsekwencją połączenia krwi boga Lamga i gliny<sup>102</sup>. Również w tym opisie celem stwórczym człowieka jest wyręczenie bogów z ciężkiej pracy związanej z gospodarką wodną oraz pracą na roli.

Osobliwy opis powstania człowieka dostarcza nam najbardziej znane starobabilońskie opowiadanie *Enuma elisz*. Według niego pomysłodawcą stworzenia człowieka jest bóg Marduk, który posiadając jego intelektualną koncepcję zleca samo wykonanie zadania swojemu ojcu bogu Ea. Ojciec Marduka realizuje plan stwórczy używając do tego celu krwi zabitego boga Ingu. W dalszym opisie autor wykazuje pewną niekonsekwencję przedstawiając Marduka nie tylko jako pomysłodawcę ale również i wykonawcę stworzenia człowieka<sup>103</sup>. Możliwym rozwiązaniem tej niejednoznaczności jest koncepcja „myślenia rzeczami”, związana ze specyficznym sposobem rozumowania ludzi Bliskiego Wschodu.

Wyjątkowość człowieka związana jest głównie z posiadaniem elementu boskiego *etemmu*, który utożsamiany jest z duszą (duchem) człowieka. Zagadnienie to posiada również swoje konsekwencje w babilońskiej eschatologii. Pomimo różnych wyobrażeń świata podziemnego ogólna koncepcja dotycząca losu człowieka po śmierci wydaje się być zagadnieniem spójnym i powszechnie przyjętym. Po śmierci ciało człowieka (będące pierwiastkiem materialnym utożsamiane ze stwórczą gliną) zakopywano w głębi ziemi. Wierzono jednak, że *etemmu* stanowiąc element boski w człowieku nie ulega zepsuciu lecz udaje się do świata podziemnego, który w wyobrażeniu przedstawiany jest jako miejsce ponure. Wydaje się jednak, że los *etemmu* może posiadać różne odcienie w zależności od etycznego postępowania za życia oraz wstawiennictwa bliskich z rodziny. Pomimo pewnego egzystowania duszy ludzkiej, dalsze jej losy malują się w sposób bardzo pesymistyczny. Wątpliwi wydają się więc nadzieje na uzyskanie nieśmiertelności, w której można byłoby się cieszyć szczęściem równym bogom. Według wierzeń, jedynym człowiekiem, któremu udało się

---

<sup>102</sup> *W Uzuma, miejscu powiązania nieba i ziemi, Zabijemy bogów (Lamba). Z ich krwi stworzymy ludzkość, której udziałem będzie służba bogom.*  
K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>103</sup> *(Marduk), w którego mocy jest dawanie życia, Pelen litości stworzył człowieka, aby ich uwolnić; Oby jego słowa przetrwały, oby nie zostały zapomniane W ustach ludzkości, którą jego ręce stworzyły*  
K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia ...*, dz. cyt., s. 215.

ta sztuka był Utnapiszti<sup>104</sup>, bohater słynnego fragmentu o potopie z jedenastej księgi eposu Gilgamesz, który wraz z żoną zostaje zrównany bogom<sup>105</sup>. Losy Utnapiszkiego i jego małżonki wydają się jednak wyjątkowe na tle ogólnego wyobrażenia o życiu pozagrobowym.

Powstanie człowieka jest zatem zwieńczeniem dzieła stwórczego bogów. Podkreślenia wymaga brak bezpośredniego łączenia poglądów na temat animacji człowieka z powstaniem resztą bytów. Człowiek będąc konsekwencją boskiego działania nie jest wytworem działania przyrody. Wydaje się jedna, że posiadanie elementów bosko-ziemskich sprawia, że powstaje pewnego rodzaju rozdźwięk w samym wnętrzu istoty ludzkiej. Jako istota nie potrafiąca osiągnąć życia równego bogom, skazany jest na życie pełne cierpienia i nieszczęść. Taki stan nieubłaganego zmierzania ku śmierci związany jest z koncepcją pierwszego człowieka, który będąc blisko uzyskania nieśmiertelności ostatecznie zostaje skazany na życie ziemskie<sup>106</sup>. Historia Adapa – pierwszego człowieka – ukazuje zagadnienie śmierci jako swoistego rodzaju zazdrość bogów. Paradoksalnie to nie łamanie nakazów lecz wierne posłuszeństwo bogom doprowadza głównego bohatera do utraty zdobycia nienieśmiertelności.

Problematyka nieśmiertelności człowieka zawiera również epos Gilgamesz<sup>107</sup>. Opowiadanie przedstawia pewną niemożność uwolnienia się od śmierci, która obok siły

---

<sup>104</sup> Transkrypcja imienia Utnapiszti pdana jest za tłumaczeniem R. Stillera, (por. *Gilgamesz*, tłum R. Stiller, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2011 ) w tekstach tłumaczonych przez K. Szarzyńską imię to tłumaczone jest jako Utanapisztim.

<sup>105</sup> *Wstąpiwszy na mój korab Allil za rękę mnie ujął, na ląd sprowadził, kazał przy mnie klęknąć mojej małżonce, czoł naszych dotknął, między nami stanął, nam błogosławił: Dotychczas człowiekiem był Utnapiszti, odtąd zaprawdę Utnapiszti z żoną nam, bogom podobni! Niech w oddaleniu mieszka Utnapiszti, w krainie Dilmun, kędy wschodzi słońce, w rzek ujściu, w miejscu, kędy wody świat opływające w otchłań uchodzą.* tłum. R. Stiller, w: *Gilgamesz*, Księga XI, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2011, s. 86.

<sup>106</sup> Problematyka tego zagadnienia poruszona zostaje w micie o Adapie, którego treść znaleziono w Tell el-Amarna w Egipcie. Według niego Adap, będąc kapłanem i przywódcą cieszy się szczególnymi względami boga Ea. Złamanie skrzydeł wiatrowi, stanowi przyczynę wezwania przed oblicze boga Anu. Dowiedziawszy się o wezwaniu Adapa, bóg Ea daje swojemu podopiecznemu potrzebne wskazówki jak ma się zachować w drodze oraz przed samym obliczem boga Anu. Wśród zaleceń boga Ea kluczową rolę odegra zakaz spożywania chleba i picia wody. Kierując się zaleceniami swojego boga Adapa odmawia spożycia proponowanych darów. Przestrzeganie wskazówek boga Ea powoduje efekt odwrotny od spodziewanego:

*Spojrzał na niego Anu i roześmiał się:*

*„Podejść, Agapo! Dlaczego nie jadłeś i nie piłeś?*

*Nie zyskałeś życia (wiecznego)! Oh! Przewrotni ludzie!”*

*(Adapa odrzekł Anu): - Ea, pan mój powiedział mi „nie jedz, nie pij” –*

*„Zabierzcie go i zwróćcie na ziemię” (rozkazał Anu*

K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia...*, dz. cyt., s. 288-289. .

<sup>107</sup> Termin Gilgamesz pochodzi od szumerskiego *gilga* („starzec”) oraz *mesz* („mąż w sile wieku”), połączenie tych wyrazów według sumerologów stanowi nazwę odmładzającego zioła, które było celem poszukiwań bohatera opowiadania. Por. R. Stiller, *Gilgamesz*, dz. cyt., s. 107.

ożywiającej jest przejawem boskiego działania. Babiloński człowiek jawi się jako istota nie tylko stworzona przez bogów ale całkowicie od nich zależna. Pomimo niemożności przekroczenia granicy między stworzeniem a bóstwem, nie jest on tylko jednym z wielu stworzeń znajdujących się w świecie. Z racji posiadania pierwiastka boskiego, człowiek jest postrzegany jako istota zupełnie wyjątkowa, będąca ponad innymi stworzeniami. Konsekwencją posiadania boskiego elementu jest zdolność pewnego rozumowego wyjaśnienia losów po śmierci. Choć wizja świata zmarłych przesiąknięta jest sceptycznym pesymizmem to jednak koncepcja boskiego tchnienia oraz słabej egzystencji po śmierci stanowi ważny krok w próbie właściwego odczytywania człowieka.

## 2. Koncepcja duszy w starożytnym Egipcie.

Rozumienie rzeczywistości w kręgu kultury Egipskiej związane jest w sposób nierozdzielny z zagadnieniem religii. Jak utrzymuje S. Morenz, religia staroegipska różni się od form innych późniejszych religii w trzech zasadniczych zagadnieniach. Pierwszym z nich jest to, że w starożytnym Egipcie mamy do czynienia z religią narodową, a nie religią światową<sup>108</sup>. Drugim istotnym zagadnieniem jest występowanie religii kultowej, która różni się pewnymi założeniami od późniejszych religii, tzw. religii ksiąg<sup>109</sup>. Trzecią zasadniczą cechą różniącą religię Egiptu jest według Morenza fakt uwarunkowania religii Egipskiej przez historię, czym różni się od religii opartych na objawieniu<sup>110</sup>. Z odpowiedzią na zrozumienie człowieka przychodzą wierzenia, próbujące wyjaśnić tajemnicę ludzkiej egzystencji. Wśród całego wachlarza wierzeń na

---

Gilgamesz jest bohaterem niezwykłym, już sam fakt pochodzenia bosko-ludzkiego (syn kapłana z Kulab oraz bogini Ninsun) stawia go w pozycji babilońskiego nadczłowieka. Chęć dokonania rzeczy niezwykłych pcha bohatera do zdobycia zioła życia, które znajduje się na dnie morza. Zdobywając zioło Gilgamesz szybko traci zdobycz z racji swej nieostrożności.

<sup>108</sup>Wierzenia Egipcjan posiadają osobliwe wyobrażenie powstania ziemi, która miała wynurzyć się z rozległych wód w postaci „prapagórka”. Z pewnością taki pogląd posiada swoje konotacje z obserwacją opadania wód Nilu, co jest jednocześnie synonimem powstawania życia. Por. Siegfried Morenz, *Bóg...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>109</sup> Użycie wyrażenia „religia ksiąg” odnosi się do tych religii, których podstawa wiary przekazywana w formie ustnej, jest utrwalona w formie pisemnej. Najbardziej znanymi „religiami ksiąg” są: judaizm, chrześcijaństwo oraz islam, Ostania z wymienionych posiada specjalne określenie *ahl al-Kitab* („ludzie Księgi”), które odnosi się do wszystkich wiernych w religiach w których księga jest tekstem natchnionym. Choć w Egipcie nie spotykamy wyraźnych przykazań nadanych przez bóstwa istniało pojęcie *maat*, które używane jest w kontekście przestrzegania określonego zachowania zarówno w przyrodzie jak i w społeczeństwie, Por. Siegfried Morenz, *Bóg...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>110</sup> Według stanowiska S. Morenza samo zjawisko wiary w bogów nie oznacza, że mamy za każdym razem do czynienia z religią objawioną. W celu zrozumienia istoty religii objawionej autor proponuje rozwiązanie fenomenologiczne według którego poznane „Ty” Boga ma miejsce wtedy, gdy „Ja” poznającego jest na odpowiednim poziomie świadomości, Por. Siegfried Morenz, *Bóg ...*, dz. cyt., s. 26.

szczególne miejsce zasługuje wiara w życie pozagrobowe, która dostarcza informacji o ludzkiej duszy, jej pochodzenia, a także losach po śmierci.

Wiara w życie pozagrobowe jest obecna w umysłach wielu starożytnych kultur. Podstawą dla wierzeń Egipcjan jest mit o Ozyrysie. Choć pierwsze teksty dotyczące tej historii spotykamy w *Tekstach Piramid*, to jednak najdoskonalsza wersja przedstawiona jest w utworze *O Ozyrysie i Izydzie*<sup>111</sup> Plutarcha z Cheronei (ok. 46-120 r. n.e.)<sup>112</sup>. W mitologii egipskiej Ozyrys jest władcą świata podziemnego zwanego Duat. W myśl założeń starożytnych Egipcjan jest on również uważany za twórcę cywilizacji. Interesującym jest łączenie osoby Ozyrysa nie tylko z faktem śmierci lecz również z powstawaniem nowego życia. W *Tekstach Sarkofagów* spotykamy opowiadanie o kiełkowaniu ziaren na ulepionej z nilowego błota figurce Ozyrysa. Opowiadanie to znajduje swoje zastosowanie w praktykach kultycznych co potwierdzają współczesne badania archeologiczne. Znalezione fiugrki przedstawiają porośniętego zbożem Ozyrysa, przedstawiając tym samym ścisły związek między śmiercią, a odradzaniem do nowego życia.

Koncepcja duszy związana jest mocno z odczuwaniem zmysłowym Posiadanie z mumifikowanego ciała stanowi lekarstwo na nieśmiertelność duszy<sup>113</sup>. Z tej przyczyny widoczna jest pewnego rodzaju obsesja związana z mumifikacją zwłok. Według danych szacunkowych przez 3-4 tysiące lat w samym Egipcie dokonano mumifikacji ponad 500 milionów ciał<sup>114</sup>. Dane te ukazują ponadto prawdę bardzo poważnego traktowania tematu życia pozagrobowego. Wierzenia dotyczące duszy oraz jej pośmiertnej egzystencji nigdy nie doczekały się ujednolicenia. Problemem są więc nie tylko aspekty eschatologiczne ale samo rozumienie człowieka, w tym jego płaszczyzny duchowej.

Według Egipcjan człowiek składa się z duchowej osobowości (*ka* lub *achu*), duszy (*ba*), ciała (*chet*), cienia (*chai bit*), serca (*ib*), imienia (*ren*) oraz ciała duchowego (*sachu*)<sup>115</sup>. Wymienione elementy posiadają w większości niejednoznaczne funkcje.

---

<sup>111</sup> Według tego mitu Ozyrys objąwszy władzę po swoim ojcu spotyka się z zazdrością swojego brata Seta. Przy pomocy 72 spiskowców zamyka Ozyrysa w skrzyni po czym zostaje wrzucony do Nilu. Choć skrzynia zostaje odnaleziona przez Izydę nie udaje się uratować Ozyrysa. Wykorzystując niewagę bogini, zazdrosny brat Set wykrada skrzynię po czym ćwiartuje ciało Ozyrysa na 14 kawałków. Zakończenie historii okazuje się szczęśliwe dzięki Thotowi, Izydzie oraz Neftydzie, którzy to bogowie dzięki procesowi mumifikacji łączą szczątki zapewniając tym samym nieśmiertelność bohaterowi opowiadania, Por. B. Orłowski, *Na tropach faraonów*, Instytut Wydawniczy Nasza Księgarnia, Warszawa 1976 r., s. 130.

<sup>112</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>113</sup> Według wierzeń pierwszym, który dokonał mumifikacji był bóg Anubis, który dokonał tej czynności na zwłokach boga Ozyrysa. Współczesne badania dostarczają wiele informacji dotyczących przebiegu samego procesu mumifikacji więcej na ten w: B. Orłowski, *Na tropach ...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>114</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>115</sup> Por. Tamże, s. 93.

Przejawem owej niespójności są wykluczające się informacje na temat ich funkcjonowania. Niesprzecznym wydaje się rola *ka*, będącą wyobrażeniem duchowej osobowości<sup>116</sup>. Pomimo posiadania związku z ciałem, nie jest ona od niego uzależniona. *Ka* utożsamiana z siłą życiową, przejawia się w zdolności przyjmowania pokarmów stanowiących warunek siły i witalności. Funkcja wegetatywna *ka* stanowi zatem powód do tworzenia określonych rozwiązań architektonicznych grobowca. Znajdująca się pod ziemią komora grobowa przechowująca zabalsamowane szczątki zmarłego posiada tzw. „fałszywe drzwi”, dzięki którym *ka* przechodzi do pomieszczenia wyposażonego w dary ofiarne. W celu zaspokojenia potrzeb *ka* umieszczano określone wizerunki na ścianach, których wypowiedanie stanowi pewnego rodzaju pokarm dla duszy<sup>117</sup>.

Wydaje się jednak, że nie *ka* lecz koncepcja duszy *ba* była najbardziej zbliżona do późniejszych wyobrażeń duszy. W przeciwieństwie do omawianego wcześniej pierwiastka *ka*, posiada możliwość przenikania w głąb świata zmarłych. Cechą charakterystyczną *ba* jest możliwość wydostawania się z grobowca, dzięki czemu nie ogranicza się ona jedynie do bycia w miejscu pochówku.

Egipskie koncepcja duszy podejmuje zagadnienie jej umiejscowienia. Według wierzeń najbardziej odpowiednim miejscem jej przebywania jest głowa. To właśnie ona posiada w największym stopniu cechy charakterystyczne danej osoby. W czasie rządów IV dynastii powstaje zwyczaj rzeźbienia głów odzwierciedlających zmarłego jako wyraz pomocy dla dusz szukającym ciała<sup>118</sup>. Inną pomocą skierowaną tym razem do znalezienia krainy zmarłych miały być zaklęcia<sup>119</sup>. Według wierzeń dusza w momencie śmierci staje przed dylematem wybrania jednej z dróg. Jedna z nich wiedzie przez ląd, druga natomiast przez ogniste jezioro. Zaklęcia podane w *Księdze Dwóch Dróg* stanowią pomoc w pokonywaniu licznych niebezpieczeństw, które czekają dusze zanim

---

<sup>116</sup> Choć rozumienie *ka* związane jest z koncepcją duszy, to jednak współcześni egiptolodzy tłumaczą jej funkcję jako osobowość, indywidualność, jaźń. Według wyobrażenia *Ka* przypomina swoim wyglądem wizerunek zmarłego, co wskazuje na zachowanie pewnych cech jednostkowych nawet po śmierci, Por. B. Orłowski, *Na tropach ...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>117</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 112-113.

<sup>118</sup> Por. Tamże, s. 70.

<sup>119</sup> Historia zaklęć sięga ponad tysiąc lat przed wynalezieniem przez Egipcjan hieroglifów. Wierzono, że samo ich wypowiedanie miało moc urzeczywistniania tego, co zostało zapisane. Przedstawiona w ten sposób lista darów zamieniała się w prawdziwe produkty, których z poprzednich opisów potrzebowała dusza *ka*. Tradycja ich wymawiania jest bardzo żywa także w czasach istnienia pisma, o czym świadczą mogą liczne inskrypcje znajdujące się na grobowcach władców oraz innych znacznych osób. Najbardziej znanym odkryciem tego typu jest odkrycie ponad 750 zaklęć w piramidzie władcy Unasa, które to inskrypcje przeszły do historii jako *Teksty Piramid*. Innym ważnym zbiorem zaklęć magicznych była *Księga Umarłych* zawierająca formułę poprawnej spowiedzi duszy<sup>119</sup>. Kolejną księgą zawierającą formuły magiczne była *Księga Dwóch Dróg* której tytuł wskazuje na chęć pomocy w obraniu przez duszę właściwej drogi po śmierci.

osiągną cel podróży<sup>120</sup>. Interesującą jest również Księga *Amduat*, czyli *Księga Tego Co Jest w Zaświatach*, stanowiąca mapę świata podziemnego<sup>121</sup>. Listę tekstów przedstawiających wyobrażenia świata podziemnego można wydłużyć o np. *Księgę Bram* zwaną również *Księgą Przedsionków*, *Księgą Jaskiń* lub *Księgą Nocy*<sup>122</sup>.

Obok stosowanych zaklęć pomocą w dotarciu do świata podziemnego są również różnego rodzaju amulety wśród których zaszczytne miejsce zajmuje skarabeusz<sup>123</sup>. Stosowanie zarówno zaklęć jak i amuletów miały służyć pomocą w bezpiecznej podróży duszy w zaświaty. Celem duszy każdego zmarłego jest kraina Amenti. Dotarcie do królestwa zmarłych rozpoczyna sąd duszy, którego dokonuje znany bóg: Anubis<sup>124</sup> wraz ze swoimi siostrami Izydą<sup>125</sup> i Neftydą<sup>126</sup> oraz 42 asesorami<sup>127</sup>. Proces polega na zaprzeczaniu popełnienia określonych grzechów, a nie na ich wyznawaniu. *Księga Umarłych* wspomina o konieczności oświadczenia 36 zaprzeczeń, które dusza musi potwierdzić w czasie procesu<sup>128</sup>. Istotną czynnością jest również tzw. ważenie serca<sup>129</sup>.

Paradoksalnie wiara w nieśmiertelność oraz ponowne narodziny duszy widoczna jest w rytuałach pogrzebowych. Pomijając szczegółowy opis obrzędów związanych z procesem pochówku oraz mumifikacji podkreślenia wymaga zwyczaj układania zwłok w pozycji embrionalnej. Wspomniana pozycja nawiązuje do wiary w ponowne narodziny zmarłego<sup>130</sup>. Ważnym jest również zwrócenie twarzy ku zachodowi, który kierunek związany jest z wiarą w boga Ozyrysa będącego pierwszym

---

<sup>120</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt. s. 81.

<sup>121</sup> Por. Tamże

<sup>122</sup> Por.. Tamże

<sup>123</sup> Skarabeusz wywodzi się od żuka gnojownika (*scarabeus sacer*), który jest terminem określającym „stawanie się” oraz „bycie”<sup>123</sup>. Interesującym jest również to, że jego egipskie określenie *cheprer* jest bardzo podobnym pod względem fonetycznym do słowa *cheper* („stawać się”)<sup>123</sup>. Egipcjanie przenoszą obserwowane zachowanie owego osobnika, który tylnymi nóżkami toczy kulkę gnoju, na płaszczyznę symboliczną, w której kulka stanowi określenie nowego życia.

<sup>124</sup> Anubis – strażnik zmarłych, grabarz zwany również Panem Nekropolii, przedstawiany jako leżący pies lub czarny szakal. Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 97-98.

<sup>125</sup> Izyda – żona Ozyrysa i matka Horusa, przedstawiana pod postacią sępa lub kani szybującej blisko brzucha Ozyrysa. Por. s. 97.

<sup>126</sup> Neftyda – żona Seta, nazwa tej bogini pochodzi od egipskiego Debet Chet – Pani Domu, jej funkcją było prowadzenie faraonów przed obliczem Anubisa. Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>127</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>128</sup> Tamże, s. 99.

<sup>129</sup> Według wierzeń miejscem ważenia serc jest tzw. Sala Dwóch Prawd, wyposażona w wagę, na której jednej z szal znajduje się serce zmarłego, na drugiej natomiast *maat* (Pióro Prawdy)<sup>129</sup>. Przechylenie szali na stronę *maat* stanowiło gwarancję pobytu w krainie zmarłych, którą wyobrażano jako Pole Trzciny, bądź krainę pełną słońca, muzyki, urodzajnej ziemi. W przypadku zbyt ciężkiego serca duszę czekało pożarcie przez Ammit<sup>129</sup>. Wierzono jednak, że pożarcie takiej duszy nie kończy jej istnienia lecz jest powodem jej przeobrażenia w złego ducha.

<sup>130</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 112. oraz B. Orłowski, *Na tropach ...*, dz. cyt., s. 139.



zmartwychwstałym „spośród mieszkańców Zachodu”<sup>131</sup>. Wiara w śmierć będącą zwiastunką powtórnych narodzin jeszcze bardziej zostaje uwidoczniiona w ceremonii „otwarcia ust”. W czasie ceremonii dokonywane są odpowiednie gestykulacje przy ciele zmarłego mające na celu przywrócenie funkcji zmysłowych duszy w jej nowym życiu<sup>132</sup>. Rytuał ten zasługuje na uwagę nie ze względu na wykonywane czynności lecz na narzędzia używane podczas jego sprawowania. Najważniejszym z nich jest krzemienisty nóż *pesesz-kef*, którego używano do odcinania pępownicy w czasie porodu<sup>133</sup>. Również inne narzędzia stosowane w tym obrzędzie przypominały te, które używano w czasie porodu. Poprzez wykorzystywane narzędzia oraz gesty rytuał „otwarcia ust” bardzo mocno łączy śmierć z kolejnymi narodzinami do nowego życia.

Nieśmiertelność duszy ściśle związana była również z zachowaniem imienia zmarłego na długo po jego fizycznej śmierci. Z tej racji budowano różnego rodzaju stele lub tablice na których umieszczano imię zmarłego. Wierzono, że zachowana pamięć o czynach zmarłego stanowi gwarant nie tylko uwiecznienia jego w świecie żywych lecz także w świecie pozagrobowym<sup>134</sup>. Wiara że zachowanie imienia stanowi o nieśmiertelności miała daleko idące konsekwencje w czasie działań militarnych. W momencie zdobycia władzy przez inną dynastię najeźdźca nakazywał niszczyć inskrypcje z napisami imion poprzednich władców chcąc w ten sposób ostatecznie rozprawić się z wrogiem.

### 3. Koncepcja duszy w dziełach Homera

Powstanie spekulacji filozoficznej jest pewną konsekwencją określonego sposobu myślenia, które rozwija literatura homerycka. Dzieła *Iliada* i *Odyseia* (VIII w. p.n.e.) dostarczają ogromnej ilości materiału do refleksji nad rozumieniem bogów oraz problemów człowieka. Jak słusznie podkreśla G. Reale, wspomniane poematy stanowią swoistego rodzaju Biblię Greków, będąc nie tylko zbiorem niezwykłych przygód występujących w nich bohaterów lecz także stanowiąc wzór moralności całej kultury helleńskiej<sup>135</sup>. Dzieła Homera nie powinny być jedynie przedmiotem badań

---

<sup>131</sup> Por. Tamże, s. 117.

<sup>132</sup> Por. Siegfried Morenz, *Bóg ...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>133</sup> Por. J. Molenda, *Mumie ...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>134</sup> Tamże, s. 127.

<sup>135</sup> Podkreśla to zarówno G. Reale jak i R. Flacelière. Pierwszy w nich zauważa: *Słusznie powiedziano, że jego poematy były jak gdyby Biblią Greków w tym sensie, że dawni Grecy szukali duchowej strawy zasadniczo i głównie w poematach homeryckich.* G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 44. R. Flacelière podkreśla nie tylko niezwykłą rolę oddziaływania poematów lecz także aspekt kulturotwórczy: *Większość*

w obrębie historii literatury<sup>136</sup>. Zawarty w nich obraz człowieczeka porusza najistotniejsze zagadnienia związane z ludzką egzystencją dając bodziec do podejmowania filozoficznych refleksji. Istotną cechą poezji Homera jest przedstawienie następstwa zdarzeń mających swoją określoną przyczynę<sup>137</sup>. Autor *Iliady* i *Odysei* jest inicjatorem protofilozoficznego spojrzenia na człowieka, które przejawia się ujęciem ludzkiej egzystencji w świetle praw istniejących w otaczającym świecie<sup>138</sup>. Podkreślenia wymaga oddziaływanie twórczości Homera na późniejszą filozofię, poprzez język oraz słownictwo. Przykładem takiego wpływu jest układ heksametryczny *Iliady* i *Odysei*, który stanowi wzór dla prac Parmenidesa czy Empedoklesa<sup>139</sup>.

Rozważanie człowieka homeryckiego powinno być rozpatrywane przez pryzmat jego istnienia w otaczającym go świecie. Według Homera istniejące zjawiska występujące w świecie nie są dziełem przypadku. Życie człowieka jest egzystencją podległą boskim mocom transcendentnym wobec przyrody<sup>140</sup>. Cechą charakterystyczną

---

starożytnych autorów cytowała Homera jak najwyższy „autorytet” w taki sam sposób, jak w wiekach chrześcijańskich będzie się cytowało Pismo święte jako księgę zawierającą całą prawdę, mądrość i wiedzę. Homer, nie będąc poetą religijnym, sam stał się obiektem prawdziwego kultu, i ten rodzaj homeryckiej religii połączył wszystkich Hellenów węzłem bardziej trwałym niż wszyscy bogowie polis, którzy skłócali jedno miasto z drugim. Kulturę grecką definiuje obcowanie z homeryckimi poematami i ich znajomość. R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, tłum. P Sobczak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 81.

<sup>136</sup> (...) niemniej pozostaje rzeczą oczywistą, iż Homer, podobnie jak wszyscy wielcy poeci greccy, nie może pozostać tylko przedmiotem czysto formalnej historii literatury, lecz musi być brany pod uwagę i oceniany jako pierwszy i największy z twórców, którzy kształtowali grecką ideę człowieczeństwa. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962, s. 68.

<sup>137</sup> Por. G. Reale, *Historia ...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>138</sup> W. Jaeger dostrzega niezwykłą zdolność Homera do ujmowania w sposób bardzo wyczerpujący zagadnień sięgających najgłębszej warstwy ludzkiej egzystencji, pisze: *U Homera spotykamy się wszędzie z jakimś ogólnym „filozoficznym” spojrzeniem na ludzką naturę i wieczne prawa rządzące wszechświatem. Nie ma ważniejszego elementu życia ludzkiego, który by u niego nie doszedł do głosu. Nawet poszczególne wypadki rozpatruje poeta chętnie w świetle swej ogólnej wiedzy o związkach istotnych.* W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 81. F. Colpeston podkreślając rolę dzieł Homera na rozwój greckiego myślenia nie przyznaje im jednak znaczenia filozoficznego: *Chociaż poematów Homera nie można w istocie nazwać dziełem filozoficznym (jakkolwiek mają one wielką wartość przez to, że ukazują pewne stadia greckiego światopoglądu i sposobu życia, a ich wychowawczego oddziaływania na Greków późniejszych czasów nie należy lekceważyć), ponieważ oderwane idee filozoficzne, które pojawiają się w tych poematach, nie są bynajmniej usystematyzowane (...).* F. Colpeston, *Historia filozofii*, t.1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 28.

<sup>139</sup> *The Homeric poems Iliad and Odyssey (probably eighth century BCE) are of interest to the historian of philosophy because they provide the background, in language and to some extent in thought, from which Greek philosophy emerged. The hexameters of Parmenides and Empedocles follow the Homeric pattern closely, and they both, use Homeric words and coin words for themselves after the Homeric model.* D. J.Furley, *Homer, Encyclopedia of philosophy*, v. 4, second edition, Thomson Gale, D. M. Borchert, Editor in Chief, , *An Imprint of Thomson Gale* , United States of America, 2006, , s. 458-459.

<sup>140</sup> Homeryckie zagadnienie człowieka w świecie omawia J. Gajda-Krynicka: *W ten sposób wszystkie działania ludzkie, zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe, mają swoją transcendentną wobec świata ludzi przyczynę; każde wydarzenie jest wynikiem działania owej transcendentnej przyczyny. Nic w świecie człowieka i jego działań nie dzieje się przypadkowo; co więcej, w świadomości zarówno poszczególnych jednostek, jak i społeczności funkcjonuje obiektywny obraz całokształtu rzeczywistości, wyrażający się zarówno w rozumieniu samego faktu podległości człowieka siłom wyższym, jak i w rozumieniu*

obu poematów jest realizm opisu zachowań bohaterów<sup>141</sup>. Charakterologiczny opis postaci wskazuje na żywe zainteresowanie egzystencjalnym aspektem człowieka, związane z pytaniem: co dzieje się po śmierci?<sup>142</sup>

Homerycka koncepcja człowieka dostarcza wiele informacji na temat rozumienia duszy, której postrzeganie stanie się wzorem dalszych filozoficznych poszukiwań<sup>143</sup>. Człowiek stanowi złożenie z pewnej cielesnej powłoki oraz jej niewidzialnego odbicia (εἶδωλον)<sup>144</sup>. Cechą charakterystyczną widma (εἶδωλον) jest

---

koniecznościowej podległości. Tak więc rzeczywistość jawi się Homerowi jako świat uporządkowany (...). J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2007, s. 39-40.

<sup>141</sup> *Poeta i stworzeni przez bohaterów rozprawiają z ożywieniem o kłopotach i troskach życia. (...) Mimo to żadnemu z bohaterów Homera nie przychodzi na myśl, by całkowicie odwrócić się od życia. Rohde, Psyche ..., dz. cyt., s. 9. Wszyscy bohaterowie Homera, zarówno ci z Odysei, jak ci z Iliady, są zadziwiająco żywi i prawdziwi. Poeta prawie wcale nie traci czasu na opis wglądu herosów. (...) Homer jest przede wszystkim wielkim twórcą charakterów.* R. Flacelière, *Historia ..., dz. cyt., s. 81.*

<sup>142</sup> Współczesne odkrycia archeologiczne oraz fragmenty tekstów Iliady i Odysei przybliżają pewne ogólnie przyjęte wyobrażenia współczesne Homerowi. Na przestrzeni wieków w starożytnej Grecji spotykano się z dwoma zasadniczymi postaciami pogrzebów.. Pierwszym z nich było grzebanie zmarłych zwanym θάπτειν, praktykowane w okresie kultury mykeńskiej. Drugim sposobem było καίειν, czyli spalanie zwłok, które z racji czasu występowania uwiecznione zostało w poematach Homera. W czasach twórcy Iliady i Odysei pochówek rozpoczynał się od zamknięcia oczu oraz ust. Zmarłego ustawiano na łożu-marach zwanych κλινῆ w taki sposób, że jego nogi zwrócone były w kierunku drzwi. Po ścięciu włosów oraz posypaniu popiołem zawadzono przy zmarłym przy wtórze pieśni θρῆνοι, aż do momentu spalania zwłok na stosie. Zgliszcza polewano winem oraz oliwą po czym wszelkie pozostałości chowano w ozdobnej puszcze by następnie włożyć je do kamienistego grobu. Zmarłemu będącemu wybitnym mężem stanu usypywano kurhan zwanym τυμβός. Całość uroczystości kończyła stypa oraz igrzyska na cześć zmarłego, których przebieg utrwalił Homer na kartach Iliady.

Miejscem gdzie obrzęd pochówku bardzo szybko wyparł zwyczaj palenia zwłok była Attyka. Z małymi wyjątkami obrzędy pogrzebowe tam zachowane mogą służyć jako zwyczaje ogólnie greckie. Po zamknięciu oczu oraz umyciu, zawijano zwłoki białym całunem zwanym ενδυμα by następnie położyć je na κλινῆ. Por. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1970, s. 156.

Tak przygotowane ciało wystawiano na widok publiczny nazywanym προθεσις. Różnicą występującą na poszczególnych terenach starożytnej Hellady było kładzenie oboli na oczy zmarłego. Opłacenie drogi Charonowi w postaci położonych dwóch oboli nie był jedynym rozwiązaniem bezpiecznego wyposażenia zmarłego w celu dotarcia do świata podziemia. Drugim spotykanym rozwiązaniem było położenie złotej blaszki z opisem drogi do Hadesu. Wierzono, że taka „mapa” pomoże bez kłopotów dotrzeć do samego świata zmarłych. Kolejna część uroczystości rozpoczynała się nazajutrz wraz z wyniesieniem zwłok z domu zwanym εκφορά. W procesji na cmentarz nazywanym κοιμητήριον („miejscem snu”) obok najbliższej rodziny oraz zaproszonych gości uczestniczyły zawodowe płaczki κάριναι. Po dotarciu na miejsce pochówku następowało ταφή, czyli grzebanie zwłok. Zwłoki chowano do trumny, która w owym czasie występowała w dwóch formach glinianej zwanej σορος, oraz kamiennej σαρκοφάγος. Całość zasypywano tworząc σεμα, czyli grób przypominający niewielki pagórek. Wraz z pochowaniem zwłok następowała ostatnia część obrzędu pogrzebowego jakim była stypa (περιδειπνον). Podczas tej uroczystości wychwalano zalety zmarłego oraz wspominano epizody z jego życia.

Według wierzeń Greków dusze zmarłych dostawały się do Hadesu dzięki Hermesowi Psychopomposowi, który korzystał z usług przewoźnika Charona. Dusze czekał sąd z rąk Hadesa i Persefony, po którym albo dostawały się w nagrodę do Elizjon, bądź na męki do Tartaru. Por. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni ..., dz. cyt., s. 29-30.*

<sup>143</sup> Por. T. Kobierczyki, *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Wydawnictwo Enteleia, Warszawa 2009, s. 14.

<sup>144</sup> Por. E. Rohde, *Psyche ..., dz. cyt., s. 10-11.*

posiadanie wyglądu zmarłego w momencie jego śmierci<sup>145</sup>. Dzieła Homera dostarczają także informacji na temat rozumienia duszy, która składa się z dwóch zasadniczych rodzajów: warstwy cielesnej oraz duchowej. Część cielesna znajdująca się w klatce piersiowej (στήθος)<sup>146</sup> jest związana z funkcją serca (κραιδίη, ετορ)<sup>147</sup>. Znamionym jest, że używany termin przepona (φρένες) odnosi się nie do części fizycznej człowieka lecz raczej do zagadnień związanych z myśleniem, wolą, a nawet z przeżywaniem afektywnym. Mamy więc do czynienia z wewnętrznym rozróżnieniem duszy cielesnej<sup>148</sup>. Dusza cielesna posiada więc pewnego rodzaju część czynną, związaną z duszą-sercem (κραιδίη, κερ) oraz część bierną (φρένες)<sup>149</sup>.

Podobnym podziałem charakteryzuje się również część niecielesna duszy. Jedną z części utrwalonych na kartach *Iliady* i *Odysei* jest *thymos* (θυμός), który nie jest związany z żadną z części ciała lecz podobnie jak inne terminy, np. νόημα- umysł, zmiar, βουλη- zamysł, zamiar, lecz posiada konotacje z funkcją wolitywną człowieka<sup>150</sup>. Nazwa tej części duszy pochodzić ma od oparów przelanej lecz wciąż jeszcze ciepłej krwi<sup>151</sup>.

Krew jest zagadnieniem bardzo ściśle związanym z życiem oraz koncepcją duszy. Krwawe ofiary przyciągają dusze zmarłych, które pokrzepiają się jej spożyciem<sup>152</sup>. *Thymos* jako pojęcie związane z wolitywnością człowieka związane jest z dynamiką ludzkiej egzystencji. Dzięki istnieniu tej części duszy możliwym jest odczuwanie wszelkiego rodzaju pobudzeń, smutków, gniewu, radości itp. Część ta

---

<sup>145</sup>Widma dzielnych witeziów oszczepami skute, Pozabijane w boju, w pokrwawionej zbroi, Homer, *Odyseja*, XIV, dz. cyt., s. 157.

<sup>146</sup>Por. R. Popowski, *Słownik ...*, dz. cyt., s. 308.

<sup>147</sup>Por. T. Kobierczyki, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>148</sup>Taki pogląd przedstawia zarówno E. Rohde jak T. Kobierczyki. Pierwszy z nich ujmując rzecz w sposób następujący: *W gruncie rzeczy chodzi tu o ten sam rodzaj wyobrażenia, zgodnie z którym poeta mówi tu i ówdzie o „przeponie” (φρένες), nie mając już na myśli tego konkretnego organu w ciele człowieka, lecz abstrakcyjne pojęcie związane z ludzką wolą i procesami myślowymi.* E. Rohde, *Psyche, Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 35. Zdaniem T. Kobierzyckiego dusza przeponowa związana z wzrokiem, słuchem o powonieniem jest ściśle związana z funkcją intelektualną: *W niektórych fragmentach Iliady i Odysei dusza przeponowa (gr. fren) pełni funkcje podobne do duszy uczuciowej. Jest ona także organem afektów – miłości, radości, męstwa, smutku, gniewu i strachu. Dusza przeponowa jest bardziej związana z wrażeniami wzroku, słuchu i mowy. (...) Mimo emocjonalnych paraleli pojęcie dusza-przepona odnosi się przede wszystkim do funkcji intelektualnych. Jest to organ rozsądkowych odniesień duszy.* Por. T. Kobierczyki, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>149</sup>Por. Tamże, s. 15.

<sup>150</sup>Por. E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 33, R. Popowski, *Słownik...*, dz. cyt., s. 58; 219.

<sup>151</sup>Por. Tamże, s. 34.

<sup>152</sup>*A gdym tak cienie zmarłych [przebłagał w pokorze,  
Onym owcom pokornym podciąłem gardziele,  
I krew w ten dół ściekała. Wnet duszyczek wiele  
Tam się zlaźić poczęło z Erebu otchłani,* Homer, *Odyseja*, XIV, 35-37, s. 157.

związana jest bezpośrednio z funkcją intelektualną duszy nazywaną *nous* (νοῦς)<sup>153</sup>. *Thymos* stanowi więc pewnego rodzaju organ dla samego akty myślenia *nous*.

Drugą niecielesną częścią duszy jest *psyche* (ψυχή). Utożsamiana z tchnieniem stanowi życiodajny czynnik każdego człowieka. Opuszczenie *psyche* (ψυχή) przez usta wiązało się ze śmiercią, nie był to zatem zwykły oddech towarzyszący człowiekowi w zwyczajnym życiu<sup>154</sup>. Według wierzeń, *psyche* jest utożsamiana także z wiatrem<sup>155</sup>. Dlatego też władzę nad wiatrami sprawuje Hera, która jednocześnie sprawuje rządy nad duszami. Z czasem funkcję tę przejmuje Eol (lub Ajol)<sup>156</sup>, przyjaciel bogów<sup>157</sup>.

Powyższe rozważania na temat *psyche* prowadzą do pewnego spostrzeżenia. Jeśli śmiercią jest opuszczenie duszy przez usta, to życiem jest zatem odwrotna czynność. Z relacji Homera wynika, że w momencie śmierci ψυχή nie umiera lecz prowadzi wprawdzie życie choć mroczne i słabe<sup>158</sup>. Moment śmierci jest wydarzeniem w którym *psyche* (ψυχή) oraz kształt (εἶδωλον) człowieka opuszczają ciało<sup>159</sup>. Po śmierci, *psyche* zstępuje do Tartaru<sup>160</sup>, którego wejście znajduje się nad rzeką Okeanos (Οκεανός). Znamiennym jest, że rzeka ta jest również utożsamiana z homeryckim mitem o stworzeniu świata, w którego głębinach powstają wszystkie istoty żyjące<sup>161</sup>. Rzeką przez którą musi udać się dusza zmarłego jest Styks<sup>162</sup>, którego dopływami są

---

<sup>153</sup> Por. T. Kobierczycki, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>154</sup> *Duszy wszelako człowieka nie zdołasz pozyskać najazdom, Ani pościgiem, jak tylko się wymknie zza zębów zagrody*, Homer, *Iliada*, IX, 408-409, s. 178.

<sup>155</sup> Por. R. Graves, *Mity Greckie*, 54. 5, tłum. H. Rzeczkowski, Wydawnictwo vis-à-vis etiuda, Etiuda, Kraków 2011.

<sup>156</sup> Eol – syn Hellena, założyciel pierwszej gminy doryckiej

<sup>157</sup> *Przybywamy do wyspy Ajolii zagnani*

*Wiatrem. Syn Hippodata, Ajol mieszkał na niej.*

*Był to przyjaciel bogów i od nich kochany*. Homer, *Odyseja*, XIV, 40., s. 139.

<sup>158</sup> *Chociaż psyche istnieje nadal po śmierci swojego widzialnego, cielesnego towarzysza, to jednak bez niego jest ona bezsilna i słaba (...)*. Por. E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 14.; *The psyche survived after death, it did not, however, retain the complete moral personality, as in the Platonic eschatology, but was a bloodless, helpless shadow*. D.J.Furley, Homer, *Encyclopedia of philosophy*, v. 4, second edition, Thomson Gale, D. M. Borchert, Editor in Chief, , An Imprint of Thomson Gale , United States of America, 2006, s. 459

<sup>159</sup> *Dusza i widmo, wyzute jednakże zupełnie z uznania!*

*Wszakże tej nocy tu dusza godnego litości Patrolka*

*Stała przy mojem posłaniu ze skargą i łzami rzewnemi,*

*To mi i owo zlecając, a była doń dziwnie podobna*. Homer, *Iliada*, XXIII, , s. 437. Interesującym jest że tłumaczenie: *wyzute zupełnie z uznania*, co dosłownie oznacza: „pozbawiony przepony”. Ukazana jest więc prawda pozbawienia wszelkich emocjonalnych odczuć duszy cielesnej, która zdaniem T. Zielińskiego nadal pozostaje w ciele. Por. E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 12; T. Kobierczycki, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>160</sup> Nazwa Tartar pochodzi od przed heleńskiego terminu τάρ, spotykanym w nazwach miast położonych w zachodnich częściach późniejszej Hellady. Por. R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., s. 107

<sup>161</sup> *Ocean* (Οκεανός przyp. P.Ć) również, *kolebkę niebianów, i matkę Tetyę* (Tetydę przyp. P. Ć.), *Którzy karmili mię, i wychowali troskliwie w swych domach*. Homer, *Odyseja*, XIV, 201., s. 273.

<sup>162</sup> Styks ( *znieawidzony* ) – nazwa pochodzi od małej lecz bardzo trującej rzeczki położonej w Arkadii. Por. R. Graves, *Mity...*, dz. cyt., s. 106.

Acheron, Flegeton, Kokytos, Aornis oraz Lete<sup>163</sup>. Wszelkie użyte nazwy dopływów posiadają swoje znaczenie, nawiązując bezpośrednio do problemu śmierci.<sup>164</sup> W momencie śmierci dusza opuszczając ciało znajduje się w drodze do Hadesu. Dla bezpiecznej wędrówki do krainy cienia umieszczano pod językiem zmarłego monetę, która stanowi zapłatę dla Charona za bezpieczną przeprawę przez Styks<sup>165</sup>. Istotnym było również szybkie pochowanie zmarłego, którego dusza zaznawała spokoju dopiero w momencie kremacji<sup>166</sup>. Celem wędrówki duszy jest pałac Hadesa i Persefony w krainie zwanej Erebos, którego strzeże pies Cerber<sup>167</sup>.

Przedstawiona koncepcja istnienia *psyche* po śmierci ukazuje jej istnienie na wzór cienia pozbawionego wszelkich sił witalnych<sup>168</sup>. Wszelkie rytuały pogrzebowe mające pomóc w dostaniu się duszy do Hadesu wskazują na przyjętą powszechnie koncepcję losów duszy po śmierci.

Wnikliwa lektura dzieł Homera dostarcza nam jeszcze innego obrazu dostania się dusz do krainy nad Okenaosem. Zaskarwienie sobie sympatii boga może być przyczyną porwania czego konsekwencją jest uzyskanie nieśmiertelności. Jednym z takich szczęśliwców jest słynący z niezwyklej urody Ganimedes<sup>169</sup>. Innym

---

<sup>163</sup> . Por. Tamże, s. 103

<sup>164</sup> Rzeki Acheron (rzeka smutku, greckie *αχος* oznacza ból, cierpienie), Kokytos (rzeka płaczu), Aornis (brzeka bezptasia) Lete (rzeka zapomnienia) są prawdopodobnie literackimi określeniami śmierci. Słowo Flegeton (płonący) nawiązywać ma do zagadnienia kremacji zwłok. Por. R. Graves, *Mity...*, dz. cyt., s. 103

<sup>165</sup> Por. Tamże, s. 103

<sup>166</sup> Przykładem może być wypowiedź króla Agamemnona w sprawie spalenia zwłok poległych:

*Co do spalenia poległych, bynajmniej ja spreczny nie jestem;*

*Zwłokom albowiem wojaków, co padli, nie skąpi się wcale*

*Ognia, już skoro zgaśli, by pokój im prędko zapewnić,* Homer, *Iliada*, VII, 408-410,

Również fragmentem jest również sen Achilleusa podczas którego dusza Patroklosa prosi o jak najszybszy pogrzeb:

*Dusza nędznego Patrokla stanęła mi wtedy przed oczy,*

*Zgoła podobna do niego z postaci i oczu prześlicznych,*

*Równie też z głosu, i w takie też szaty, jak tamten odziana.*

*W głowach stanęła, i mowę do niego zwracając, wyrzekła (...)*

*Pogrzeb mi wypraw czymprędzej, bym bramy Aida przekroczył; (...)*

Tylko się błąkam przy bramach szerokich przybytku Aida. Homer, *Iliada*, XXIII, 65-74, s. 436.

<sup>167</sup> *Żeby od Hada wstrętnego mu psa przyprowadził z Erebu;*

*Nie był by przebył gwałtownych potoków Stygijskiej topieli!* Homer, *Iliada*, VII, 368-369, s. 161.

Według R. Gravesa grecki Cerber jest odpowiednikiem libijskiego Anubisa, który był synem bogini śmierci Neftys. Por. R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>168</sup> Por. E. Rohde, *Psyche, ...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>169</sup> *Trzech znów Trosowi zrodziło się synów, bez skazy wszelakiej,*

*Ilos, Assarak, i wreszcie niebianom podobny Ganimed,*

*Co najpiękniejszy był z wszystkich śmiertelnych tej ziemi mieszkańców;*

*To też porwały go bogi, ażeby był Zeusa podczaszym,*

*I w nieśmiertelnych orszaku przebywał dla swojej piękności.* Homer, *Iliada*, XX, 231-235, s. 390.

wybrańcem jest Orion, który zostaje porwany przez Eos córkę tytanów Hyperiona i Tei<sup>170</sup>.

Poematy Homera w swej pięknej formie i bogatej treści dostarczają niezwykle wiele obrazowych wyobrażeń na temat zagadnienia duszy. Analiza bytu ludzkiego pozwala na wypracowanie oryginalnej koncepcji duszy, do którego modelu sięgać będą pokolenia filozofów. Zastosowany podział duszy, a także zaproponowana eschatologiczna wizja człowieka ukazuje niezwykły geniusz jej autora.

Prezentacja początkowych koncepcji duszy oraz źródła jej pochodzenia jest jedynie preludium do dalszych poszukiwań. Przedstawione teorie posiadają charakter deklaracyjny, powstałe w wyniku zderzenia dwóch ważnych czynników: obserwacji pewnych zjawisk (np. oddechu) oraz ich mitycznego wyjaśnienia. Wszystkie wyobrażenia przedstawiają człowieka jako istotę złożoną z elementu cielesnego będącego surowcem tego świata (np. glina) oraz pierwiastka pochodzenia boskiego. Powstanie człowieka jest konsekwencją namysłu boga lub bogów. Dusza stanowi boskie wyposażenie człowieka, którego celem jest praca oraz oddawanie czci bogom.

---

<sup>170</sup> *I tak: różana Eos z Orionem gdy zmyka,  
Póty bogami zemsta miota nieustanna (...)*

*Przyjęłam go, okryłam opieką serdeczną,*

*Przyrzekłam nieśmiertelność i młodość dać wieczną* Homer, *Odyseja*, V, 106-107; 121-122, s. 69-70

Eos jest przedstawiana wraz rydwanem zaprzężonym w parę koni o nazwie Lampos i Faeton. Prawdopodobnym jest, że pierwowzorem bogini Eos jest hinduska bogini Usza, której atrybutami były pokrwawione palce. Por. R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., 103





### FILOZOFICZNE KONCEPCJE ZAISTNIENIA DUSZY

Początki filozoficznego rozumienia rzeczywistości jako naukowej refleksji sięgają VI. w. p.n.e<sup>171</sup>. Istotną rolę przed powstaniem namysłu filozoficznego odgrywa mitologia oraz poezja Homera<sup>172</sup>. Poetycki obraz rozumienia świata stanowi zarzewie dla filozoficznego poszukiwania ostatecznej przyczyny istnienia rzeczy<sup>173</sup>. Mitologiczne próby wyjaśniania mające na celu zaspokojenie zdziwienia nie wytrzymują naporu potrzeby poznania zdroworozsądkowego. Racjonalna interpretacja rzeczywistości poszukująca faktycznych zasad staje się przyczyną zerwania z dotychczasowymi mitologiami<sup>174</sup>. Próba pewnego zdroworozsądkowego odczytywania rzeczywistości jest procesem mozolnego wydostawania się z okowów mitycznych przesądów. Początkiem zachodzących zmian jest orficka teoria wyjaśniania rzeczywistości. Powstanie człowieka jest konsekwencją połączenia prochu Tytanów oraz duszy. Ważnym elementem orfickich poglądów jest wiara w metempsychozę, która łączy kult z myśleniem filozoficznym. Pogląd łączący boskie pochodzenie duszy ludzkiej wraz z możliwością jej ponownego wcielenia stanie się motywem po którego sięgać będą następne pokolenia filozofów (np. Platon).

Ważnym rozdziałem stanowią poglądy starożytnych filozofów przyrody. Rozważania tej grupy myślicieli sprowadzają się do utożsamienia zasady świata z jednym pierwiastkiem, którego ułożenie oraz ilość daje początek istnienia różnych bytów. Filozofowie przyrody podejmują zagadnienie powstania poszczególnych bytów w odniesieniu do powstania całego świata. W myśl takiego założenia zasadę świata upatrywano w wodzie (Tales z Miletu), apeironie (Anaksymander), powietrzu (Anaksymenes), ogniu (Heraklit z Efezu) czy mieszania się elementów wody, powietrza, ognia i ziemi (Empedokles z Agrigentu). Zasadę świata upatrywano również w istnieniu homoiomerów, niepodzielnych pierwiastków różniących się jedynie proporcją (Anaksagoras). Podobną propozycja była również koncepcja atomistów (Leukippos, Demokryt), którzy zapoczątkowują pogląd głoszący istnienie

---

<sup>171</sup> Występujące najwcześniejterminy: φιλος i σοφια, pojawiają się już u Homera i Hezjoda. Złożenie obu tych słów tworzących wyraz γιλοσοφος, pojawia się na przełomie VI i V w. i jest związane z osobą Heraklita, por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>172</sup> Por. G. Reale, *Historia ...*, dz. cyt., t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 44.

<sup>173</sup> Por. W. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 82.

<sup>174</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. I, *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 43.

niewidzialnych niezwykle dynamicznych elementów zwanych atomami, będącymi budulcem całej rzeczywistości.

Powyższe poglądy redukujące w prawdzie rzeczywistość do jednego elementu podkreślają ścisłą zależność pomiędzy rzeczywistością a człowiekiem. Należy podkreślić, że wszelkie propozycje wyjaśniające powstanie rzeczywistości są tym samym odpowiedzią na temat zaistnienia ludzkiej duszy. Różnica pomiędzy powstaniem poszczególnych bytów, a ludzką duszą dotyczy zatem subtelności połączenia tych pierwiastków. W poglądach monistów (u Anaksymandra) dokonano utożsamienia terminu πνευμα z terminem ψυχη. Kolejnym *novum* było również zamienne używanie terminów ψυχη z terminem λογος, który stanie się bardzo ważnym pojęciem w filozofii oraz teologii.

Wiele interesujących propozycji dotyczących początków człowieka przynosi również epoka hellenistyczna. W omawianym okresie w sposób szczególny na uwagę zasługują dwie propozycje: epikurejska oraz stoicka. Pierwsza z nich postrzega powstanie człowieka zarówno od strony ontycznej jak również biologicznej. Epikurejczycy odrzucając istnienie pierwiastka duchowego przyjmują tym samym istnienie duszy w aspekcie materialnym. Dusza jest więc konsekwencją połączenia czterech subtelnych atomów. W procesie animacji duszy podkreślony zostaje udział ciepłego powietrza, który sprzyja powstaniu nowego życia. Obserwacja powstawania nowych organizmów stanowi przesłankę do biologicznej propozycji zaistnienia człowieka. Według niej nasienie jest produktem wytworzenia całego organizmu. Taki pogląd komponuje się z założeniem istnienia duszy jako pierwiastka materialnego.

Drugą propozycją wyjaśnienia zaistnienia duszy stanowią poglądy stoików. Również tu rozpatrywanie zaistnienia człowieka jest postrzegane w podwójnym aspekcie: filozoficznym oraz biologicznym. Człowiek stanowi pewnego rodzaju złożenie dwóch elementów: biernej materii oraz materialnego rozumu. Ciało będące materią jest miejscem przenikania rozumnej boskiej zasady (πνευμα). Argumentem na prawdziwość tego poglądu miały być pulsujące żyły i tętnice w żywym organizmie. Istnienie pneumy jako organizatorki całego ciała związane jest ściśle z występowaniem rozumnego przejawu życia występującego w człowieku noszącego miano ψυχη. Pomimo wyjątkowego statusu duszy ludzkiej oraz jej boskiego pochodzenia dusza ludzka jest jednak elementem śmiertelnym, której koniec związany jest z koncepcją zognienia (εκπρωσις) świata.

Rewolucyjną wręcz propozycją rozumienia duszy, a także całej rzeczywistości przynosi teoria dualizmu platońskiego. To właśnie dzięki niej dusza rozważana jest jako

był niematerialny i nieśmiertelny. Trzonem platonizmu jest nauka o wiecznych ideach, będących inteligibilnymi bytami. Istnienie materialnego bytu jest możliwe jedynie w relacji pewnego uczestniczenia lub naśladowania wiecznych idei. Założenia ontologiczne posiadają swoje konsekwencje w nauce o człowieku. Platonizm głoszący dualizm antropologiczny wyróżnia w człowieku dwa elementy: nieśmiertelnej duszy oraz ciała będącego więzieniem dla tej pierwszej. Różnica tych dwóch elementów konstytuujących człowieka stanowi przesłankę do głoszenia wcześniejszego istnienia pierwiastka duchowego. Przyczyna zaistnienia ludzkiej duszy leży zatem poza istniejącą cielesną sferą natury ludzkiej. Poglądy Platona ulegające wielokrotnie zmianom zawierają również pewne biologiczne dociekania próbujące wyjaśnić rolę nasienia oraz macicy. Wydaje się jednak, że innowacyjne rozwiązania przynoszą dopiero spekulacje filozoficzne.

Innowacyjną propozycją wyjaśnienia zaistnienia całej rzeczywistości jest koncepcja Arystotelesa. Rozważania tego myśliciela wychodzą od ustalenia pewnych niepowątpiewalnych faktów. Próba prawidłowego wyjaśnienia rzeczywistości stanowi początek tzw. filozofii realistycznej, która zrywa z dotychczasowym aprioryzmem filozoficznym. Propozycje wyjaśnień Arystotelesa ważne są nie tylko na płaszczyźnie biologicznej lecz przed wszystkim filozoficznej. Rozważania na płaszczyźnie metafizycznej zapoczątkowują nowy rozdział w wyjaśnianiu całej rzeczywistości. Arystotelesowska metafizyka stanowi istotny fundament w wyjaśnianiu świata i człowieka. Odkrycie wewnętrznej struktury bytu stanowi podwaliny do zrozumienia dynamizmu bytu ludzkiego. Człowiek będący *compositum* ciała i duszy jest bytem, wyposażonym w czynnik możności owo i aktualizujący. Dusza będąca formą organizującą ciało jest elementem związanym w sposób nierozzerwalny z ciałem ludzkim. Zaistnienie człowieka jest konsekwencją działania człowieka oraz pierwiastka boskiego w myśl słynnej sentencji: *homo generat hominem et sol*. Występowanie boskiego elementu związane jest z istnieniem eteru, który jako *quinta essentia* stanowi pierwiastek z którego złożone są ciała niebieskie.

Odkrycie wewnętrznej struktury bytu ludzkiego przełamuje wyobrażenie wewnętrznego rozdarcia człowieka. Każdy w istniejących elementów stanowi zatem ważny składnik konstytuujący jedność ontyczną bytu ludzkiego. Proponowana koncepcja istnienia pięciu odwiecznych pierwiastków nie odpowiada jednak w sposób ostatecznościowy na pytanie dotyczące początku świata. Istnienie odwiecznych elementów oraz przyczyny ruchu upatrywanej w Nieporuszonym Poruszycielu wymagają pewnej korekty oraz pogłębienia tego zagadnienia.

## 1. Orficka koncepcja animacji duszy

Wyjaśnienie orfickich poglądów wśród których ważne miejsce zajmuje problematyka duszy jest zadaniem bardzo trudnym. Istotną przeszkodą jest niewielka liczba zachowanej orfickiej literatury. Problemem w ustaleniu poglądów pierwotnego orfizmu jest ponadto późniejsza literatura apokryficzna, której twórcami byli głównie neoplatonicy<sup>175</sup>. Powstanie orfizmu posiada swoje uwarunkowania historyczne, związane z kolonizacją wybrzeża Tracji położonej nad Morzem Egejskim<sup>176</sup>. W tym też czasie powstaje sekta łącząca w sobie elementy filozoficzno-misteryjne. Nazwa orfizmu pochodzi od legendarnego poety i muzyka Orfeusza<sup>177</sup>, którego mityczne uzdolnienia wspominają poeci (Pindar<sup>178</sup> czy Eurypides)<sup>179</sup>, oraz filozofowie (np. Platon)<sup>180</sup>.

---

<sup>175</sup> G. Reale przedstawia następujący zestaw dzieł utworów tego typu: 1) 87 hymnów obejmujących 1133 wersy o tematyce hierarchii ideowej bóstw, 2) poemat epicki *Argonautiká* obejmujący 1376 heksametry, 3) poemat epicki *Lithiká* dotyczący właściwości kamieni składający się z 774 wersów. Nie wszystkie teksty przekazane przez neoplatoników są jedynie późniejszymi fałszyfikatami. Bardzo prawdopodobny co do autentyczności wydaje się być tekst Święte orędzie w dwudziestu czterech rapsodach będący dziełem o tematyce teogonicznej. Por. G. Reale, *Historia ...*, dz. cyt., s. 448. E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>176</sup> Tzw. druga fala kolonizacji miała miejsce w latach 675-500 p.n.e, obejmując: Trację, Cyrenajkę, Egipt, część Sycylii, oraz Galię, por. Robert Flacelière, *Historia ...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>177</sup> Orfeusz – syn trackiego króla Ojagorasa oraz muzy Kaliopie. Według Pindara talent bohatera miał być kształtowany pod okiem muz, natomiast lira, którą się posługuje jest darem samego boga Apolla. Według wierzeń, piękno jego śpiewu i muzyki oddziaływały na całą otaczającą naturę, Orfeusz jest mężem Euridyki, która umiera w wyniku ukąszenia podczas ucieczki przed próbą napastowania przez Aristajosa. Z tęsknoty za swoją ukochaną wstępuje do Tartaru. Zyskując przychylność Hadesa otrzymuje zgodę na wyprowadzenie małżonki z świata podziemnego pod warunkiem nie oglądania się za siebie. Łamiąc przykazanie zostaje skazany na krainę Tartaru. Według opowiadania *Żaby* Arystofanesa, Orfeusz miał wtajemniczać ludzi w święte misteria, oraz namawiać do kultu Apollina co prowadzi do gniewu Dionizosa. W wyniku swojego postępowania zostaje na rozszarpanie. Głowa Orfeusza – według Lukiana – zostaje umieszczona w jaskini w Antissie poświęconej kultowi Dionizosa, natomiast słynna lira staje się gwiazdą konstelacją. Por. R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., s. 95-96, za: Pindar, *Ody pytyjskie*, IV. 176; Agamemnon, 1629-1630; Eurypides, *Bakchantki*, 561-564; Diodor z Sycylii, IV. 25; Hyginus, *Fabulae*, 164; Atenajos, XIII.7; Arystofanes, *Żaby*, 1032;

<sup>178</sup> Znajomość orfizmu przedstawiona jest w *Odach pytyjskich* oraz *Odach zwycięskich*, por. Robert Flacelière, *Historia ...*, dz. cyt., s. 170, R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., s. 96

<sup>179</sup> W dziele *Alkestis* pisze:

*Ja dzięki Muzom, się wzniosłem  
W przestworza,  
Wielu tknąłem się nauk –  
Silniejszego nic od Ananke  
Nie znalazłem – żadnego lekarstwa,  
Ani w tabliczkach trackich,  
Gdzie spisane są słowa Orfeja*

Eurypides, *Alkestis*, 963-975, w: Robert Flacelière, *Historia ...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>180</sup> *Ci zaś z towarzystwa, którzy za nim szli, po większej części wyglądali na obcych, jak to ich prowadzi za sobą Protagoras z każdego miasta, przez które przeszedł, czarem głosu uwodząc jak Orfeusz, a ci za głosem idą oczarowani.* Platon, *Protagoras*, 315, *Dialogi*, t. I, tłum W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 270.

Podstawą orfickiego rozumienia duszy jest mit o Dionizosie i Tytanach w którym zawarta jest także wykładnia orfickiej teogonii<sup>181</sup>. Mit ten zawiera również informację na temat powstania człowieka, który stanowi złożenie z prochu Tytanów<sup>182</sup>. Proch wchodzący w budulec człowieka stanowi przyczynę skłonności do zła. Orficka wizja człowieka przedstawia go w dualnym podziale według którego ciało stanowi więzienie dla duszy. Do takiej koncepcji nawiązywać będzie Platon, który w zasadzie przyjmuje orficki dualizm<sup>183</sup>. Człowiek stanowi więc połączenie dwóch elementów boskiego oraz zwierzęcego, co powoduje skłonność do dwóch sprzecznych zachowań.

Istotnym aspektem jest również wiara w metempsychozę duszy. Orficy zakładali swoistego rodzaju κύκλωσ γενέσεως (koło następujących po sobie narodzin)<sup>184</sup>. Choć spornym wydaje się kwestia czy orficy zapoczątkowują wiarę w metempsychozę, niewątpliwym jest fakt przeniesienia przez nich problematyki duszy z płaszczyzny jedynie misteryjnej na filozoficzną. Do orfickiej koncepcji duszy nawiązuje wspomniany wcześniej Platon<sup>185</sup>, a także Arystoteles<sup>186</sup>.

Wiara w metempsychozę oznacza możliwość wydostania się z kręgu kolejnych wcieleń na które niebezpieczeństwo narażona jest dusza. Swoistym antidotum są dwie czynności: udział w czynnościach kultycznych oraz przyjęcie orfickiego ascetycznego sposobu życia<sup>187</sup>. Święta ku czci Dionizosa początkowo obchodzone przez osoby wtajemniczone ulegają z czasem upowszechnieniu. Biorąc pod uwagę kult Dionizosa,

---

<sup>181</sup> Dionizos – będąc synem Zeusa i Persefony otrzymuje jako dziecko obietnicę rządzenia światem. Obietnica ta jest przyczyną wysłania przez Herę złych Tytanów. Uciekający przed pościgiem Dionizos przybiera postać byka. Nowa postać nie pomaga w oszukaniu ścigających wskutek czego zostaje on rozdarty na kawałki. Ostatecznie w wyniku interwencji Ateny zostaje uratowane serce, które zostaje połknięte przez Zeusa. Powstały nowy Dionizos, w którym odradza się Zagreus jest już synem Zeusa i Semele. Ostatecznie jak jeden z dwunastu najważniejszych wielkich bogów ustanawia swój własny kult który charakteryzował się rozszarpywaniem byka. Por. E. Rohde, *Psyche ...*, dz.cyt.,s. 222; R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>182</sup> Rozszarpanie przez Tytanów Dionizosa spotyka się z gniewem Zeusa który rzuca przeciw oprawcom syna pioruny. Obrócenie w proch Tytani są podstawą powstania ludzi. Por. G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 463.

<sup>183</sup> *Bo niektórzy wyjaśniają, że ciało (soma) jest grobem (sema) duszy, gdzie on przebywa w tym życiu. A ponieważ poprzez ciało siebie okazuje, dając znak (semainei) o sobie, dlatego zostało trafnie nazwane znakiem (sema). Moim zdaniem głównie orficy wprowadzili tę nazwę, bo wedłu nich dusza w ciele odbywa pokutę za winy, mając ciało za mocno osłonę, podobną do więzienie, aby się w nim zachować (sozetai), dopóki nie odkupi win, i stąd nazwa to soma (przechowanie, osłona), i nie ma potrzeby wprowadzania tutaj ani jednej litery. Platon, *Kratylos*, 400 c, tłum Z. Brzostowska, w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 453.*

<sup>184</sup> E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>185</sup> *Powiadają, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i raz kończy – to się nazywa konaniem, a raz się znowu odradza, i nie ginie nigdy. I dlatego trzeba życie jak nabożniej przeżyć. Platon, *Menon*, 81 B, *Dialogi*, t. I, dz. cyt., s. 475.*

<sup>186</sup> *Któż z nas biorąc pod uwagę te fakty mógłby pomyśleć, że jest szczęśliwy i zadowolony, któż z nas, którzy od samego początku, jak twierdzą wtajemniczeni w misteria, jesteśmy skazani z natury na karę? Jest to bowiem inspirowane przez bogów twierdzenie starożytnych, że dusza odbywa pokutę, że życie jest karą za wszelkie grzechy. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Frg. 106, tłum. L. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 37.*

<sup>187</sup> Por. E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 220

wyróżnia się dwa wielkie święta dionizyjskie *Ανθεστέριων* oraz *Ελαφήβολιων* (Elaphebolion – zwane Dionizjami miejskimi)<sup>188</sup>. Fakt występowania tych świąt potwierdza sam Platon<sup>189</sup>.

Celem uczestniczenia w poszczególnych rytuałach jest oczyszczenie duszy, która poprzez określone praktyki może uczynić zadość za popełnione grzechy. Taka praktyka prowadzi do zwiększenia szansy na wyzwolenie z koła wcieleń<sup>190</sup>. Oczyszczenie duszy jest głównym celem ziemskiego bytowania. Istotnym jest zatem spełnianie kultu mający na celu wydostanie się z więzienia ciała. Z tej właśnie racji orfików określano także terminem *όσιως*<sup>191</sup>. Dzięki oczyszczeniu duszy następuje wyrwanie z więzów kolejnych wcieleń, które były karą dla duszy.

Wypełnianie praktyk miało być drogą do osiągnięcia przez duszę nieśmiertelności. Oczyszczona dusza stawała się bogiem. Takie przekonanie skłaniała do wiary w możliwość istnienia w człowieku pierwiastka boskiego jako wyjątkowego elementu. Człowiek zatem jest w pewnym sensie istotą boską uwięzioną w ciele<sup>192</sup>. Powyższe poglądy potwierdzają inskrypcje ze złotych blaszek znalezionych w Turioi<sup>193</sup>.

Uznanie duszy za źródło ludzkiej istoty posiada swoje źródło w orfickich mitach teogonicznych. Według nich świat jest konsekwencją połączenia miłości (*Ερως*) z odpowiednimi stosunkami płci<sup>194</sup>. Konsekwencją takiego poglądu jest uznanie powstania człowieka jako owoc połączenia czystej miłości. Człowiek posiada również możliwość przekazywania życia. W następstwie boskiego pochodzenia duszy niedopuszczalnym jest przyjęcie możliwości jej całkowitego zepsucia. Istnieje możliwość „zabrudzenia” duszy w wyniku wstąpienia do ciała-grobu jest dla niej pewnym okresem pokuty.

---

<sup>188</sup> Por. L. B. Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, tłum. B. Spieralska, Oficyna Wydawnicza „Mówią Wieki”, Warszawa, 2008, s. 44.

<sup>189</sup> *Na dyskusje i na inteligentne rozmowy żaden by sam nie chciał przyjść, a za to, jakby uszy odnajął, żeby słuchać wszystkich chórów, biega jeden z drugim w czasie Wielkich Dionizjów, żeby nie opuścić żadnego ani na mieście, ani po wsiach.* Platon, *Państwo*, Księga V, 475 D, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 179.

<sup>190</sup> *A książkę całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedijek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne.* Platon, *Państwo*, Księga II, 365 E – 365 A, dz. cyt., s. 57.

<sup>191</sup> *Όσιως – pobożny, bogobojny, miły Bogu, czysty, święty*, w: R. Popowski, *Słownik ...*, dz. cyt., s. 234.

<sup>192</sup> Por. E. Rohde, *Psyche ...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>193</sup> *Jak tylko dusza opuści światło słońca, na prawo ... obejmując, ona, która poznaje wszystko razem. Raduj się, ty, która przecierpiałaś mękę: tego przedtem jeszcze nie dokonałaś. Z człowieka stałaś się bogiem: jagnię wpadłaś do mleka. Raduj się, raduj ruszając w drogę na prawo ku świętym stepom i gajom* G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 453.

<sup>194</sup> Por. R. Graves, *Mity ...*, dz. cyt., s. 20.

Misteryjno-filozoficzne poglądy orfików w znaczny sposób oddziałują nie tylko na płaszczyznę liturgiczną lecz przede wszystkim stanowią źródło inspiracji dla filozoficznych koncepcji dotyczących świata i człowieka. Przedstawiona problematyka duszy stanowi *novum* dla starożytnej ludzkiej myśli, która stanie się inspiracją również i dziś<sup>195</sup>.

## 2. Monistyczna koncepcje animacji.

Filozoficzne rozumienie rzeczywistości związane jest z poszukiwaniem odpowiedzi dotyczącej αρχή, całej rzeczywistości<sup>196</sup>. Pojęcie αρχή świata rozumiano jako pewne zwielokrotnienie jednego elementu, co stanowi początek monistycznych teorii rozumienia rzeczywistości.

### a) Tales z Miletu

Ważną rolę w rozwijaniu monistycznej interpretacji rzeczywistości odgrywa szkoła w Milecie. Wśród jej wybitnych przedstawicieli, szczególne miejsce zajmuje Tales<sup>197</sup>. Według niego osnową całej rzeczywistości jest woda (τό ύδωρ). Powyższe twierdzenie powstaje na drodze obserwacji świata, którego woda stanowi bardzo ważną część<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> Wspomnieć należy chociażby operę S. Landiego *Śmierć Orfeusza* (1619), operę J. Haydna *Dusza filozofa* albo *Orfeusz i Eurydyka* (1791), balet I. Strawińskiego *Orfeusz* (1948), operę H. Birtwistle'a *Maska Orfeusza* (1986).

<sup>196</sup> Termin αρχή starożytni tłumaczą jako zasadę, ostateczny początek i kres rzeczy. Prawdopodobnie po raz pierwszy zostaje użyty przez Anaksymandra. Zasada stanowi więc to z czego rzeczy powstają oraz w co ostatecznie się rozpadną. Tak rozumiana zasada jest określana słowem φυσικόν, tłumaczone jako "rzeczywistość pierwsza", Por. G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 76-77, A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki, Monistyczna ...*, dz. cyt., s. 43, G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 116-117, J. Jaskóła, *Pierwsza filozofia, Stanowienie o odkrywaniu rzeczywistości filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław s. 2011, s. 82.

<sup>197</sup> Tales - syn Egzamiasza i Kleobuliny, należeli do znanego Fenickiego rodu Telidów. Jest on pierwszym noszącym szacowne miano mędrca. Ważną informacją biograficzną jest podanie informacji o trafnym przepowiedzeniu zaćmienia słońca, które następuje 28 maja 585 roku przed Chrystusem. Informacja ta pozwala nie tylko na chronologiczne umiejscowienie myśliciela w czasach Solona i rezusa ale wskazuje na jego wszechstronne uzdolnienia. Talesa. Według Kallimacha miał on być odkrywcą Małej Niedźwiedzicy. Według zebranych informacji Diogenesa Laertiosa, jest on również autorem dzieł: *O przesileniu*, oraz *O zrównaniu dnia z nocą*. Wydaje się jednak, że obliczanie występowania zaćmienia nie jest związane z teoretycznymi poszukiwaniami myśliciela lecz miała posiada źródło w doświadczeniach praktycznych. Tales miał umrzeć w wyniku spiekoty w czasie oglądania zawodów atletycznych ok. 547 r. p.n.e. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, I, 22-40, dz. cyt.; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 13; G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., przyp. s. 75.

<sup>198</sup> *Tales, twórca tego rodzaju filozofii, twierdził, że woda jest zasadą (dlatego też dowodził, że Ziemia unosi się na wodzie). Zapewne doszedł do tego wniosku na drodze obserwacji, że pożywienie jest wilgotne i że samo ciepło powstaje z wilgoci i dzięki niej żyje (a to, z czego powstaje, jest zasadą wszystkich rzeczy). Na podstawie tego oraz faktu, że nasiona wszystkich rzeczy mają wilgotną naturę, powziął myśl,*

Koncepcja Talesa powstaje zapewne z refleksji nad życiodajnymi właściwościami wody. Przejawem jej wyjątkowej roli jest pogląd związany z tzw. życiową wilgocią (ή ζωτική υγρότης), która posiada wpływ na życie świata zwierząt i roślin<sup>199</sup>. Poglądy Talesa posiadają zapewne swoje źródło w kosmogonicznych poglądach starożytnego Egiptu<sup>200</sup>.

Zdaniem Talesa woda stanowi zasadę ożywiająca, znajdującą się w nasionach z których powstają wszystkie organizmy żywe. Pierwiastek wody cechuje dynamiczność, czego przykładem jest obserwacja właściwości magnezu<sup>201</sup>. Nie wydaje się jednak by na tej podstawie przypisywano Talesowi panwitalizm czy dualizm. Woda, będąca zasadą ożywiająca wprowadza wszystko w ruch prowadząc do kolejnej tezy Talesa według której wszystko jest pełne bogów (Πάντα πλήρη θεών εἶναι). Informacje na ten temat podaje nam Stagiryta w dziele *De anima*<sup>202</sup>. Pogląd ten znany jest również Platonowi, który porusza zagadnienie dusz powszechnie nazywanych bogami<sup>203</sup>.

Rozważania Talesa na temat duszy wydają się mieć swoje uzasadnienie w prostych obserwacjach otaczającej rzeczywistości. Zarówno oddech, jak płynąca krew muszą posiadać swoją rację działania, którego rozwiązanie przynosi uznanie istnienia duszy. Również pogląd mówiący o świecie pełnym bogów nie wydaje się być teorią zupełnie naiwną. Koncepcja według której woda będąca duszą stanowi αρχη całej rzeczywistości, wskazuje przede wszystkim na zdolność świata do przemiany<sup>204</sup>. Dusza według Talesa posiada zatem boską moc, która stanowi rację wszelkich zmian w świecie przyrody. Warto zauważyć, że dusza utożsamiana z tym co wilgotne,

---

że woda jest naturalnym początkiem wszystkich rzeczy wilgotnych. Arystoteles, *Metafizyka*, A 3, 983 b 20-27.

<sup>199</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 25; oraz M. Wilejczyk, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>200</sup> Przyjęcie znaczenia źródła mitologii Egipskiej wyjaśniałoby ponadto pogląd Talesa na temat Ziemi, która znajduje się niczym krążek na wodzie. Tales zatem mógł korzystać z poglądu starożytnych o powstaniu świata z bezmiaru wód. Związek z poglądami Egipskimi tłumaczyłby ponadto doświadczalne odczytywanie kwestii astronomicznych, które praktykowano właśnie w Egipcie. Ponadto należy zauważyć, że koncepcja powstania świata z wody znana jest wielu starożytnym cywilizacjom, np. mezopotamskiej czy judaistycznej. Por. G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 104, S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 14; J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., przyp. s. 71.

<sup>201</sup> *Jak się wydaje z tego, co wspominają, także Tales zakładał, że dusza jest czymś wprawiającym w ruch*(κινετικον τι την ψυχην υπολαβειν), skoro mówił, że kamień [z Magnezu] ma duszę, gdyż porusza żelazo. Arystoteles, *O duszy*, A 2, 405 a 19

<sup>202</sup> *Według niektórych, [dusza] jest wymieszana w kosmosie; prawdopodobnie dlatego także Tales sądził, że wszystko jest pełne bogów.*(παντα πληρη Θεων ειναι). Arystoteles, *O duszy*, 411 a 7, s. 66

<sup>203</sup> Platon, *Prawa* 10, 899 B: *Czy jest ktoś, kto zgodziwszy się z tym, nadal będzie twierdził, że wszystko nie jest pełne bogów?*

<sup>204</sup> Por. G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s.107.



rozumiana jest w sposób materialny<sup>205</sup>, choć sam termin ὄλη oznaczający materię zostanie wprowadzony później<sup>206</sup>.

Dociekania Talesa zapoczątkowują nowy rozdział w rozwoju myśli ludzkiej w tym również koncepcji rozumienia duszy. Istotnym wydaje się tu nie sama odpowiedź co raczej zadanie pytania, które prowadzi bezpośrednio do odkrycia początku świata i człowieka.<sup>207</sup>

## b) Anaksymander

Uczniem i zarazem następcą Talesa jest Anaksymander, którego cechuje wszechstronność zainteresowań<sup>208</sup>. W próbie zrozumienia otaczającego świata Anaksymander może odwołać się do interpretacji istniejącego już wyobrażenia zaproponowanego przez Talesa. Polemika z Talesem stanowi początek dyskursu filozoficznego, dzięki któremu historia filozofii stanie się historią falsyfikacji pomyłek w odczytywaniu prawdy o świecie.

Osobie Anaksymandra przypisuje się po raz pierwszy użycie terminu ἀρχή w znaczeniu zarówno początku jak i zasady rzeczy<sup>209</sup>. Według niego osnową całej rzeczywistości jest boski pierwiastek ἀπειρον<sup>210</sup>. Jest on nieograniczoną, nie posiadającą żadnych właściwości skończoności zasadą wieczną. Nieskończoność apeironu suponuje posiadanie boskich właściwości<sup>211</sup>, na które składają się: bycie niestworzonym,

---

<sup>205</sup> Por. M. Wilejczyk, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>206</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 25.

<sup>207</sup> Por. Tamże, s. 26.

<sup>208</sup> Anaksymander (ok. 610-545 p.n.e.) jest synem Praksjadesa, obywatela Miletu. Wśród wszechstronnych zainteresowań na szczególną uwagę zasługuje wykonane przez niego konstrukcje, wśród których na uwagę zadługują: globus przedstawiający model nieba, oraz sprowadzony z Babilonii gnomon, (prymitywny zegar słoneczny). Anaksymander jest ponadto autorem zaginionego dzieła Περὶ φύσεως (*O naturze*). Podkreślenia wymaga również zaangażowanie myśliciela w działalność polityczną o czym świadczy archeologiczne odkrycie pomnika filozofa. Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s.15; G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 81 A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki ...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>209</sup> Za pierwszą zasadę (ἀρχή) i element (στοιχίον) uważał on to, co nieograniczone (τοῦ ἀπειρον), nie określając tego ani jako powietrze, ani jako wodę, ani jako coś innego; Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, II,1, dz. cyt., s. 77, Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s.15; J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>210</sup> Termin ten wyczerpująco eksplikuje G. Reale, który dostrzega podobieństwo z polskim terminem bezkres. Ἀπειρον jako ἄ-πειρον pochodzi od rdzenia περαός oznaczającego granicę. Apeiron oznacza więc coś nieskończonego zarówno pod względem przestrzennym jak i wielkościowym. Z racji przedstawionych określeń słusznym jest koncepcja apeironu jako zasady obejmującej nieskończenie wiele światów. Inną interpretację apeironu podaje J. Burnet, który rozumie go jako pewnego rodzaju tworzywo o niewyczerpanych pokładach, będące bliżej nieokreśloną masą. Por. G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt. s. 82, J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1908, s. 61 za S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s.15.

<sup>211</sup> W treści *Fizyki* Arystotelesa użyty został termin το θειον, który jako rodzaj nijaki określa właściwości apeironu jako boskie. W ten sposób zaakcentowany jest również teologiczny aspekt rozumienia zasady.

nieśmiertelność i niezniszczalność<sup>212</sup>. Taka koncepcja zmusza do postawienia pytania dotyczącego racji powstania istniejących bytów. Z późniejszych relacji poglądów przekazanych przez Symplikiosa wynika, że Anaksymander przyjmuje apeiron jako pierwiastek posiadający właściwości wiecznego ruchu, co stanowi przyczynę występowania przeciwieństw<sup>213</sup>. Na uwagę zasługuje również pogląd według którego niesprawiedliwość stanowi przyczynę powstania bądź rozpadu danego bytu<sup>214</sup>.

Koncepcja ciągłej powtarzalności cyklu powstawania i rozpadu rzeczy połączona z teorią apeironu stanowi dla Anaksymandra podstawę kosmologicznego wyobrażenia świata<sup>215</sup>. Istotą tworzenia świata jest ciepło będące kulą ognia z którego powstają trzy inne dające początek słońcu, księżycowi i innym ciał astralnych. Ważną rolę w formowaniu świata odgrywa wilgotność przenikająca całą przestrzeń<sup>216</sup>. Zasadą całej rzeczywistości jest element wilgotny, który dzięki ciepłu posiada zdolność przemiany w powietrze. Pogląd ten posiada swoje konsekwencje również w powstawaniu organizmów żywych na ziemi<sup>217</sup>. Według Anaksymandra woda stanowi zasadę powstania życia w znaczeniu kosmiczno-biologicznym. Ważnym jest również dostrzeżenie zdolności przystosowania powstałych form życia do istniejących warunków. Powstające w ten sposób organizmy żywe posiadają zdolność nie tylko

---

<sup>212</sup> Arystoteles, *Fizyka* Γ 4, 203 b 6 nn.; *Albowiem wszystko albo jest zasadą, albo pochodzi z zasady. Nie istnieje natomiast zasada nieskończoności, bo gdyby taka istniała, byłaby jej kresem. Co więcej, będąc zasadą jest zarazem niestworzona i niezniszczalna. Wszak to, co powstaje, musi mieć swój koniec, a to, co ginie – swój kres. Twierdzimy wobec tego, że nieskończoność nie ma swej zasady, lecz że ona sama uchodzi za zasadę innych rzeczy, że obejmuje wszystko i wszystkim rządzi, jak twierdzą ci, co nie uznają obok nieskończoności żadnych innych przyczyn [...] Większość filozofów przyrody zgadza się z Anaksymandrem, gdy twierdzi, że nieskończoność jest boska, bo jest nieśmiertelna i niezniszczalna.*

<sup>213</sup> Por. Symplikios, *In Arist. Phys.*, 150, 22 nn. w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 84, oraz S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>214</sup> Wypowiedź Anaksymandra przekazuje nam Symplikios: *A to, co jest początkiem istniejących rzeczy, to też z konieczności stanie się ich zgubą. Ponoszą bowiem nawzajem karę sprawiedliwą za niesprawiedliwość swoją w porządku czasu*, w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 85

<sup>215</sup> Kosmogonia Anaksymandra jest pierwszą nie odwołującą się do treści mitologicznych interpretacją rzeczywistości. Według tej interpretacji odwieczny ruch stanowi początek wyłaniania się przeciwieństw, ciepła i zimna, które konstytuują się jako ogień i woda. Tworzące się z pierwotnych przeciwieństw byty ulegają ciągłym przemianom powstając i ginąc. Według wyobrażenia Anaksymandra centrum kosmosu zajmuje ziemia, która charakteryzuje się cylindrycznym kształtem. Według Hipolita: *Ziemia unosi się w powietrzu, nie podtrzymywana przez żadną podporę, stojąc w miejscu nieruchomym, dzięki równej odległości od wszelkich innych rzeczy*. Hipolit, *Ref.*, I, 6, 3, w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 87, Por. także S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>216</sup> Według relacji Aleksandra czytamy: *Niektórzy filozofowie przyrody utrzymują [...], że morze jest resztką pierwotnej wilgotności. Przestrzeń wokół ziemi bowiem miała być wilgotna, a następnie część tej wilgotności miała wyparować pod wpływem słońca i z niej wywieść się miały wiatry oraz obroty słońca i księżyca [...]. To, co z tej wilgotności pozostało we wklęsłych strefach ziemi, musiało utworzyć morze, które dlatego właśnie się zmniejsza, ponieważ pod wpływem słońca nieprzerwanie odparowuje, dopóki nie zostanie zupełnie osuszone [...]*; Aleksander, *Meteorologia*, 57, 3; w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 87.

<sup>217</sup> Informacje na ten temat dostarcza Aëtios: *Według Anaksymandra pierwsze zwierzęta zrodziły się w elemencie płynnym i były pokryte kolczastą skorupą. Gdy dorosły, porzuciły wodę i przeszły na miejsce suche, a kiedy rozpadła okrywająca je skorupa, wkrótce potem zmieniły swój sposób życia*. Aëtios, V, 19, 4, w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 87.

adaptacji do panującego środowiska lecz cechuje je również możliwość stopniowego przekształcania.

Na uwagę zasługuje również doniosłe znaczenie ruchu, który nie tylko zapoczątkowuje powstanie przeciwieństw lecz ciągle przekształca istniejące organizmy żywe<sup>218</sup>. W koncepcji Anaksymandra ruch wirowy musi być na tyle silny by mógł przekształcać wewnętrzne przeciwieństwa istniejące w świecie. Dzięki tym założeniom bliższe jest zrozumienie problemu zaistnienia życia. Anaksymander zauważa, że do powstania życia konieczne jest zaistnienie odpowiednich warunków. Decydującą rolę odgrywają w tej materii: ruch wirowy, wilgotność oraz ciepło. Nowatorską teorią jest ponadto pogląd dotyczący powstawania organizmów z wody oraz ich podatności na dalsze przekształcania.

W teorii Anaksymandra otaczająca rzeczywistość stanowi multiplikację jednego istniejącego praelementu<sup>219</sup>. Poszczególne byty pozbawione są indywidualnych cech, będąc jedynie agregatami istniejących praelementów. Innowacyjne poglądy dotyczące zaistnienia życia pozwalają współczesnym upatrywać w nim ojca teorii ewolucji<sup>220</sup>.

### c) Anaksymenes

Kolejnym myślicielem związanym z szkołą w Milecie jest Anaksymenes<sup>221</sup>. Modyfikuje on poglądy swojego nauczyciela Anaksymandra, przedstawiając tym samym swoją koncepcję rozumienia rzeczywistości.

Anaksymenes tylko częściowo przyjmuje poglądy swojego nauczyciela, twierdząc że zasada jest nie tylko nieograniczona (co przyjmował Anaksymander) lecz posiada ponadto cechy określoności. Zdaniem Anaksymenesa zasadą powstania

---

<sup>218</sup> Charakterystykę właściwości ruchu wirowego w koncepcji Anaksymandra przybliży J. Jaskóła: (...) *gdy rzucimy na wirujące koło garncarskie bezkształtną, jednolitą w swej masie glinę, pojawia się coś, czego wcześniej nie było. Z gliny zaczną się wytrącać różne elementy i w zależności od charakterystycznych dla siebie cech – a przede wszystkim ciężkości – będą zajmować różne miejsca na kole garncarskim. Ruch wirowy powoduje, że to, co było jednolitą, niezróżnicowaną masą, podzieliło się na części i rozmieściło się w sposób uporządkowany (stały) w przestrzeni. Tak i świat jest w ruchu wirowym, tak powstał i taki jest. To doświadczenie jako zobrazowanie, jak jest świat, nie jest dydaktyczną metaforą. Jest to myślenie przez analogię, które opiera się na pewności, że każdy element świata jest światem. Jeśli rozumiem to, co dzieje się na kole garncarskim czy w innym obserwowanym przypadku ruchu wirowego – jeśli rozumiem, to znaczy, jeśli zastosuję odpowiedni do tego, co chcę wiedzieć, język, narzędzia – to dysponuję przesłankami do zrozumienia ruchu wirowego świata; J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 89.*

<sup>219</sup> Por. *Zeszyty z metafizyki, Monistyczna ...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>220</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>221</sup> Anaksymenes (ok. 585-525 p.n.e.) syn Eustrytatosa, z pochodzenia Milezyczyk. Informacje dotyczące jego życia są bardzo skąpe. Diogenes Laertios umiejscawia życie filozofa w czasie zdobycia Sardes, które miało miejsce w 546 r. p.n.e. Według tego samego źródła śmierć nastąpić miała podczas sześćdziesiątej trzeciej Olimpiady (528-525 p.n.e.). Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, II, 3, dz. cyt., s. 78.

wszystkich rzeczy jest powietrze (ή ἀήρ)<sup>222</sup>. Rzeczywistość powstaje więc z racji zagęszczania bądź rozrzedzania tego pierwiastka<sup>223</sup>. Codzienne doświadczenie wskazuje, że powietrze stanowi element trudno dostrzegalny. Możliwość doświadczenia „obserwacji” następuje w przypadku znacznych różnic temperatur między poznającym a otoczeniem, czego konsekwencją jest wydychana z usta para. Prawdopodobnym jest więc, że subtelne właściwości powietrza stanowią propozycję uznania go za zasadę powstania wszystkich rzeczy. Według relacji Aëtiosa dusza (ψυχή) utożsamiana z terminem πνεῦμα, po raz pierwszy pojawia się właśnie w dziełach tego filozofa<sup>224</sup>. Trudno jest jednak jednoznacznie stwierdzić, czy powietrze i pneuma są rozumiane w znaczeniu duchowym czy też w znaczeniu materialnym<sup>225</sup>.

Podzielone opinie co do znaczenia osoby Anaksymenesa<sup>226</sup> z całą pewnością nie negują wielkości myśli, które przedstawiają się również w koncepcji rozumienia ludzkiej duszy. Podkreślenia wymaga użycie terminu πνεῦμα, oznaczającego tchnienie, stanowiący nierozzerwalny element procesu oddychania.

---

<sup>222</sup>Anaksymenes z Miletu, syn Eurystratosa, twierdził, że zasadą wszystkiego jest powietrze, z niego bowiem wszystko powstaje i w nie znów się rozkłada. Jak nasza dusza, mówi, będąc powietrzem, trzyma nas razem i kieruje nami, tak cały świat otaczają wiatr [lub oddech] i powietrze. Powietrze i wiatr mają znaczyć to samo. Myli się jednak i on, sądząc, że żyjące stworzenia składają się z prostego i jednolitego powietrza i wiatru (...); Aëtios I, 3, 4, w: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>223</sup>Anaksymenes[...] powiedział, że nieskończone powietrze jest zasadą: z niego pochodzą rzeczy, które się stają, które są i które będą, a także bogowie i rzeczy boskie. Pozostałe rzeczy powstały zaś z ich tworów. Powietrze ma taką oto postać: kiedy jest najbardziej równomierne, jest niewidoczne dla oczu, ujawniają je natomiast zimne, ciepłe wilgotne i ruch. Porusza się zawsze, gdyż nie zmieniają się rzeczy ulegające zmianie, jeśli się nie porusza. Różnie się ukazuje w wyniku gęstnienia i rozrzedzania. Kiedy bowiem rozprasza się w to, co jest rzadsze, powstaje ogień, a wiatry z kolei są zagęszczonym powietrzem.[...] Tak więc największe znaczenie w powstawaniu mają przeciwieństwa – ciepłe i zimne. Hipolit, *Philosophoumena (Refutatio omnium haeresium)*, I, 7, 5 w: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 1551; por. J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>224</sup> Termin ten tłumaczony jako tchnienie, dech, odegra szczególnie ważną rolę w rozumieniu zagadnienia duszy. Wypowiedź Anaksymenesa nie pozwala na wysnucie jednoznacznych wniosków w sprawie rozumienia przez niego tego zagadnienia. Niewątpliwym jest przedstawienie doniosłej roli tego pierwiastka przenikającego ciała. Często termin ten używany był przez tragiczków dla określenia roli oddechu lub wiatru. Por. G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s.165, G. Reale, *Historia ...*, t. V, dz. cyt., s. 173.

<sup>225</sup> Według G. Realego koncepcje filozofów jońskich ograniczają się do materialnej interpretacji rzeczywistości, której koncepcja ulegnie zmianie wraz z poglądami Platona. Występowanie trudności w jednoznacznej interpretacji rozumienia zagadnienia pneumy są podkreślone również przez M. Wilejczyk. Por. M. Wilejczyk, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 63; G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 125.

<sup>226</sup> Zwolennikami brak postępu w dyskursie filozoficznym u Anaksymenesa są, m.in. W. Jaeger oraz H.G. Gadamer. Znaczenie Anaksymenesa w późniejszej myśli filozoficznej podkreślają m.in. G. Reale i S. Swieżawski. Por. W. Jaeger, *Paideia*, t.I, Warszawa 1962, s. 234-237, G. Gadamer, *Początek filozofii*, Wydawnictwo PAN, Warszawa 2008, s. 44, G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 93, S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 17; J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 93.

#### d) Heraklit z Efezu

Poglądy filozofów jońskich znajdują swoją kontynuację w myśli Heraklita z Efezu<sup>227</sup>. Pytając o αρχή całej rzeczywistości, nawiązuje do swoich wielkich poprzedników, przedstawiając jednocześnie inne rozwiązanie tego zagadnienia. Podstawą rozumienia świata jest pogląd o ciągłej zmienności, który zostaje przedstawiony w słynnym obrazie płynącej rzeki<sup>228</sup>. W myśl tej teorii obserwowana rzeka przedstawia się tylko pozornie w sposób niezmienny. W rzeczywistości rzekę tworzy zmieniająca się ciągle woda, stąd wniosek o niemożliwości wejścia do tej samej rzeki<sup>229</sup>. Należy zatem stwierdzić, że wszystko ulega wiecznemu stawaniu się, co powoduje, że w określonym momencie nie jesteśmy już tym kim byliśmy przed chwilą. Wariabilizm Heraklita przedstawiony zostaje w formule πάντα ρεί (wszystko płynie)<sup>230</sup>, która przedstawia niemożliwość zmiany jako takiej<sup>231</sup>. Fundamentem rozumienia zmienności jest ogień, który stanowi prazasadę rzeczywistości<sup>232</sup>. Ogień tworzy więc model opisaną zmienności świata, będąc αρχή rzeczywistości<sup>233</sup>. Będąc subtelnym rodzajem materii<sup>234</sup> przemienia się w dwóch kierunkach „w dół” oraz „górze”<sup>235</sup>. Przemiana odbywa się dzięki działaniu πρηστήρ, czyli wiru wodnego, którego siłą napędową jest Słońce oraz inne ciała niebieskie. Ogień stanowi jedynie pewnego

---

<sup>227</sup> Heraklit (ok. 540-480 p.n.e.) - daty jego życia są umowne, przyjęte na podstawie wzmianki Diogenesa Laertiosa, który wspomina o życiu myśliciela w czasie trwania sześćdziesiątej dziewiątej Olimpiady (504-501 p.n.e.). Ten sam autor opisuje go jako osobę wzniosłą i pogardliwą. Prawdopodobnym jest, że pod koniec życia wybiera życie pustelnika. Jest autorem dzieła *Περὶ φύσεως* (O naturze), które zostało podarowane jako wotum wdzięczności w świątyni Artemidy. Z racji niezrozumiałego języka użytego do napisania pracy nadano mu przydomek σκοτεινός (ciemny). Do dziś zachowanych jest ok. 130 fragmentów dotyczących zagadnień kosmosu, polityki i teologii. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, IX, 1-6, dz. cyt., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 517-519; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 26,

<sup>228</sup> *Do tej samej rzeki [...] nie można wejść dwa razy i nie można dwa razy dotknąć tej samej zniszczalnej substancji w tym samym stanie, gdyż wskutek gwałtowności i szybkości jej przemiany rozprasza się i znowu się łączy, zbliża się i oddala.* Diels-Kranz, 22 B 91; Leśniak, w: G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 94.

<sup>229</sup> *Do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy i nie jesteśmy.* Por. Tamże.

<sup>230</sup> Por. Tamże, s. 95,

<sup>231</sup> Por. J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>232</sup> *Wszystko pochodzi z ognia i w ogień się obraca,* Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, IX, 1, 7, dz. cyt., s. 520; Por. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki, Monistyczna ...*, dz. cyt., s. 47, W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 30.

<sup>233</sup> Ogień jest arche, zmienności, a dopiero, o ile ona opisuje świat, o tyle jest arche świata. Ogień jest podstawą (do) rozumienia zmienności, J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>234</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 30.

<sup>235</sup> Schemat tej przemienności ilustruje S. Swieżawski, który w drodze w „dół” akcentuje następujące etapy: ogień → woda (powietrze to rodzaj wody) → ziemia; droga w „górze” natomiast charakteryzuje się przemianami w odwrotnym kierunku: ziemia → woda → ogień, Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 27.

rodzaju metaforę, służącą Heraklitowi do zrozumienia istniejącej w świecie przemienności<sup>236</sup>.

W koncepcji Heraklita stałym wydaje się być tylko zmienność i porządek, które prowadzą nauki o logosie, a tym samym do odkrywania tajemnicy duszy<sup>237</sup>. Choć koncepcja duszy związana jest nierozzerwalnie z ogniem, to jednak jej powstanie istnieje dzięki wilgoci<sup>238</sup>. Choć do powstania duszy koniecznym jest występowanie duszy, to jednak zbyt duża jej ilość może doprowadzić nawet do jej śmierci<sup>239</sup>. Okazuje się, że najlepszym stanem dla duszy według tego poglądu jest suchość<sup>240</sup>. Wszelkie przesiąkanie wilgocią stanowi przyczynę jej otępienia, czego przejawem są ludzie upojeni alkoholem<sup>241</sup>.

W poglądach myśliciela z Efezu istnieje więc przynależność intelektu od duszy. Sprawne funkcjonowanie tej ostatniej możliwe jest dzięki ciepłu, które postrzegane jest jako element związany z powstawaniem życia<sup>242</sup>. Uzasadnieniem takiego poglądu jest między innymi ukazanie zależności życia oraz ciepła, którego brak w organizmie stanowi jedną z przesłanek mówiących o śmierci.

Heraklitejskie rozumienie duszy nie ogranicza się do utożsamiania jej z właściwościami ognia. Filozof zauważa, że ostateczna próba wyjaśnienia duszy nie jest do końca możliwa<sup>243</sup>. Stwierdzenie to stanowi przesłankę do posługiwania się terminem λόγος<sup>244</sup>. Choć słowo to zostaje użyte przez innych pisarzy<sup>245</sup>, (również przez

---

<sup>236</sup> *Bóg jest dniem nocą, zimą latem, wojną pokojem, sytością głodem; zmienia się jak ogień [...]*, DK 22 B 67, w: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>237</sup> *Wysłuchawszy nie mnie, lecz Logosu, mądrze jest się zgodzić, że wszystko jest jednym. Rozbieżności zbiegają się; najpiękniejszy porządek z przeciwieństw powstaje, waśń rodzi wszystko.* DK 22 B 125, w: J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>238</sup> *Dusza składa się z ognia, powstaje z wilgoci i w nią się zmienia, a całkowicie wchłonięta przez wilgoć ginie. Dusza-ogień ma związek z ogniem świata,* G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>239</sup> Śmiercią dla dusz (ψυχῆσιν θάνατος) jest stać się wodą, dla wody śmiercią jest stać się ziemią; z ziemi powstaje woda a z wody dusza, Fr. 36, Klemens, Stromata, VI, 17, 2, w: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>240</sup> *Sucha dusza (αὐή ψυχῆ) jest najmądrzejsza i najlepsza,* Fr. 118, Stobajos, Anth. III, 5, 8, w: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, s. 206.

<sup>241</sup> *Męża gdy jest pijany, chłopak niedojrzały prowadzi. Idzie zataczając się, nieświadom dokąd, mając wilgotną duszę;* Fr. 117, Stobajos, Anth. III, 5, 7, w: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...* dz. cyt., s. 206.

<sup>242</sup> Por. Tamże, s. 206-207.

<sup>243</sup> *Ψυχῆς πειρατα ἰόν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πάσαν ἐπιπορευμενος ὁδόν οὗτο λόγον ἔχει; Do granic duszy nie dotrzesz, dochodząc wszelką drogą, taki posiada głęboki logos* [tłum własne]. Fr. 45, Diogenes Laertios IX, 7.

<sup>244</sup> Λόγος – w swojej wieloznaczeniowości tłumaczy się m.in.: a) mówienie, mowa, b) słowo, c) przedmiot, rzecz, d) obliczanie, e) stan rachunku, f) Biblijnie: Boże Objawienie, Boża nauka, przykazanie, za: R. Popowski, *Słownik ...*, dz. cyt., s. 194-195.

<sup>245</sup> *Przed Heraklitem λόγος występuje we fragmentach Orfeusza (A1, jako tytuł dzieła: 'Ἐποὶ λόγοι), Theagenesa (2: „[imię] Hermesa [przysługuje] logos”), Solona (5: „naznaczaj słowa milczeniem, milczenie stosowną chwilą”), Talesa (5: „niech ciebie nie spotwarza logos w obecności tych, którzy dzielą z tobą wiarę”), Biasa (17: „nabędziesz [...] przez logos przekonanie”), Periandra (14: „nie*

samego Homera)<sup>246</sup>, to jednak pierwsze posługiwanie się tym pojęciem nie było związane z rozważaniem bytu. Zapożyczony od poprzedników termin stanowi dla Heraklita główne narzędzie dla przedstawienia swojej oryginalnej koncepcji duszy<sup>247</sup>. Chcąc wyjaśnić jej istotę stosowane są obok siebie termiwy λόγος oraz ψυχή. Nieprzypadkowym wydaje się więc użycie tych pojęć, gdyż każde z nich występuje równo jedenaście razy<sup>248</sup>, co przedstawia dbałość nie tylko o miarowość lecz równowagę ich znaczenia.

W myśl wielu współczesnych filozofów termin λόγος stanowi istotę samej duszy<sup>249</sup>. Ważnym głosem w interpretacji tego słowa jest zestawienie go z pojęciem ξυνός (powszechny)<sup>250</sup>. Podkreślenie owej zależności umożliwia uniknięcie błędnego odczytywania koncepcji Heraklita.<sup>251</sup> Istotną kwestią w rozumieniu terminu λόγος u Heraklita jest uznanie zależności logosu poszczególnego człowieka od Logosu powszechnego, wiecznego. Według J. Jaskóły naturalnym wydaje się ukierunkowanie pojedynczego logosu związanego z myśleniem na Logos, będący rozumnością oraz przyczyną porządku całego świata<sup>252</sup>. Dzięki Logosowi wszelkie zachodzące przemiany nie powodują bezładu lecz zachowują pewien porządek oddawany terminem μέτρον (miara)<sup>253</sup>. W koncepcji filozofa z Efezu logos człowieka posiada związek z logosem

---

wymawiaj zakazanych słów”, u Pitagorasa i pitagorejczyków, *Kekropsa i Hippasosa jako tytuły dzieł* (*Ἰερος λόγος, Μυστικός λόγος*) oraz we fragmentach Ksenofanesa B 1 („czyste słowa”) i B 7 („teraz z kolei inny porusze temat”), R. Zaborowski, „Rozumienie logos. Presokratycy – Platon”, P. F., R. VII, Nr. 3, s. 90.

<sup>246</sup> Termin λόγος zostaje użyty przez Homera dwukrotnie jako odniesienie się do terminu „słowo”, Por. R. Zaborowski, *Rozumienie ...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>247</sup> Takie stanowisko zajmuje B. Snell: *Pierwszym pisarzem, który naszkicował nową koncepcję duszy jest Heraklit. Nazywa duszę żyjącego człowieka psyche; w jego pojęciu człowiek składa się z ciała i duszy i dusza jest zaopatrzona w jakości, które różnią się radykalnie od tych, jakie ma ciało i narządy fizyczne. Możemy spokojnie powiedzieć, że te nowe jakości są nie do pogodzenia z kategoriami myśli Homera; Homer nie dysponuje nawet lingwistycznymi możliwościami dop. opisania tego, co Heraklit przyznaje duszy*, B. Snell, *The Discovery of the Mind. The greek origins of european thought*, tłum. T. G. Rosenmeyer, New York, 1960, s. 17, w: R. Zaborowski, *Rozumienie ...*, dz. cyt., 92.

<sup>248</sup> Λόγος: B 1 (x2), B 2, B 31, B 39, B 45, B 50, B 72, B 87, B 108, B 115; ψυχή: B 12, B 36 (x 2), B 45, B 85, B 77, B 98, B 107, B 115, B 117, B 118, B 136., w: R. Zaborowski, *Rozumienie ...*, dz. cyt., s. 94

<sup>249</sup> Takiego zdania są: B. Snell, S.M. Darcus, M. Nussbaum, Por. V. Degli Alberti, A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, Einaudi, s. 41, S. M. Darcus, *Logos of psyche in Heraclitus*, „*Rivista Stolica dell'Antichita*”, 9, 1979, s. 89-93, M. Nussbaum, *Ψυχή in Heraclitus*, „*Phronesis*”, 17, 1972, s. 153-170, A. Krokiewicz, *Heraklit*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” XVII, 1948, z. 1/2, s. 1-46.

<sup>250</sup> Użycie obu terminów następuje we fragmencie B 2, por. R. Zaborowski, *Rozumienie ...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>251</sup> Na kanwie analizy rozumienia zastosowania słowa ξυνός (powszechny) należy wskazać odpowiednią paralelność z polskim przetłumaczeniem na słowo „powszechny”, którego rdzeń pochodzi od „zawsze” oraz „wszystek”, co oddaje pierwotny zamiar autora. Por. R. Zaborowski, *Rozumienie ...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>252</sup> *Można rozumieć tylko to, co rozumne (ujmować logosem Logos), dlatego zmienność jest ujmowana - gdyż jest ujmowana, jest przedmiotem władzy - wyłącznie pośrednio przez stałość (Logos) w pozornej sprzeczności*. J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., przyp. s. 112.

<sup>253</sup> Por. A. MArzynarczyk, *Zeszty z metafizyki, Dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 43, G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia ...*, dz. cyt., s.205, R. Popowski, *Słownik ...*, dz. cyt., s. 208-209.

świata. Mając na uwadze doniosłe znaczenie logosu dla całej rzeczywistości, a także dla każdego człowieka wydaje się być koniecznym pragnienie bycia φιλο-λόγος<sup>254</sup>.

#### e) Empedokles z Agrygentu

Ważną postacią proponującą kolejną interpretację świata i człowieka jest osoba Empedoklesa z Agrygentu<sup>255</sup>. Próbuje on połączyć tradycję jońskiej filozofii z eleackimi pogądami ontologicznymi<sup>256</sup>. Według niego niemożliwym jest powstanie bytu z czegoś nieistniejącego<sup>257</sup>. Powstanie rzeczy należy więc rozumieć jako mieszanie się istniejących elementów, które określa jako korzenie wszystkich rzeczy (πάντων ριζώματα)<sup>258</sup>. Łącząc poszczególne elementy jońskich filozofów uznaje cztery pierwotne składniki świata: wodę, powietrze, ogień oraz ziemię. Poszczególne składniki będące elementami boskimi, posiadają nazwy danych bóstw<sup>259</sup>. Poglądy Empedoklesa nie są odtwórczą kompilacją wcześniejszych stanowisk filozoficznych. Zasadnicza różnica rozumienia składników między myślicielem z Agrygentu, a wcześniejszymi poprzednikami polega na tym, że u filozofów jońskich poszczególne zasady podlegają przekształceniom, natomiast u Empedoklesa poszczególne elementy pozostają jakościowo niezmiennie<sup>260</sup>. Przyjmując takie założenia należy wykluczyć jakiegokolwiek powstawanie nowych elementów, a także niszczenie już istniejących. Koniecznym wydaje się znalezienie przyczyny wyjaśniającej możliwość mieszania wspomnianych

---

<sup>254</sup>Dla Heraklita φιλο-λόγος (przyjaciół λόγος) byłby kimś różnym od φιλο-σοφός (przyjaciela mądrości, tj. „dobrego badacza bardzo wielu zagadnień”). Φιλοσοφός to ten, kto wiele wie, zna, doświadcza, φιλο-λόγος zaś to ten, kto wiele pojmuje, rozumie, przeżywa, R. Zaborowski, *Rozumienie ...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>255</sup> Empedokles (ok. 490-430) pochodzący z Agrygentu (G. Reale, A. Muszala, W. Tatarkiewicz), Akragantu (M. Wilejczyk) lub Akragas (Diogenes, Laertios, S. Swieżawski) utożsamianym z dzisiejszą miejscowością Grigenti na Sycylii, która w czasach jemu współczesnych uchodziła za najbogatsze miasto owej wyspy. Z relacji Diogenesa wynika, że myśliciel ten jest postacią nietuzinkową, będąc jednocześnie filozofem, poetą, lekarzem, mówcą, magiem, a nawet cudotwórcą. Ostatni przydomek bierze się z umiejętności przywracania oddechu i pulsu osobom uchodzącym za umarłe. Myśliciel miał również uczestniczyć w życiu politycznym miasta będąc zwolennikiem demokracji czego przejawem jest przyczynienie się do rozwiązania tzw. Zgromadzenia Tysiąca Mężów. Popadając w niełaskę tłumu zostaje wygnany ze swojej społeczności. Okoliczności i dokładna data śmierci filozofa nie jest pewne. Znane są dwa dzieła tego myśliciela: Περὶ φύσεως (O naturze) oraz Καθαρμοί (*Oczyszczenia*). Z relacji Diogenesa Laertiosa wynika, że Empedokles jest autorem sporej liczby tragedii oraz dzieła O medycynie. Por. Diogenes Laertios, , VIII, 2, 51-77, dz. cyt., s. 494-505; W. Tatarkiewicz, *Historia ...* t. 1, dz. cyt., s. 40, G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 171, S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 33, A. Muszala, *Embrion...*, dz. cyt., Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 30.

<sup>256</sup> Por. G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. I, dz. cyt., s. 171, W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 41.

<sup>257</sup> Jest niemożliwe, aby coś powstało z tego, co zupełnie nie istnieje; i jest rzeczą niemożliwą i niesłychaną, aby zginęło to, co istnieje. G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 172.

<sup>258</sup> Por. M. Wilejczyk, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 32, G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 172.

<sup>259</sup> Posłuchaj najpierw o czterech korzeniach wszystkich rzeczy: Zeus błyszczący, Hera życiodajna, a także Aidoneus i Nestis, która łzami zasila źródła śmiertelnych. G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 172.

<sup>260</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 172-173.



pierwiastków. Siłami odpowiadającymi za wspomnianą możliwość mieszania są: φιλία (miłość) oraz νεκος (niezgoda)<sup>261</sup>. Wprowadzenie ich uzasadnia istnienie jakichkolwiek zmian w przyrodzie. W przypadku ich braku, cała rzeczywistość trwałaby niezmiennie w takim samym stanie. Działanie czterech żywiołów wyznacza pewną etapowość istnienia całego kosmosu<sup>262</sup>. Taka koncepcja znajduje swoje zastosowanie nie tylko w kosmogonii<sup>263</sup> lecz również w rozumieniu powstawania poszczególnych organizmów żywych, w tym również człowieka.

Biorąc pod uwagę powstawanie organizmów żywych widoczne są propozycje przypominające teorie transformizmu<sup>264</sup>. Filozof z Agrygentu uważa, że początkowe powstawanie organizmów żywych stanowiło serię niekończących się prób, których owocem było powstawanie różnych hybryd, niezdolnych do dalszego życia. Przypadkowe powstawanie istot organicznych dotyczyło również człowieka, czego konsekwencją były organizmy zwierzęco-ludzkie. Z czasem walka odwiecznych elementów powoduje wytworzenie płci, co stanowi ogromne ułatwienie w powstawaniu nowych organizmów. Dzięki temu nowe formy życia powstają na drodze zapłodnienia, a nie jak dotąd, mieszania się przypadkowych elementów.

Utworzenie płci ma duże znaczenie w rozumieniu człowieka. Filozof z Agrygentu zauważa, że płeć człowieka zależy od tego w którą część organów rodnych kobiety dostanie się nasienie mężczyzny. Według tej teorii prawa strona dróg rodnych kobiety jest częścią gorącą, odpowiadającą za powstanie chłopca, w przypadku drugiej strony efekt jest odwrotny<sup>265</sup>. W powstaniu potomstwa uczestniczą oboje rodziców.

---

<sup>261</sup> Występują różne tłumaczenia terminu νεκος (niezgoda – A. Maryniarczyk, G. Reale, W. Tatarkiewicz; walka – A. Muszala, spór – M. Por. M. Wilejczyk, waśń – S. Swieżawski) Por. M. Wilejczyk, *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 32za: Empedokles 31 B, 19; A. Muszala, *Embriion ...*, dz cyt. s. 31, G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 174; W. Tatarkiewicz, *Historia ...*t. 1, dz. cyt., s. 42, S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz.cyt., s. 34; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki, Monistyczna ...*, dz.cyt., s. 48.

<sup>262</sup> Według Tatarkiewicza są to: 1) *Stan pierwotny, gdy nie działa jeszcze żadna siła, i żywioły wprowadzone w ruch i nie zmieszane znajdują się każdy na swym miejscu i w najdoskonalszym ładzie*; 2) *okres działania „niezgody”, którego wynikiem jest*; 3) *stan całkowitego rozmieszania żywiołów i chaosu; po nim zaś następuje*; 4) *okres działania „miłości”, która łącząc podobne z podobnym, komasuje żywioły i doprowadzi z powrotem do pierwotnego harmonijnego stanu*. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t. 1, dz. cyt., s. 42 ;Podobną etapowość przedstawia również S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt, s. 34.

<sup>263</sup> Podstawą kosmogonii Empedoklesa jest σφαίρος, posiadający kulisty kształt. Dominacja poszczególnych sił przeciwstawnych stanowi granicę przekształceń w kosmosie czego konsekwencją jest bądź to powstawanie bądź rozpad.

<sup>264</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>265</sup> Krytykę tej teorii przeprowadza Arystoteles, który na ogół pełen podziwu dla dokonań myśliciela z Agrygentu wytyka słabe strony teorii w następujących słowach: *Empedokles zbyt nierozważnie skonstruował swoją hipotezę; wyobrażał sobie, że płci różnią się od siebie wyłącznie zimnem i ciepłem, chociaż widział wielką różnicę zachodzącą między ich częściami – członkiem męskim i macicą. Bo założymy, że embriony zwierząt po utworzeniu złożone zostały – jedne ze wszystkimi organami żeńskimi, inne z organami męskimi – w macicy jakby w piecu: embrion z macicą w macicy gorącej, a embrion bez*

Wynikiem takiego poglądu jest uznanie każdego z rodziców za współuczestniczących w procesie zapłodnienia<sup>266</sup>.

Empedokles jako lekarz rozwija rozważania dotyczące powstawania człowieka. Na podstawie istniejących komentarzy do filozofa z Agrygentu przyjmuje się go, za inicjatora tzw. teorii pangenetycznej, według której nasienie jest wytworem udziału całego organizmu<sup>267</sup>. W dalszych rozważaniach dotyczących powstania i rozwoju człowieka przedstawione zostają ramy czasowe: okresu ciążowego jak również etapy tworzenia samego embrionu. Zdaniem omawianego filozofa ciąża może trwać od siedmiu do dziesięciu miesięcy, natomiast w przypadku ostatecznego ukształtowania się embrionu nie przekracza czterdziestu dziewięciu dni<sup>268</sup>. Wskazane wartości liczbowe wydają się być raczej pozostałością oddziaływań myśli pitagorejskiej, stąd mowa bardziej o symbolicznym znaczeniu owych wartości.

Empedokles nie ogranicza się zatem jedynie do biologicznych uzasadnień tłumaczących powstanie człowieka. Wpływ myśli pitagorejskiej zaznacza się również w poglądzie dotyczącym duszy ludzkiej. Filozof z Agrygentu jest (podobnie jak pitagorejczycy) zwolennikiem metempsychozy dusz<sup>269</sup>. W dziele *Καθαρμοί* stwierdza, że dusze ludzkie są demonami, które w wyniku popełnienia grzechu zostają skazane na trzydzieści tysięcy lat wędrówki uczestnicząc tym samym w kole poszczególnych

---

*niej w macicy zimnej. Stąd wyniknie, że embrion bez macicy będzie samicą, a embrion z macicą będzie samcem. Lecz to jest niemożliwe.* Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 764 a, b, 14-22, w: *Dzieła wszystkie*, t. 4. przeł. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003

<sup>266</sup> Teorię Empedoklesa przedstawia Arystoteles oraz późniejszy rzymski lekarz Galen. Stagiryta przedstawia teorię Empedoklesa przy rozważaniu natury nasienia: *W rzeczy samej uczy on [Empedokles, przyp. P.Ć.], że w samcu i samicy istnieje po połowie nasienia, lecz w całości nie pochodzi ono ani od niego, ani od niej (...). Nam się zdaje, że albo nasienie nie pochodzi od całego organizmu, albo – jeśli pochodzi – to w sposób opisany przez Empedoklesa, tj. nie te same rzeczy pochodzą od obojga rodziców, i dlatego właśnie potrzebna jest kopulacja.* Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 722 b, 14-22

Również Galen ustosunkowuje się do propozycji filozofa z Agrygentu w następujący sposób: *Empedokles powiada, że części tego, który ma być poczęty, są rozdzielone i zawarte jedne w nasieniu męskim, a drugie w [nasieniu] żeńskim. I stąd pochodzi u zwierząt pożądanie do miłosego zjednoczenia, gdyż rozdzielone części dążą do połączenia się ze sobą.* Galen, *De semine*, w: A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>267</sup> Omawiając niemożliwość zachowania życia przez hybrydy powstałe w przypadkowych sposób Stagiryta wzmiankuje również o teorii nasienia pochodzącej z całego organizmu: *A taka właśnie konkluzja płynie z twierdzenia, że nasienie pochodzi od całego organizmu.* Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 722 b, 31-32. Również późniejszy komentator Galen podkreśla przekazuje teorię Empedoklesa w sposób następujący: (...) *sperma zawiera wszystko w sobie i jest formowana ze wszystkich części zwierzęcia, tzn. z tętnic i żył, nerwów, kości, więzadeł i mięśni.* Galen, *De semine*, w: A. Muszala, *Embrion, ...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>268</sup> Por. Tamże, s. 33-34.

<sup>269</sup> (...) *nie ma żadnych narodzin [powstawania] czegokolwiek, co jest śmiertelne, ani nie jest jakimś końcem nieszczęsna śmierć. Jest tylko mieszanie się (mixis) i wymiana (diállaxis) tego, co było zmieszane. Narodziny [tzn. powstawanie], to tylko wyraz nadawany temu procesowi przez ludzi.* w: B. Mondin, *Przegzystencja, nieśmiertelność, reinkarnacja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 13., por.: K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 205.

wcieleń<sup>270</sup>. Pomocą duszy w oczyszczeniu się z więzów ciała miało być stosowanie wskazówek pozostawionych przez Empedoklesa<sup>271</sup>.

Filozof z Agrygentu próbuje nie tylko odpowiedzieć na pytanie dlaczego występują zmiany w świecie ale również jaka jest ich przyczyna<sup>272</sup>. Przedstawione w sposób niezwykle szczegółowy teorie dotyczące powstania oraz kształtowania się embrionu są oryginalnym wkładem filozofa w rozumienie tajemnicy narodzin.

#### f) Anaksagoras

Anaksagoras<sup>273</sup> jest pierwszym myślicielem, który wprowadza filozofię na stałe do Aten. Czerpie on (podobnie jak Empedokles) zarówno z dorobku myśli eleatów jak i z doświadczeń filozofów przyrody. Istnieją jednak zasadnicze różnice w poglądach obu myślicieli. Dla Empedoklesa cała rzeczywistość składa się z czterech składników, nazywanych korzeniami wszystkich rzeczy (πάντων ριζώματα), które podlegają siłom: miłości(φιλία) bądź niezgodzie (νεκος). Propozycje ateńskiego filozofa tworzą pewien infiniistyczny obraz rzeczywistości<sup>274</sup>, według którego cała przyroda jest nieskończona zarówno pod względem jakościowym jak i liczbowym<sup>275</sup>. Otaczający świat złożony jest z nieskończonej liczby pierwotnych jakości nazywanych σπέρματα (nasiona)<sup>276</sup>.

---

<sup>270</sup> Istnieje przepowiednia konieczności, starożytny dekret bogów, wieczny, zapieczętowany mocnymi przysięgami: jeżeli któryś z demonów, którzy otrzymali bardzo długie życie, splami swe ręce krwią w zbrodniczym występku, albo pod wpływem nienawiści popełni krzywoprzysięstwo, ten będzie błędził trzy razy po dziesięć tysięcy lat (horas) z dala od przybytku szczęśliwych, odradzając się w ciągu tego czasu w różnych rodzajach form śmiertelnych, zmieniając jedną nieszczęsną drogę życia na inną. w: B. Mondin, *Przeżyłencja, nieśmiertelność, reinkarnacja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 13., por.: K. Leśniak, *Materialiści* ..., dz. cyt., s. 217, S. Swieżawski, *Dzieje* ..., dz. cyt., s. 37.

<sup>271</sup> I w końcu stają się [upadłe duchy] prorokami, rapsodami, lekarzami czy wreszcie księżętami wśród ludzi zamieszkujących tę ziemię; następnie odradzają się jako bogowie w pełni zaszczytów. Diels-Kranz, 31 B 146, K. Leśniak, w: G. Reale, *Historia*..., t. I, dz. cyt., s. 178.

<sup>272</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia*..., t. 1, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>273</sup> Anaksagoras (ok. 500 – 428/27 p.n.e.) pochodzi z bogatego rodu z miejscowości Kladzomen. W wieku dwudziestu lat przybywa do Aten, gdzie mieszka prawdopodobnie ponad trzydzieści lat. W mieście tym zaprzyjaźnia się z wybitnymi postaciami tego czasu: Peryklosem, Eurypidesem oraz Fidiaszem. W celu zmniejszenia morale Peryklesa w dzień przed rozpoczęciem wojny peloponeskiej zostaje prawdopodobnie oskarżony i szany na śmierć. Proces jak i forma śmierci nie jest ostatecznie pewna, gdyż informacje zebrane przed Diogenesa Laertiosa, który relacjonuje utwory m.in. Sotiona, Demetriosa z Faleronu, Hermipposa czy Hieronima, w wielu miejscach wykluczają się. Pewnym wydaje się miejsce pochówku filozofa, którym jest miejscowość Lampsak. Życie Anaksagorasa charakteryzujące się dobrowolnym ubóstwem ukierunkowane jest jedynie w kierunku poszukiwania mądrości, którego część została uwieczniona w dziele Περὶ φύσεως (O naturze). Por. Diogenes Laertios, *Żywoty*..., II, 3, dz. cyt., s. 80-85, G. Reale, *Historia*..., t. I, dz. cyt., s. 181, s. 43, S. Swieżawski, *Dzieje* ..., dz. cyt., s. 38.

<sup>274</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 44.

<sup>275</sup> Razem były wszystkie rzeczy [mianowicie: rzeczy rozumiane jako nasiona], nieograniczone zarówno w liczbie, jak i małości; i małe bowiem było nieograniczone (...), G. Reale, *Historia* ..., t. I, dz. cyt., s. 182.

<sup>276</sup> [...] Należy przyjąć, że we wszystkim, co jest połączone, znajduje się wiele i różnorodnych części składowych oraz zarodki wszystkich rzeczy z różnego rodzaju kształtami, barwami i smakami. W ten

Z czasem rozumiane przez Anaksagorasa nasiona posiadają swój odpowiednik w wyrażeniu *homoiomere*<sup>277</sup>. Prawdopodobnym jest ponadto stosowanie przez niego sformułowania *σπέρματα χρηματων*<sup>278</sup>.

W koncepcji Anaksagorasa rzeczywistość składa się z nieskończenie podzielnej liczby nasion, posiadających w sobie elementy wszystkich rzeczy. Wskutek tego w każdej rzeczy znajdują się nasiona wszelkich innych rzeczy<sup>279</sup>. Zagadnienie homoioimerów wiąże się z eleackimi poglądami ontologicznymi. To co „jest”, jest nie tylko ilościowo nieograniczone lecz przede wszystkim nie podlega zróżnicowaniu. Istnienie tego, co „jest” wyklucza zatem możliwość występowania tego, co nie jest. Niemożliwym jest więc powstawanie bytu z niebytu<sup>280</sup>. Dla Anaksagorasa to co „jest” wyklucza wszelką możliwość nie bycia<sup>281</sup>. Homoioimery będąc jakościowo identyczne oraz nieskończenie podzielne różnią się między sobą pod względem proporcji, co skłania do postawienia tezy o możliwości stwierdzenia istnienia wszystkich elementów całej rzeczywistości w każdym bycie<sup>282</sup>.

---

*sposób zostali utworzeni ludzie i inne istoty żywe mające dusze [...].* G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 182

<sup>277</sup> Ὅμοιομήρης – dosł. *rzeczy, które mają jednorodne części*, tłumaczone na: podobnoczątki (S. Swieżawski), zarodki (W. Tatarkiewicz, G. Reale), stanowią *αρχή* wszystkich rzeczy. Termin ten został prawdopodobnie wprowadzony przez Arystotelesa. Bez względu na jego twórcę jest on utożsamiany z poglądami Anaksagorasa o czym świadczy tekst Lukrecjusza:

*A teraz przejdźmy jeszcze do greckiej homeomerii,*

*Którą Anaksagoras stworzył, a której treści*

*W naszej ubogiej mowie żaden wyraz nie zmieści*

Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, I, 830-833, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1957. Por. G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 183, J. Jaskóła, *Pierwsza filozofia, Stanowienie o odkrywaniu rzeczywistości filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław s. 2011, s. 204, W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 44, S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 38-39. G. Reale, *Historia ...*, t. V, dz. cyt., s. 93-94.

<sup>278</sup> Por. J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 204.

<sup>279</sup> *Wszystko tedy jest złożone: „w każdej rzeczy jest część każdej innej”, „we wszystkim jest część wszystkiego”, „Wszystkie rzeczy są razem”. Złożone są nawet najmniejsze części materii, w najmniejszej „znajdują się różnorodne ciała i zarodki wszelkich rzeczy wraz z wszelkiego rodzaju kształtami, barwami i zapachami”.* W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t. 1, dz. cyt., s. 44.

<sup>280</sup> Interesującym w tej materii wydaje się komentarz anonimowego scholasty: *Anaksagoras, przyjąwszy starą opinię, że nic nie powstaje z niczego, eliminuje powstawanie i na miejsce powstawania wprowadza dzielenie się. Mówił bowiem, że wszystkie rzeczy są ze sobą wymieszane i rosną przez to, że się dzielą. Już bowiem w nasieniu znajdują się włosy, paznokcie, żyły, tętnice, włókna i kości, a nie można ich zobaczyć ze względu na małe wymiary cząstek, gdy jednak rosną, powoli się rozdzielają. „Jak bowiem – powiada – włos mógłby powstać z nie-włosa albo mięso z nie-mięsa?” A mówi tak nie tylko o ciałach, lecz także o kolorach: w bieli bowiem znajduje się czerń, a w czerni biel; i to samow odniesieniu do wagi utrzymując, że lekkie zmieszane jest z ciężkim, a ciężkie z lekkim.* G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 184.

<sup>281</sup> Por. J. Jaskóła, *Pierwsza ...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>282</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 39.

W koncepcji myśliciela z Kladzomen istniejące rzeczy są wynikiem mieszania homoiomerów, których określona jakość jest wynikiem odpowiedniej proporcji. Możliwość mieszania homoiomerów możliwa jest dzięki wirowi.

Anaksagoras daje początek pogładowi związanym z istnieniem boskiego νοῦς<sup>283</sup>. Istnienie νοῦς eliminuje przypadkowość oraz konieczność, czego konsekwencją jest świat rozumny<sup>284</sup>. Oryginalnym rozwiązaniem Anaksagorasa jest umiejscowienie νοῦς poza światem. Brak bezpośredniej ingerencji z daną rzeczą nie oznacza całkowitego jej występowania. Przejawem działania νοῦς w świecie jest istniejący ruch wirowy<sup>285</sup>. Dotychczas w żadnej z koncepcji filozoficznej nie pojawiła się propozycja istnienia przyczyny świata poza nim. Νοῦς nie należy traktować jako czysty byt duchowy. W teorii Anaksagorasa νοῦς jest bardzo subtelną lecz materialną przyczyną rzeczywistości. Nikt z dotychczasowych wielkich poprzedników nie był tak blisko odnalezienia bytu duchowego.

Teoria boskiego νοῦς stanowiącego porządek w istniejącej rzeczywistości znana będzie doskonale odkrywczy bytu materialnego – Platonowi, który podążając za myślą wielkiego poprzednika z Kladzomen dostrzeżać będzie pewne niedopowiedzenia<sup>286</sup>. Taka krytyka nie umniejsza odkryć samego Anaksagorasa.

Zagadnienie zarodkowej teorii przyrody<sup>287</sup> posiada inklinację również w rozumieniu człowieka. Filozof ten uznaje możliwość istnienia wszystkich istotnych części w nasieniu<sup>288</sup>. Koncepcja w myśl której nasienie zawiera w sobie wszystkie właściwości konkretnego bytu ludzkiego stanowi przyczynę do uznania filozofa z Kladzomen prekursorem teorii preformacji<sup>289</sup>.

---

<sup>283</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 39, W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t. 1, dz. cyt., s. 46.

<sup>284</sup> *Na początku wszystkie rzeczy były razem, a potem przyszedł umysł i uporządkował je* (αὐτὰ διεκοσμήσεν) DK 59 B 46 w: S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>285</sup> *Wszystkie inne rzeczy mają w sobie część każdej rzeczy, umysł natomiast jest nieograniczony, niezależny i nie zmieszany z żadną rzeczą, lecz jeden tylko istnieje sam w sobie. (...) Umysł dał też impuls do powszechnego krążenia, tak że od początku się ziścił ruch wirowy. I na początku wir ten zaczął się od pewnego małego punktu, ale rozwija się dalej i jeszcze dalej rozwijać się będzie. I wszystkie rzeczy, które powstały poprzez połączenie, i te, które powstały poprzez rozłączenie, i te, które się podzieliły, wszystkie je umysł poznał (...). Jednakże zupełnie nic nie powstaje ani też jedna rzecz nie oddziela się w pełni od drugiej z wyjątkiem umysłu.* G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 185-186.

<sup>286</sup> *Usłyszałem raz jak ktoś z jednej książki czytał – mówił, że to z Anaksagorasa – i powiadał, że to rozum jest tym, co do porządku doprowadza wszystko i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyna podobala mi się i wydawało mi się, że to jakoś tak dobrze się składa, żeby rozum był przyczyną wszystkiego. I sądziłem, że jeśli to tak jest, to właśnie rozum, pięknie porządkujący, porządkuje wszystko i wszystkich tak układa, jak może być najlepiej. (...) Otóż tak sobie rachowałem i cieszyłem się, myśląc, że sam znalazłem mistrza, który mnie na rozum pouczy o przyczynie wszystkiego, co jest: Anaksagorasa.* Platon, *Fedon*, 97 C, *Dialogi*, t. I, s. 686-687.

<sup>287</sup> Wyżej wymienionego określenia stosuje A. Muszala, por. A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>288</sup> *W nasieniu znajdują się już włosy, paznokcie, żyły, tętnice, nerwy i kości; są one niewidoczne ze względu na ich małość, lecz wzrastając, zaczynają się stopniowo odróżniać* (διακρίνσθαι), Anaksagoras, 59 B DK, tłum. A. Muszala w: A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>289</sup> Por. Tamże.

g) Atomiści

Wśród różnych materialistycznych poglądów dotyczących świata, człowieka oraz duszy bardzo ważnym kierunkiem stanowiącym trzon materializmu zajmuje atomizm. Za ojca atomizmu uznaje się Leukipposa (Λεκύππῳ)<sup>290</sup>, który podobnie jak jemu współcześni filozofowie Anaksagoras i Empedokles próbuje odpowiedzieć na pytanie związane z zasadą istnienia rzeczy.

Osnową rzeczywistości dla Leukipposa są άτομα (atomy)<sup>291</sup>, będące niepodzielnymi cząstkami<sup>292</sup>. Stanowią pewnego rodzaju odpowiednik żywiołów (w przypadku filozofów jońskich) czy koncepcji zarodków (jak miało to miejsce w poglądach Anaksagorasa).

Atomistyczna budowa materii związana jest z zagadnieniem wiecznego ruchu<sup>293</sup>. Możliwość ruchu atomów, a także ich wiązań zakłada istnienie przestrzeni. W tym celu zostaje wprowadzone pojęcie próżni<sup>294</sup>, której koncepcja umieszcza Leukipposa oraz późniejszych atomistów w opozycji do wcześniejszych poglądów. Odkrycie próżni paradoksalnie związane jest zatem z materializmem atomów<sup>295</sup>. Zagadnienie próżni zdaniem G. Realego nie oznacza tym samym podziału na rzeczywistość materialną i duchową. Takie rewolucyjne rozróżnienie stanie się dopiero udziałem Platona w jego koncepcji drugiego żeglowania<sup>296</sup>. Ważnym dla wyjaśnienia zagadnienia próżni jest fragment dzieła Arystotelesa Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς (*O powstawaniu i niszczeniu*)

---

<sup>290</sup> Leukippos (ok. 450 r. p.n.e.) przez długi czas uznawany za postać fikcyjną, dziś jednak uznawany za postać historyczną, żyjącą w czasach Anaksagorasa i Empedoklesa. Pewną datą z życia filozofa jest rok 423 p.n.e. w którym wydane zostają *Chmury* Arystofanesa. W dziele tym zostaje któryś sparodiowany Diogenes z Apolonii będący pod silnym wpływem atomizmu. Wydarzenie to informuje o tym, że atomistyczna teoria Leukipposa jest koncepcją dość dobrze znaną. Prawdopodobnym jest że myśliciel ten jest autorem dzieła Μέγας διάκοσμος (Wielki porządek). Por. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, IX, 6, 30, dz. cyt., s. 532-533, S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 49, W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 47; G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt., s. 190.

<sup>291</sup> Atom (τό άτομον) – niepodzielna cząstka materii, która stanowi podstawę istnienia całej rzeczywistości. Założenie niepodzielności rzeczywistości stanowiło odpowiedź na eleacką koncepcję niebytu. Koncepcja atomu zapoczątkowana przez Leukipposa i Demokryta znajduje dalsze rozwinięcia w nauce epikurejczyków, a także w fizyce współczesnej, m.in. w teorii Nielsa Bohra. Por. G. Durozoi, A. Roussel, *Filozofia słownik, Pojęcia, postacie, problemy*, tłum. J. Miasziński, J. Niecikowski, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997, s. 22.

<sup>292</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>293</sup> W myśl powszechnie znanej historii odkrycie to następuje na skutek obserwacji ruchu pyłków widocznych w promieniach słońca. Por. Tatarkiewicz, *Historia ...* t. 1, dz. cyt., s. 48.

<sup>294</sup> Próżnia (κενός) jest pojęciem stworzonym w środowisku pitagorejskim w celu przedstawienia tego co nieograniczone. Termin ten wykorzystuje Leukippos, który wbrew poglądom eleatów uznaje ją za byt, chcąc jednocześnie wyjaśnić możliwość ruchu atomów. Por. G. Reale, *Historia ...* t. V, dz. cyt., s. 195, W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 48.

<sup>295</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>296</sup> Por. G. Reale, *Historia ...*, t. I, dz. cyt. s. 195.

w którym przedstawione są poglądy niektórych filozofów (w tym również Leukipposa i Demokryta) mówiące o możliwościach działania bytów<sup>297</sup>.

Atomistyczne koncepcje zapoczątkowane przez Leukipposa znajdują swoją kontynuację w poglądach jego ucznia Demokryta<sup>298</sup>. Przyjmując atomistyczną koncepcję materii posługuje się częściej terminem ἰδέα,<sup>299</sup> który nawiązuje do zdolności widzenia czegoś. Atom będąc niewidzialnym w sensie zmysłowym z racji swoich właściwości, staje się widzialnym inteligibilnie. Użyte przez filozofa z Abdery sformułowanie ἀτομοῦ ἰδέα stanowi odkrycie na płaszczyźnie ontologicznej zagadnienia indywidualności bytu.

Problematyka atomistycznej interpretacji rzeczywistości znajduje swoje *continuum* w poglądach dotyczących człowieka i jego duszy. Człowiek podobnie jak inne byty powstaje w wyniku połączenia atomów. Podobne wyjaśnienie dotyczy ludzkiej duszy będącej elementem ożywiającym człowieka. Według atomistów dusza ludzka powstaje w wyniku połączenia subtelných, atomów, posiadających właściwości ognia. Dynamizm atomów pozwala na przenikanie całego ciała swoim ciepłem. Osobliwe właściwości atomów duszy pozwalają jej na możliwość opuszczania ciała,

---

<sup>297</sup> Otóż Leukippos i Demokryt określili wszystko wymyślnie i w sposób jednolity, przyjmawszy zasadę, która jest odpowiednia do natury rzeczy. Niektórym bowiem dawniejszym wydawało się, że byt z konieczności jest jeden i nieruchomy. Próżnia bowiem nie istnieje, gdy jest niebytem próżnia oddzielona, to nie może poruszać się. (τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου). Ani też wielość nie istnieje, gdy nie ma tego, co rozdziela. To zaś w niczym nie stanowi różnicy, jeśli ktoś sądzi, że wszystko nie jest ciągle, lecz styka się będąc podzielone, ktoś powie, że jest wielością, a nie jednością, i że jest próżnia. Jeżeli bowiem [wszystko] może być wszędzie podzielne, to jedność jest niebytem, jak i niebytem jest wielość, ale całość jest próżnią. (...) Przyznawszy zaś te stany rzeczy zjawiskom i zgadzając się z tymi, którzy przyjmowali jedno, że ruch nie mógłby istnieć bez próżni, i że próżnia jest niebytem, powiada również, że nic z tego, co jest bytem, nie jest niebytem. Jednakże taki byt nie jest jednością, lecz jest nieskończoną mnogością bytów, które z powodu maleńkiej wielkości są niewidoczne. One zaś poruszają się w próżni (bowiem jest próżnia) (...). Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, A 8, 325, tłum. A. Pokulniewicz, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2008, s. 156-158.

<sup>298</sup> Demokryt (ok. 460-351 r. p.n.e.) pochodził z miejscowości Abdera w Tracji. W młodym wieku miał apoznać się z teologią i astronomią uczonych Chaldecyzyków, by następnie pobierać naukę u Leukipposa. Z relacji Diogenesa Laertiosa wynika, że uczestniczył w licznych podróżach, m.in. Egiptu, Persji, Etiopii. Postać Demokryta cechowała duża pracowitość oraz pogodne usposobienie, z tej racji też nosił przydomek γελασίνοσ (uśmiechnięty). Jako wszechstronny myśliciel był autorem licznych niezrachowanych do dziś pism z różnych dziedzin, m.in. etyki, astronomii, muzyki, biologii, mineralogii, medycyny, hodowli, strategii.. Był też autorem pism filozoficznych wśród których uwagę zasługują: Μικρὸσ δὶάκοσμοσ (*Mały porządek*) oraz περὶ νοῦ (*O umyśle*). Diogenes powołując się na świadectwo Hipparchosa odnotowuje, że Demokryt umiera w wieku stu dziewięciu lat. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, IX, 7, dz. cyt., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 535-544, S. Swieżawski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 51, W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 47, G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 191.

<sup>299</sup> Idea (ἰδέα) – Terminidea, od słowa „idein”, które znaczywidzieć , odpowiada słowu forma. Pierwotnie oznacza formę słowną w ogóle, następnie zaś, w języku filozoficznym nabiera technicznego znaczenia ontologicznego i metafizycznego. Już u Demokryta atomos idea oznacza geometryczną formę atomu. Termin ten staje się sławny dzięki Platonowi , który w wyniku zdobyczy „drugiego żeglowania” idea nazywa rzeczywistość ponadzmysłową , inteligibilny wzorzec lub paradygmat, czysty byt. G Reale, *Historia ...*, t. V, dz. cyt., s. 95.

które dokonuje się w procesie oddychania. Z tym zagadnieniem związane jest również zjawisko śmierci, które ma miejsce w momencie opuszczenia duszy przez usta w momencie wydechu, po którym następuje rozproszenie atomów duszy<sup>300</sup>.

Według filozofa z Abdery właściwość atomów duszy znacznie różni się od całej reszty. Atomy stanowią ponadto warunek możliwości poznawczych<sup>301</sup>. Koncepcja atomów duszy, obdarzonych ruchem oraz posiadających odpowiednie porcje ciepła, jest nowym spojrzeniem na zagadnienie jej istnienia. Variabilizm atomów duszy przedstawiony w koncepcji Demokryta pozbawiony jest pewnych koniecznych dopowiedzeń co czyni atomistyczną koncepcję bardzo niejasną. Wieczny ruch atomów, (tworzących dusze oraz inne byty) pozbawiony jest określenia swojej przyczyny<sup>302</sup>, oraz celu<sup>303</sup>.

Zagadnienie duszy rozpatrywane jest także na płaszczyźnie etycznej. Dusza jest jedynym miejscem przebywania szczęścia<sup>304</sup>. Etyka demokrytejska wysoko stawia umiejętność opanowania pożądań, które zniewalają człowieka bez względu na piastowaną godność<sup>305</sup>. Receptą osiągnięcia szczęścia jest wysiłek kierowany w kierunku rozwoju intelektualnego<sup>306</sup>.

Poglądy filozofa z Abdery stanowią inspirację do powstania różnych teorii w dziedzinie bytu<sup>307</sup> oraz etyki<sup>308</sup>. Pomimo materializmu koncepcje atomistów podkreślają takie właściwości duszy, które akcentują ich rozwój intelektualny. Na uwagę zasługuje również dostrzeżenie indywidualności poszczególnych bytów.

---

<sup>300</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 200.

<sup>301</sup> *Demokryt odrzuca zjawiska poznawane zmysłami i twierdzi, że żadne z nich nie jawi się tak, jak jest naprawdę, lecz tylko podług mniemania. To, co w rzeczach naprawdę istnieje, są to tylko atomy próżnia. Mówi on bowiem: „mniemaniem słodkie, mniemaniem gorzkie, mniemaniem ciepło, mniemaniem zimno, mniemaniem barwa; prawdą atomy i próżnia; to znaczy: sądzi się i mniema, że istnieją jakości zmysłowe, ale naprawdę one nie istnieją, a tylko atomy i próżnia.* Sekstus Empiryk, w: G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 201.

<sup>302</sup> *Z tego też względu niektórzy przyjmują wieczny akt (αίεί ἐνέργεια), na przykład Leukippos i Platon; twierdzili, że ruch jest wieczny. Ale dlaczego i jakiej natury jest ten ruch, nie mówili, ani też, jeżeli świat porusza się w ten czy inny sposób, nie podawali przyczyny tego. Nic bowiem nie porusza się przypadkiem, lecz musi istnieć zawsze jakaś określona przyczyna (...).* Arystoteles, *Metafizyka*, Α XII, 1071 b.

<sup>303</sup> *Demokryt nie wspomina nic o przyczynie celowej. Sprowadza do konieczności wszystko, czym się posługuje natura. Zapewne, powstają one z konieczności, lecz równocześnie istnieją dla pewnego określonego celu.* Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, Księga V, 789 b 2.

<sup>304</sup> *Szczęście nie mieszka ani w trzodach, ani w złocie, ono ma swoją siedzibę w naszej duszy.* Diels-Kranz, 68 b 170; w: G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 202.

<sup>305</sup> *Dzielnym jest nie tylko ten, co odnosi zwycięstwa nad swoimi nieprzyjaciółmi, lecz także ten, co triumfuje nad pożądaniami. Są tacy, co rządzą miastami, a są niewolnikami kobiet.* Diels-Kranz, 68 B 214, tłum. K. Leśniak, w: G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 203.

<sup>306</sup> *Ani ciało, ani bogactwo nie czynią człowieka szczęśliwym, lecz prawość i mądrość.* Diels-Kranz, 68 B 40, tłum. K. Leśniak, w: G. Reale, *Historia...*, t. I, dz. cyt., s. 202.

<sup>307</sup> Na uwagę zasługuje choćby koncepcja monad W.G. Leibniza, czy model budowy atomu N. Bohra.

<sup>308</sup> Intelektualistyczny aspekt etyki demokrytejskiej będzie rozwijany w poglądach sofistów oraz filozofów sokratejskich.



### 3. Koncepcje duszy i jej animacji w epoce hellenistycznej

#### a) Epikurejska teoria animacji duszy

Epikureizm jest jedną z nowych propozycji filozoficznych okresu hellenistycznego. Nazwa tej pierwszej szkoły filozoficznej w hellenistycznych Atenach pochodzi od Epikura<sup>309</sup>, który już wcześniej głosi swoje poglądy w Mitylenie i Lampsaku<sup>310</sup>. Założona przez Epikura szkoła proponuje zupełnie inne rozwiązania niż poglądy prezentowane przez Platona czy wczesnego Arystotelesa. Już samo miejsce szkoły, posiadające w swym obrębie warzywny ogród stanowi niejako wizytówkę charakteryzującą praktyczne zainteresowania filozoficzne jej adeptów.

Epikurejczycy odcinając się od dialektyki<sup>311</sup> oraz wszelkich kategorii którymi posługuje się Platon, stają się pierwszymi świadomymi materialistami<sup>312</sup>. Zdaniem Epikura dociekania filozoficzne mają o tyle sens, o ile posiadają ukierunkowane w stronę etyki, która obok kanoniki i fizyki stanowi najważniejszą część filozofii<sup>313</sup>.

Epikurejczycy redukują arystotelesowską logikę do teorii poznania w której kryteria prawdy można osiągnąć za pomocą: wrażeń zmysłowych (αἰσθήσεις), pojęć

---

<sup>309</sup> Epikur (341-270 p.n.e) – syn Neoklesa i Chairestraty, jest Ateńczykiem należącym do gminy Gargettos. Do osiemnastego roku życia mieszka na wyspie Samos. Mając czternaście lat wzbudza zainteresowanie filozofią czego powodem może być atomistyczna koncepcja Demokryta. W wieku 18 lat z racji odbycia służby wojskowej przybywa do Aten, gdzie poznaje koncepcje demokrytejskiego Nauzyfanesa z Teos oraz Pirrona z Elidy. Z czasem pierwotne zafascynowanie Demokrytem ulega osłabieniu, czego przejawem jest nadanie mu określenia Ἀηρόκριτος (Gaduła). Również poglądy innych filozofów spotykają się z ogniem krytyki Epikura. Działania dydaktyczne Epikura obejmują miasta: Kolofon, Mitylenę oraz Ateny. W tym ostatnim mieście kupuje za osiemdziesiąt min posiadłość z ogrodem warzywnym, stąd uczniowie Epikura będą nazywani οἱ ἀπό τῶν κήπων (z ogrodu). Epikur cierpi na różnego rodzaju dolegliwości (m.in. chorobę układu moczowego) z tej racji styl jego życia charakteryzuje się ogromnym ascetyzmem ograniczając się do spożywania chleba i wina. Jest autorem około trzystu zwójów, z którego dorobku pozostało bardzo mało (głównie listy: *Do Herodota*, *Do Pytoklesa*, *Do Menoikeusa*). Z relacji Diogenesa Laertiosa Epikur umiera w 270 r p.n.e. w spizowej wannie popijając mocne wino. Pozostawia po sobie testament, którego treść prezentuje Diogenes. Po śmierci zostaje otoczony przez swoich uczniów niezwykłą, niemalże boską czcią. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, dz. cyt., s. 585-592; S. Swieżawski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 108-109; G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 177.

<sup>310</sup> G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 178.

<sup>311</sup> *Dialektykę odrzucali jako zbyteczną. Fizykom wystarczy kierowanie się według naturalnego języka rzeczy.* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 31, dz. cyt., s. 599.

<sup>312</sup> Jak podkreśla G. Reale nieznajomość u presokratyków platońskiej koncepcji drugiego żeglowania wskazuje na niemożliwość pewnego krytycznego ustosunkowania się do tej koncepcji. Epikur, który posiada zasób informacji dotyczący poglądów Platona stanowczo odrzuca wszelkie filozoficzne propozycje założyciela Akademii. Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 182.

<sup>313</sup> *Należy więc zacząć (...) od podziału jego filozofii. Dzieli się ona mianowicie na trzy części: kanonikę, fizykę i etykę. Kanonika zawiera wstęp do całej doktryny, wyłożonej w jednej księdze zatytułowanej Kanon. Fizyka obejmuje całą teorię przyrody i jest wyłożona w trzydziestu siedmiu księgach noszących tytuł O przyrodzie, w sposób zaś bardziej elementarny - w listach. Etyka zajmuje zagadnienia dotyczące wyboru i unikania, a jest wyłożona w dziele O sposobie życia, w listach oraz dziele O najwyższym dobru (...). Etyka jest według nich wiedzą o tym, co wybierać, a czego unikać, w jaki sposób należy żyć i jaki jest cel życia.* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 29-30, dz. cyt., s. 599.

(προλήψεις), doznań (πάθη) oraz percepcji umysłu (φανταστικαί ἐπιβολαί τῆς δινοίας)<sup>314</sup>. Prawdziwym sposobem poznania jest postrzeganie zmysłowe. Wydaje się więc że w pewnego rodzaju sensualistycznej koncepcji poznania wszelki aprioryzm powinien być niedopuszczalny, tymczasem wymieniona percepcja umysłu (φανταστικαί ἐπιβολαί τῆς δινοίας) stanowi czynnik dzięki któremu świat istniejący jest możliwy poznaniu intelektualnemu. Użycie tego czynnika pozwala Epikurovi zaadoptować do swoich potrzeb atomistyczną koncepcję rzeczywistości. Istniejące rzeczy emanują obrazy (εἰδολα) atomów, które są podstawą tworzenia wrażeń zmysłowych<sup>315</sup>. Powyższe rozważania są preludium do epikurejskiej fizyki, której podstawowe twierdzenia znajdują swoje konsekwencje w nauce na temat ludzkiej duszy.

Epikur nawiązuje do ontologicznej spuścizny eleatów, związanej z niemożliwością powstania czegoś z niebytu. Założyciel Ogrodu będąc zgodny ze swoimi poprzednikami zauważa absurdalność innego założenia, którego hipotetyczne przyjęcie prowadziłoby do odrzucenia powszechnie przyjętej koncepcji zarodków<sup>316</sup>. Stanowisko dotyczące rozwoju zarodków suponuje przyjęcie pewnego uporządkowanego kształtowania się organizmów. Autor *Listu do Herodota* nazywa wszelkie ciała pełnymi natury (ὅλαι φύσεις), które nie powinny być rozumiane w kategoriach przypadkowości<sup>317</sup>.

Poglądy na temat atomów tworzących agregat poszczególnych bytów są inklinacją do zagadnienia rozumienia duszy. Zagadnienie duszy podobnie jak inne propozycje szkoły Ogrodu, posiada w sobie pewne założenia, mające zastosowanie w praktyce. Swoistego rodzaju psychologia<sup>318</sup> uprawiana przez Epikura ma być środkiem do osiągnięcia szczęścia, którym jest brak jakiegokolwiek niepokoju duchowego oraz cierpienia fizycznego<sup>319</sup>. Epikur odrzucając drugie żeglowanie Platona

---

<sup>314</sup>W *Kanonie Epikur* twierdzi, że kryteriami prawdy są: wrażenia zmysłowe (αἰσθήσεις) ,pojęcia (προλήψεις) i czucia, czyli doznania (πάθη); epikurejczycy dodawali jeszcze percepcję umysłu(φανταστικαί ἐπιβολαί τῆς δινοίας) . Diogenes Laertios, ..., X, 31, dz. cyt., s. 599-600.

<sup>315</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 195.

<sup>316</sup> (...) zajmijmy się sprawą rzeczy niejawnych; najpierw zaś tym, że z niebyt nic powstać nie może, w przeciwnym razie wszystko mogłoby powstawać ze wszystkiego bez żadnych zarodków. A gdyby znów to, co znikło, było unicestwiane, wówczas od dawna już wszystkie rzeczy przestałyby istnieć, gdyż nie byłoby tego, w co by się mogły przekształcić. Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, X, 38-39, dz. cyt., s. 603-604.

<sup>317</sup>Poza ciałami i przestrzenią nic się nie da pomyśleć ani pojęciowo, ani analogicznie do pojęciowego ujęcia; pojmujemy je bowiem jako pełne natury (ὅλαι φύσεις), a nie jako własności czy przypadkowe cechy. Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, ..., X, 40, dz. cyt., s. 604.

<sup>318</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>319</sup>Jasno sprecyzowany pogląd na te sprawy pozwoli skierować wszelki wybór i wszelkie unikanie na korzyść zdrowia ciała i spokoju duszy, a to właśnie jest celem szczęśliwego życia. Wszak cała nasza działalność zdąża do tego, aby się uwolnić od cierpienia i niepokoju. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 128, dz. cyt., s. 646

uznaje tym samym materialne rozumienie duszy<sup>320</sup>. Taki pogląd nie przeszkadza autorowi *Listu do Herodota* postrzegania jej jako tchnienia posiadającego ciepło, co podkreśla subtelność atomów wchodzących w jej skład<sup>321</sup>. Powstanie duszy jest wynikiem połączenia czterech atomów: tchnienia, ciepła, powietrza oraz pewnego atomu bliżej nieokreślonego utożsamianego z myślą w ogóle<sup>322</sup>.

Choć miejscem przebywania duszy jest całe ciało, to jednak jej najbardziej subtelna, rozumowa część znajduje się w klatce piersiowej. Wniosek ten powstał z pewnością na skutek obserwacji zależności wpływu uczucia strachu lub radości<sup>323</sup>.

W dalszych rozważaniach zostaje podkreślony wpływ duszy na odbieranie wrażeń zmysłowych<sup>324</sup>. Podkreślana zostaje współpraca duszy z całym ciałem. Powiązanie subtelnej lecz zawsze materialnej duszy z ciałem pozwala uniknąć pewnego materialistycznego dualizmu, który mógłby powstać, gdyby dusza uważana była jako pewna materialna substancja uwięziona w innym bycie<sup>325</sup>.

Autor *Listu do Herodota* jest zwolennikiem teorii pangenetycznej, według której produkcja nasienia jest konsekwencją działania całego organizmu<sup>326</sup>. Fragment zawierający tę informację uważany jest przez współczesnych za scholion, dlatego z powodu braku innych wypowiedzi na ten temat trudno jednoznacznie stwierdzić jaki ostateczny pogląd miał w tej materii sam Epikur.

---

<sup>320</sup> *Przeto ci, co twierdzą, że dusza jest niecielesna, mówią niedorzeczności. Gdyby mianowicie tak było, dusza nie mogłaby ani działać, ani doznawać. A jest przecież pewne, że dusza posiada obydwie te własności.* Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 67, dz. cyt., s. 617.

<sup>321</sup> (...) *dusza jest ciałem złożonym z cząstek subtelnych rozproszonych po całym ciele, które można najtrafniej przyrównać do tchnienia przenikniętego ciepłem, a które upodabniają się bardziej do tchnienia, to znowu do ciepła.* Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 63, dz. cyt., s. 615.

<sup>322</sup> Podział ten wyróżnia S. Swieżawski: *Ludzkie akty psychiczne, takie jak sąd, pamięć, miłość czy nienawiść, są tak bogate, że nie mogąc ich wyjaśnić przez samo ciepło, należy przyjąć, iż dusza złożona jest z różnych odmian atomów. Z tego względu Epikur przyjmuje cztery rodzaje atomów: tchnienia (ruch), ciepła (temperatura), powietrza (spoczynek) i odmiany nieokreślonej (myśl w ogóle).* S. Swieżawski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>323</sup> (...) *pewna ich [atomów przyp. P.Ć.] część nierozumna rozszana jest po całym ciele, podczas gdy część rozumna umiejscowiona jest w piersi, jak świadczą o tym afekty strachu i radości.* Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 66, dz. cyt., s. 616.

<sup>324</sup> *Musimy wreszcie i o tym pamiętać, że dusza jest naczelną przyczyną wrażeń zmysłowych. Jednakże nie byłaby do tego zdolna, gdyby jej nie wspierała reszta ciała. Ta właśnie reszta ciała, która współdziała z duszą w tworzeniu wrażeń zmysłowych, przejmuje sama pewne przymioty duszy (...).* Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 63-64, dz. cyt., s. 615.

<sup>325</sup> Por. M. Plezia, „*Greckie koncepcje człowieka w dobie hellenistycznej*”, R. F. KUL, t. 2, 1949-50, s. 242.

<sup>326</sup> *Nasienie powstaje w całym ciele,* Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, X, 66, dz. cyt., s. 616.

Założenie śmiertelności duszy związane jest z utratą wrażeń zmysłowych (στέρησις αισθήσεως)<sup>327</sup>. Wykluczenie wrażeń w momencie śmierci, oznacza brak jakiegokolwiek ich odczuwania. Należy zatem stwierdzić, że wszelki lęk przed śmiercią jest uczuciem zupełnie bezpodstawnym ponieważ w momencie jego zaistnienia żadne odczuwanie nie posiada miejsca<sup>328</sup>.

Epikur w swojej materialistycznej koncepcji duszy podkreśla pewne pozazmysłowe oddziaływanie, którego skutki związane są z ludzkim myśleniem i doznawaniem. Wszelki lęk psychiczny przeciwstawia się osiągnięciu szczęścia, które stanowi cel dążenia każdego człowieka<sup>329</sup>. Należy więc z całą świadomością troszczyć się o duszę, której spokój jest krokiem na drodze do osiągnięcia szczęścia. W tym celu istotnym jest filozofowanie, na które nigdy nie jest za późno<sup>330</sup>.

Materialistyczne wyobrażenie duszy stanowi antidotum nie tylko przed lękiem śmierci lecz również przed ingerencją bogów. Według autora *Listu do Menoikeusa* uznanie istnienia bogów nie powinno być jednoznacznym z uczuciem strachu. Powstanie lęku wiąże się z wypaczonymi wyobrażeniami powszechnej opinii na ich temat. Wyobrażenia bóstw powstałe na skutek domysłów stanowią obraz bardzo zafalszowany. Prawdziwe ich rozumienie wymaga posługiwania się wyobrażeniami pojęciowymi (προλήψεις)<sup>331</sup>.

Epikurejska koncepcja duszy zawiera pewne cechy aporetyczności, które są widoczne przy holistycznym ujęciu jego filozofii. Przedstawione atomistyczne rozumienie duszy związane jest z istnieniem czterech atomów, które pomimo swej

---

<sup>327</sup>Skoro jednak nastąpi całkowite rozprężenie organizmu, dusza rozprasza się i nie posiada już więcej tych władz, co przedtem, nie doznaje pobudzeń i wskutek tego traci zdolność odbierania wrażeń. Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 65, dz. cyt., s. 616.

<sup>328</sup>Głupcem jest atoli ten, kto mówi, że lękamy się śmierci, nie dlatego, że sprawia nam ból, gdy nadejdzie, lecz że trapi nas jej oczekiwanie. Bo zaiste, jeśli jakaś rzecz nie mąci nam spokoju swoją obecnością, to niepokój wywołany jej oczekiwaniem jest zupełnie bezpodstawny. A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 125, s. 645.

<sup>329</sup>A zatem bezustannie należy zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęścia; kto bowiem posiadał szczęście ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko by je zdobyć. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 122, dz. cyt., s. 644.

<sup>330</sup>Niechaj młodzieniec nie zaniedbuje filozofii, a i starzec niech się nie czuje niezdolny do dalszego jej studiowania. Dla nikogo bowiem nie jest ani za wcześnie, ani za późno zacząć troszczyć się o zdrowie swej duszy. Kto zatem twierdzi, że pora dla filozofowania jeszcze dla niego nie nadeszła, albo, że już minęła, podobny jest do tego, kto twierdzi, że pora do szczęścia jeszcze nie nadeszła albo, że już przeminęła. Powinni przeto filozofować zarówno młodzi, jak i starzy (...). Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty...*, X, 122, dz. cyt., s. 643.

<sup>331</sup>Bogowie wszakże istnieją, i wiedza o tym jest oczywista (ἐναργής); nie istnieją jednak w ten sposób, jak to sobie tłum wyobraża; wyobrażenia tłumy są zmienne. Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumy o bogach. Wszak sądy tłumy nie opierają się bynajmniej na wyobrażeniach pojęciowych (προλήψεις), lecz na fałszywych domysłach. Tamże, s. 644.

subtelności są elementami materialnymi. Śmierć duszy jest rozpadem atomów konstytuujących daną duszę. Wydawać się może, że przy takiej wizji duszy nie ma miejsca na uwzględnienie psychicznych właściwości atomów. Lektura tekstów Epikura pozwala na wysnuć interesujących spostrzeżeń, które prowadzą do pewnych aporetycznych wniosków. Koncepcja jednostkowości poszczególnych atomów stanowiących sumę składową bytów nie wytrzymuje naporu dalszych wniosków związanych z rozważaniem życia psychicznego. Wszelkie uczucia związane z przeżywaniem danego zdarzenia wskazują na jedność przeżywanych faktów, która nie są jedynie sumą odczuć poszczególnych atomów. Musi zatem istnieć jedność abstrakcyjna, która stanowi podstawę egzemplifikacji tego co stanowi o przeżyciu danego podmiotu jako całości. Mechaniczność świata będącego sumą łączenia się dynamicznych atomów wymaga uzupełnienia indywidualności abstrakcyjnej będącej spuścizną związaną z platońską koncepcją drugiego żeglowania.

Epikurejska propozycja powstania duszy związana z wariabilizmem czterech subtelnych atomów pomimo pewnych przesłanek wskazujących na jej subtelną formę, pozostaje w kręgu rozważań na płaszczyźnie materialnej. Zastosowanie porównania duszy do ciepłego tchnienia nie znajduje swojej konsekwencji w dalszych materialistycznych poglądach związanych z postrzeganiem rzeczywistości. Konsekwencją odrzucenia platońskiej koncepcji drugiego żeglowania, jest skoncentrowanie się na płaszczyźnie φυσικς. Widoczny jest także brak wyraźnego ukierunkowania teleologicznego.

Epikureizm w wydaniu założyciela Ogrodu pomimo pewnych słabych stron spotyka się z ogromnym zainteresowaniem. Nowością są rozwiązania etyczne, które łączą się z atomistycznymi poglądami w dziedzinie mechanicznego postrzegania przyrody. Wydawałoby się, że świeżość rozwiązań zaproponowanych przez Epikura bardzo szybko znajdzie swoich kontynuatorów, którzy będą rozwijać poglądy mistrza. Boskie traktowanie założyciela szkoły przyczynia się jednak się do skostnienia struktur oraz poglądów. Ostatecznie Ogród jako szkoła przestaje istnieć w drugiej połowie pierwszego wieku p.n.e<sup>332</sup>. Nie oznacza to, że poglądy epikureizmu idą w zupełną niepamięć. Filozofia Epikura choć nie od razu<sup>333</sup> spotyka się na nowo z zainteresowaniem w nowej stolicy świata - Rzymie.

---

<sup>332</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 281.

<sup>333</sup> Pierwsze próby zaadoptowania epikureizmu spotykały się z dużą niechęcią, wręcz nienawiścią. Świadczyć o tym może fakt wygnania z Wiecznego Miasta pierwszych znanych zwolenników szkoły - Alkajosa oraz Filiskosa. Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 285.

Osobą będącą łacińskim popularyzatorem i kontynuatorem myśli Epikura jest Lukrecjusz<sup>334</sup>. Jest on uznawany za jednego z najwybitniejszych poetów wszystkich czasów ale również za wielkiego filozofa<sup>335</sup>. Według A. Winspear'a fenomen Lukrecjusza należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: poetyckiej oraz intelektualnej (filozoficznej)<sup>336</sup>. Eksplikacja tych dwóch ważnych cech wydaje się być słuszna, pomimo przeakcentowania – jak słusznie zauważa G. Reale – zbieżności poglądów Lukrecjusza z Darwinowskim ewolucjonizmem<sup>337</sup>.

Autor *O naturze wszechrzeczy* podobnie jak Epikur interesuje się zagadnieniem przyczyny powstania człowieka co wiąże się również z problematyką zaistnienia ludzkiej duszy. Nawiązując do zasady niesprzeczności, dostrzega konieczność istnienia przyczyny, dzięki której powstają wszelkie stworzenia<sup>338</sup>. Nasienie stanowi budulec powstania każdego stworzenia. Lukrecjusz uważa, że w procesie powstawania istotną rolę odgrywają ziarna materii, łączące się w charakterystyczny sposób<sup>339</sup>. Przejmuje on pogląd Epikura dotyczące śmierci poszczególnych organizmów. Uważa on, że wraz ze śmiercią ciała ulegają one rozproszeniu lecz nie są definitywnie zniszczone<sup>340</sup>.

---

<sup>334</sup> Tytus Lukrecjusz Carus (I w. p.n.e.) na temat jego życia wiadomo niewiele. W wyniku picia napoju miłosnego miał nabawić się napoju miłosnego i pod jego wpływem napisać słynny poemat *De rerum natura*. W wieku 44 lat popełnia samobójstwo. Wspomniany poemat zachowany dzięki Cynceronowi jest uważany nie tylko za poezję najwyższych lotów lecz także za jeden z najważniejszych traktatów filozoficznych. Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 290.

<sup>335</sup> *Lukrecjusz chciał być, i był, nie tylko poetą. Wedle własnych jego słów, które nie jeden raz pojawiają się w poemacie i które staną się klasyczne, forma poetycka ma być przynętą dla czytelnika – jak miód, którym lekarz smaruje brzegi pucharu, ażeby znieść dziecko do wypicia znajdującego się w pucharze lekarstwa. Gorzkie w smaku i niełatwe do wypicia są leki, które stosuje medycyna; podobnie trudna do zrozumienia i do przyjęcia jest filozofia Epikura – gorzkie, ale niezawodne i jedyne lekarstwo na wszystkie niepokoje i cierpienia człowieka.* J. Krońska, *Od wydawcy w: Lukrecjusz,, O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957 r., s. VIII.

<sup>336</sup> *Oryginalność Lukrecjusza można by analizować na dwóch różnych płaszczyznach. Pierwsza – to talent w przedstawianiu przejętego od jednego ze swoich poprzedników tematu opracowanego prozą, który potem upiększa za pomocą metafor, wyobraźni i pasji. Druga – to moc intelektu, która pozwala mu o wiele wyraźniej niż jakimkolwiek innemu myślicielowi starożytnemu dostrzec implikacje przyjętego stanowiska filozoficznego.* A. Winspear, *Lucretius and Scientific Thought Montreal 1965*, przekład. Woski F. Cardelli: *Che cosa ha veramente detto Lucrezio*, Roma 1968, s. 10, w: G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 296.

<sup>337</sup> Por. Tamże, s. 296-297.

<sup>338</sup> *Gdyby się rzeczy z niczego rodziły, to wszelkie stworzenia Mogłyby z każdej rzeczy powstawać bez nasienia. (...) Gdyby istniały, i nie w zarodkach byłaby płodność, Jakżeby każdy gatunek miał swoją macierz rodną? Ponieważ zaś rzecz każda z właściwych ziaren powstaje, Przeto się rodzi, dobywa poza światłości skraje.* Lukrecjusz, *O naturze wszechrzeczy*, I, 159-169, tłum. E. Szymański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957, s. 8.

<sup>339</sup> *Łączą się ziarna materii w należne kształty, kolory, Według ciepła, powietrza i sprzyjającej pory, Póki jest możliwość w naturze i póki ziemia żywa Wątle swe twory bezpiecznie na brzeg jasności dobywa.* Lukrecjusz, *O naturze ...*, I, 177-180, dz. cyt., s. 9.

<sup>340</sup> *Ciałka po śmierci natura rozprasza, lecz nie traci. Gdyby coś bowiem z śmiertelnych części złożone było,*

Koncepcja niezniszczalności ziaren pozwala na uniknięcie problemu nicości<sup>341</sup>. Fizyka autora *O naturze wszechrzeczy* sprowadza się do uznania wiecznej materii oraz próżni, która stanowi przesłankę do łączenia niezniszczalnych ziaren<sup>342</sup>. Lukrecjusz opowiada się za uznaniem teorii atomistycznej, która stanowi wyjaśnienie otaczającej rzeczywistości. Niewidoczne gołym okiem, niepodzielne atomy stanowią warunek powstania zarodków, które tworzą określoną zwartość<sup>343</sup>. Odpowiednie złączone zarodki wyposażone są przez naturę w specyficzne cechy danego organizmu<sup>344</sup>. Autor odwołuje się do interpretacji materialistycznej w myśl której racją wszelkiego ruchu jest określona masa<sup>345</sup>.

Posługując się atomistycznym modelem rzeczywistości wyjaśnienia wymaga powstanie indywidualnych bytów, w tym również i człowieka. Różnorodność istniejących bytów jest wynikiem ukształtowania przez zarodki<sup>346</sup>, które stanowią wypadkową atomów różniących się od siebie rozmiarem, kształtem oraz postacią<sup>347</sup>.

---

*Nikłoby nagle z oczu, zgubione nicości siłą.* Lukrecjusz, *O naturze ...I*, 215-217, dz. cyt., s. 10.

<sup>341</sup>*Teraz zaś, skoro wszystko z trwałych się ziaren składa,*

*Dopóki żadna siła ciosu po drodze nie zada (...)*

*Prawda, że lata starością rzeczy drżą i niszczą – Lecz jeśli cza pochłonąć materię może wszystką,*

*Skądże przywraca Wenus wciąż pokolenia nowe,*

*Z czego je karmi ziemia, gdy ujrzą światło domowe (...)*

*Jeśli coś było w tym czasie, i przedtem, przez wieków całość,*

*Co żywi wszystkie rzeczy i wciąż odnawia świat nasz –*

*Widać naturę ma taką, co nie jest na śmierć podatna.*

*Zatem nic się nie może obrócić w zupełną nicość,* Tamże, s. 10-11.

<sup>342</sup>*Są ciała i jest próżnia. I nie ma nic innego.*

*Te dwa są elementy – nie znajdziesz już trzeciego,* Tamże, s. 17.

<sup>343</sup>*Zarodek, sam tak drobny, że go nie dojrzysz zgoła,*

*Ma jakąś część najmniejszą; tej dzielić już nie zdołasz,*

*Ten atom nie ma części i sam dla sienie, luźny,*

*Nie istniał nigdy przedtem, nie będzie istnieć później.*

*Będąc sam cząstką czegoś z szeregu innych części,*

*Buduje jakiś zarodek, gdy szereg się zagęści,* Tamże, s. 23

<sup>344</sup>*Mocą zarodków – zwartość, spoista jednolitość,*

*W nich bo natura mądra nasiona dając bytom*

*Chowa maleńkie części bez szparek, skaz i szczelin,*

*Z których już żadna siła nie zdoła nic oddzielić.* Tamże, s. 23

<sup>345</sup>*Teraz zważ, jakim ruchem zarodki wszystkich rzeczy*

*Mogą wciąż wszystko tworzyć i wszystko znów niweczyć,*

*Jaka je siła pędzi i jaka ruchu zdolność*

*Sprawia, że mogą przebiegać ogromną przestrzeń wolną, (...)*

*Gdy myślisz, że zarodki mogą się wstrzymać, późnić,*

*I nowe ruchy rzeczy wywołać przez to w próżni –*

*Błądzisz. Bo goniąc w pustce przeznaczeń swoich drogą*

*Jedynie swym ciężarem bieg wytłumaczyć mogą.* Tamże, s. 43-44.

<sup>346</sup>*Stąd treść rzeczy w odczuciu złych albo znowu dobrych*

*Zależy od zarodków różnych ukształtowaniem.* Tamże, s. 56.

<sup>347</sup>*Teraz uważ z kolei naturę wszystkich ciałek,*

*Ile mieć mogą kształtów, chociaż są tak małe, (...)*

*Jest zatem oczywiste i prawdzie wprost konieczne,*

*By były różne kształtem, postaciom i rozmiarem.* Tamże, s. 53.

Atomistyczne rozważania Lukrecjusza stanowią preludium do eksplikacji poglądów dotyczących człowieka i jego duszy. Wyróżnia on część rozumną zwaną duchem (*animus*) oraz duszę (*anima*) stanowiącą część nierozumną<sup>348</sup>. W dziele *O naturze wszechrzeczy* autor często używa zamiennie pojęcia *mens* w miejsce *animus*. Warto podkreślić, że *mens* jako termin nawiązujący do greckiego słowa νοῦς, dotyczący płaszczyzny umysłowej będąc pojęciem niejako węższym od *animus*. Wyrażenie to podkreśla nie tylko rolę intelektu lecz również sferę emocjonalną np. namiętności, pragnienia etc<sup>349</sup>. Jak podkreśla K. Leśniak wspomniane terminy *mens* oraz *animus* używane zamiennie mogą tworzyć odpowiednie wyrażenia których zastosowanie ukazuje nadrzędność danej cechy, np. umysłu nad pragnieniem<sup>350</sup>. Nie do pomyślenia byłoby jednak użycie sformułowania *mentis animus*<sup>351</sup>.

Uwagi wymaga również zlokalizowanie poszczególnych części duszy. Miejscem przebywania części rozumnej jest klatka piersiowa, w której gromadzą się wszelkie afekty. Druga część duszy rozsiana jest po całym ciele będąc w ścisłym złączeniu z częścią rozumną<sup>352</sup>. Dusza przenikając ciało wpływa na dynamizm całego

---

<sup>348</sup> Por. A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>349</sup> Wyjaśnienie terminów podaje K. Leśniak: *Mens jest odpowiednikiem gr. νοῦς. Lukr. Często używa mens jako równoważnika animus, łącząc niekiedy te dwa wyrazy razem (jak. Np. w. w. 139 i 142 oryg.). Należy jednak pamiętać o tym, że mens wyraża tylko intelektualną stronę animus, pomijając stronę emocjonalną. (...) Można by zatem ustalić takie odpowiedniości:*

*Animus* = λογικόν

*Anima* = ἀλογικόν

*Nie trudno dostrzec, że Lukr. Omawia oddzielnie sprawy związane z duchem (w. 95: Primus animus dico), a oddzielnie – z duszą (w. 117: nunc animam ...). Wprowadzając te dwa pojęcia poeta nie troszczy się wcale o ich zdefiniowanie; podkreśla tylko główne funkcje ducha (...). K. Leśniak, Komentarz do sięgi III, w: Lukrecjusz, *O naturze...*, III, dz. cyt., s. 330-332.*

<sup>350</sup> Przykładem mogą być sformułowania: *Tu więc umysł i duch (mens animusque) ma swe mieszkanie (III, 142); Bez umysłu i ducha (mens animusque), wbrew jego własnej sile (III, 398); Ten zaś, komu pozostał duch w piersi (mens animusque), trwa żywotnie (III, 402); Czemu umysł i rozum (animi mens consiliumque) nie tkwią w ciele na okół (III, 615); Duch twój czuwa (mens animi vigilat), to przez to, że wizerunki go drażnią. (IV, 758), Por. przyp. K. Leśniak, Komentarz do sięgi III, w: Lukrecjusz, *O naturze...*, III, dz. cyt., s. 332-333.*

<sup>351</sup> *Animus i mens są u Lukr. Synonimami i są używane zamiennie, chociaż animus jest pojęciem szerszym, gdy mens jest ograniczona do intelektualnej strony animus, jak to wynika z wypowiedzi Cyncerona (De rep. II 40, 67): „ea que latet in animis hoinum quaeque pars animi mens vocatur”. Jest zatem usprawiedliwione zarówno kopolatywne łączenie tych wyrazów: mens animusque (142, 398, 402), jak i łączenie, w którym animus występuje jako pojęcie nadrzędne, np. animi mens consiliumque (615); albo mens animi vigilat (IV 758) itp. Niemożliwe natomiast byłoby wyrażenie: mentis anima. K. Leśniak, Komentarz do sięgi III, w: Lukrecjusz, *O naturze ...*, III, dz. cyt., s. 332-333.*

<sup>352</sup> *Teraz powiadam, że duch i dusza związane są wzajem*

*Jak najmocniej, i jedna z nich obu substancja powstaje;*

*Duchem, umysłem, rząd w nas sprawuje nieustanny.*

*Jego cała siedziba w środku się, w piersi mieści,*

*Tu bowiem jest ognisko radości i boleści*

*I strachu. Tu więc umysł i duch ma swe mieszkanie.*

*Reszta zaś duszy wszędy, po całym ciele rozsiana,*

*Ślucha go i na każde drgnienie mu odpowiada. Lukrecjusz, *O naturze...*, III, 136-145, dz. cyt., s. 88.*



organizmu<sup>353</sup>. Oprócz siły zewnętrznej będącą źródłem ruchu łączenia atomów, istnieje siła ducha, która odpowiada za istnienie ludzkiej woli<sup>354</sup>. Błędem byłoby upatrywanie w tej koncepcji jakiegoś niematerialnego pierwiastka organizującego materię.

Dusza jest więc postrzegana jako subtelna materia rozprzestrzeniona po całym ciele. Będąc utożsamiana z wiatrem oraz ciepłym oddechem przenika całe ciało, choć nie wszędzie jednakowo, dzięki czemu utrata pewnych części ciała umożliwia dalsze życie. Dopiero ustanie oddechu jest źródłem śmierci, którą tłumaczy się jako rozproszenie subtelnych atomów duszy<sup>355</sup>. W momencie śmierci delikatne, ziarniste elementy duszy opuszczają cały organizm nie powodując tym samym jednoczesnego rozpadu ciała<sup>356</sup>

Delikatna forma atomów tworzących ducha oraz duszę składa się z czterech zasadniczych elementów. Lukrecjusz podając nazwy trzech z nich - powietrze (*aer*), ciepło (*vapor, calor*), tchnienie (*aura, ventus*) - dostrzega niemożliwość nazwania

---

<sup>353</sup>*Najpierw niech się do ducha ciało odporne nagnie,  
Najpierw trzeba, by w członkach cały materii zapas  
Zgodnie i równocześnie od ducha ognia złapał.  
Uważ tedy, że dzielność cielesna w czynach, ruchach,  
W sercu się rozpoczyna i płynie z woli ducha,  
Aż się żywym strumieniem rozleje w ciała częściach.* Lukrecjusz, *O naturze...*, II, 266-271, s. 51.

<sup>354</sup>*Prócz zderzeń i ciężaru jest jeszcze ta przyczyna  
Ruchów ich, która czasem i bieg przeznaczeń zgina,  
Wole nam dając – bowiem nic się nie rodzi z niczego  
Ciężar sam nie dozwala, by wszystko tylko dlatego  
Działo się, wskutek zderzeń, siły zewnętrznej niejako –  
Ale to, że duch nasz, że wola moc ma taką.* Tamże, s. 51-52.

<sup>355</sup>*Teraz, abys mógł poznać, że mieszka w członkach dusza (...),  
Zważ, że nierzadko człowiek, choć ciała straci wiele,  
Jednak może w niem jeszcze pozostać życie – za to  
Zaraz opuszcza ciało z tchu i ciepłoty stratą,  
Kiedy tchnienie przez usta wyleci, kiedy z członków  
Wyjdzie choćby niewielka ilość ciepłych zakątków.  
Przez to poznasz, że cząstki wielce się różnią znaczeniem  
I nie od wszystkich jednak zależy nasze zbawienie,  
Lecz, że zarodki wiatru i tchnienia gorącego  
Najbliższe sile życia, bo jej najdłużej strzegą.  
Jest ciepło i wiatr ożywczy, co w ciele się zawiera,  
A wnet opuszcza ciało, gdy życie w nas zamiera.* Tamże, s. 51-52

<sup>356</sup>*Jeszcze ci jeden dowód, który wskaże ci łatwo,  
Jaką ma duch osnowę drobną i delikatną –  
Że gdybyś mógł ją zebrać, miejsca jej nie trza wiele.  
Kiedy bo śmierć kojąca zagości w ludzkim ciele,  
Kiedy już uszła z ciała dusza i duch z nią razem,  
Żadnego z nim ubytku ni w kształcie, ni w ciężarze  
Stwierdzić nie możesz zgoła. Bo wszystko śmierć zostawia,  
Oprócz tchnienia i czucia, co żywot sprawia.  
A zatem wszystka dusza, rosnuta po ciele całym,  
Musi być z ziarn utkana tak bardzo drobnych i małych,  
Że kiedy z członków ustąpi, opuści nerwy i żyły,  
Kształty ciała są nadal takie, jakie przedtem były* Tamże., s. 90.

ostatniego elementu, który zdaniem autora jest związany z odczuwaniem<sup>357</sup>. Po określeniu elementów konstytuujących, przedstawiony zostaje etap powstawania życia. Tchnienie posiadające ciepło przedostaje się do organizmu przenikając całe ciało dając tym samym życie<sup>358</sup>. Wszystkie te elementy połączone ze sobą dzięki wiecznemu ruchowi tworzą jedną naturę danego organizmu ludzkiego, w którym najistotniejszą (zdaniem Lukrecjusza) jest wspomniana bezimienna siła (*nominis expres vis*)<sup>359</sup>. Przedstawiona czwarta natura rządzi ciałem będąc określaną jako zasada (dosłownie dusza) samej duszy (*animae quasi totius anima*)<sup>360</sup>.

Rozważania dotyczące zagadnienia życia prowadzą do wzajemnego działania ciała, ducha i duszy<sup>361</sup>. Niemożliwym jest jednak działanie samej duszy bez ciała<sup>362</sup>. Połączenie subtelnej lecz materialnej duszy z ciałem stanowi podstawę wyjaśnienia powstania człowieka. W procesie tym dusza oddziałuje na wszystkie członki organizując nasienie w narządach rodnych<sup>363</sup>.

---

<sup>357</sup> Nie myśl jednak, że ta substancja jest prosta; bo skoro  
Człowiek umiera, wtedy opuszcza go tchnienie lekkie,  
Z ciepłem zmieszane, a ciepło pociąga za sobą powietrze  
(Nigdy bo nie ma ciepła tam, gdzie powietrza braknie,  
Rzadkie jest bowiem w sobie, i powiązania łaknie –  
Stąd w niem ziaren powietrza wiele się musi znaleźć).  
Tak już masz trzy składniki dusza, a idąc dalej  
Poznasz, że to za mało, by czucie w ciele stworzyć (...)

Trzeba czwartą naturę do tamtych trzech dołączyć. Lukrecjusz, *O naturze...*, III, 231-241, dz. cyt., s. 91.

<sup>358</sup> Ta to natura w członki wprowadza czucie ruchome;  
Pierwsza się budzi w ruchu swych małych, gładkich drobin,  
Od niej ruch bije w ciepło, od ciepła w tchnienia przechodzi,  
Stąd do powietrza, a wtedy wszystko już ruch zdobywa,  
Krew burzy się i czucie po wszystkich już biegnie ogniwach,  
Wreszcie do kości sięgnie i w kościach, mknąc po szpilkach. Tamże, s. 91.

<sup>359</sup> Tak też ciepło, powietrze i niewidoczny powiew  
Tworzą, zmieszane, jedną naturę razem z ową,  
Co, nie nazwana, ruchu wiecznego osnową. Tamże, s. 92.

<sup>360</sup> Ona to jakby duszę samej duszy stanowi. (...)  
Dotąd nie nazwana, wśród ciała zażywa schowu  
Najgłębiej. Ona to właśnie, z drobnutkich ziaren ciała,  
Jest duszą duszy naszej, panią całego ciała. Tamże, s. 92.

<sup>361</sup> Wspólnie się bowiem wzajem splątały ich korzenie  
I trudno je rozerwać bez zguby rzeczy całej.  
Równie, jak nie oderwiesz woni kadzidla galek,  
Abyś go nie zniweczył, natury nie pozbawił,  
Tak nie można i duszy z żywego ciała wyprawić  
Wraz z duchem, aby przy tym całości nie naruszyć (...)  
Nie może duch ni ciało osobno sił swych użyć,  
Jedno bez drugiego czucia wzbudzić nie zdoła. Tamże, s. 94.

<sup>362</sup> Dalej, jeśli ktoś ciała odmawia czucia, wyznaje  
Wiarę, że sama dusza, wszędzie zmieszana z ciałem  
Ruch podejmuje, zwany czuciem, ten bez wątpienia  
Walczy przeciwko prawdzie i oczywistość zmienia. Tamże, s. 95

<sup>363</sup> Ludzkie nasienie tylko moc ludzka wywabia z ciała.  
I kiedy z miejsc, gdzie wzrasta, wygna je życia nakaz,  
Zaraz schodzi się ono po różnych ciała szlakach,  
Poprzez członki i stawy spływając ku organom

W poglądach Lukrecjusza widoczne są załączki teorii podwójnego nasienia, w myśl której zarówno mężczyzna jak i kobieta są przyczyną jego wytwarzania<sup>364</sup>. Przewaga nasienia jednej z płci decyduje o podobieństwie do któregoś z rodziców<sup>365</sup>. Podjęta zostaje również problematyka dziedziczności. Występujące podobieństwo do dziadków lub dalszych przodków, jest konsekwencją posiadania odpowiednich ziaren przodków, które są widoczne w następnych pokoleniach przy odpowiednim ułożeniu<sup>366</sup>.

Biologiczne poglądy dotyczące istnienia człowieka doskonale łączą się z epikurejskimi poglądami z zakresu fizyki. Zarówno Lukrecjusz jak i jego protoplasta Epikur kierując się materialistyczną koncepcją duszy podkreślają jej subtelność oraz materialność. Epikurejska koncepcja zaistnienia duszy ludzkiej z racji swej dogmatyczności ulega z czasem skostnieniu, czego skutkiem jest brak kontynuacji tego sposobu myślenia w wiekach późniejszych.

#### b) Stoicka teoria animacji duszy

Jedną z najbardziej wpływowych szkół epoki hellenistycznej jest stoicyzm, który wprowadza nowe spojrzenie na świat oraz człowieka. W trakcie pięćsetletniej działalności szkoły wyróżnia się trzy zasadnicze okresy stoicyzmu. Pierwszym z nich jest tzw. stoicyzm wczesny zwany także okresem starej szkoły stoickiej, trwający od końca IV oraz III w. p.n.e.<sup>367</sup>. Głównym ośrodkiem działalności szkoły w tym okresie są Ateny. Miejscem drugiego okresu, tzw. średniej szkoły stoickiej trwającej II i I wiek p.n.e. jest wyspa Rodos. Trzecim etapem istnienia szkoły jest działalność tzw. nowej szkoły stoickiej, której działalność koncentrowała się w stolicy ówczesnego świata – Rzymie.

---

*Rodnym, drażni je ciągle z mocą niepowstrzymaną.*

*Prężą się rodne członki, budzi się w nich pragnienie,*

*Aby gdzie żądza wskazuje, trysnąć dojrzałym nasieniem.* Tamże, s. 156.

<sup>364</sup> O teorii podwójnego nasienia por. A. Muszala, *Embryon ...*, dz. cyt., s. 37-38

<sup>365</sup> *I gdy z męskim nasieniem łączy kobieta swoje,*

*Jeśli męczyzny siłę jej własne przemogą siły,*

*Będą się jej podobne dzieci z jej ziaren rodziły,*

*Jak z męskich znów – do ojca podobne. Też znów dzieci,*

*Co podobne obojgu i w których rysach świeci.* Lukrecjusz, *O naturze...*, IV, 1208-1214, dz. cyt., s. 161-162.

<sup>366</sup> *Przez to, że i w nasieniu rodziców wśród zarodków*

*Wiele różnie zmieszanych znajdzie się ziaren przodków.*

*Z nich to Wenus potrafi dziecięce ciało ukuć,*

*Które w spadku przechodzi do wnuków i prawnuków.* Tamże, s. 162.

<sup>367</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 327, S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 159.

Twórcą stoickiej szkoły filozoficznej jest Zenon z Kition<sup>368</sup>, który zafascynowany lekturą Platona (*Obrona Sokratesa*) oraz Ksenofonta (*Wspomnienia o Sokratesie*) udaje się do Aten w celu pogłębienia mądrości u znanych helleńskich filozofów. W tym czasie zapoznaje się z przedstawicielami najważniejszych ówczesnych ateńskich szkół, m.in. z cynikiem Kratesem, (przedstawicielem szkoły megaryjskiej) Stilponem, oraz Ksenokratesem (platończykiem). Zapoznanie się z dotychczasowymi poglądami (w sposób szczególny Heraklita) prowadzi do ukształtowania własnej filozofii. Z powodu miejsca wykładów Zenona, którym jest publiczna sala kolumnowa (Στοά ποικίλη), uczestników spotkań określano mianem stoików<sup>369</sup>.

Pierwszymi uczniami, a zarazem kontynuatorami poglądów Zenona są: Kleantes<sup>370</sup> oraz Chryzyp<sup>371</sup>. Filozof z Kition zdecydowanie odrzuca platońską koncepcję drugiego żeglowania, uznając idee za pojęcia rozumu nie będące jednak

---

<sup>368</sup> Zenon z Kition (ur. ok. 333/332 r. p.n.e. zm. 262 r. p.n.e.) syn Mnazeasa lub Demeasa z zawodu kupca pochodzącego z miejscowości Kition na Cyprze. Z pochodzenia semita, którego korzenie widoczne są w pewnych założeniach filozoficznych. Jako młodzieniec zapoznaje się z dziełami: *Obrona Sokratesa* oraz *Wspomnienia o Sokratesie (Memorabilia)*, które wskazują wzór życia mędrca-filozofa. Spotkanie z filozofią wzbudziło wielką pasję jej poznawania, czego efektem jest podróż w 314 roku do stolicy filozofii – Aten. Zaznajomienie się z głównymi problemami filozoficznymi prowadzi do ukucia własnych propozycji odpowiedzi na nurtujące problemy dotyczące świata i człowieka. Prowadzone wykłady są przyczyną zdobycia , ogromnego szacunku wśród mieszkańców miasta. W dowód uznania mieszkańcy obdarzają filozofa kluczami do bram miasta. Założyciel stoicyzmu umiera w wyniku popełnienia samobójstwa. Po jego śmierci mieszkańcy Aten obdarzają go złotym wieńcem oraz wznoszą grobowiec na Kerameiku. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 1-11, dz. cyt., s. 369-374; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 159; G. Reale, *Historia ...t. III*, dz. cyt., s. 317.

<sup>369</sup> Informacje na ten temat podaje Diogenes Laertios: *Wykładać zwykł przechadzając się po Malowanym Portyku (Στοά ποικίλη), (zwanym również Portykiem Peizianaksa), który otrzymał swoją nazwę od zdobiących go malowideł Polignota. Chciał uczynić to miejsce znowu miłym ludności, bo za rządów Trzydziestu Tyranów uśmiercono tam około tysiąca czterystu obywateli. Ludzi, którzy się tam schodzili, aby go słuchać nazywano dlatego stoikami (...).* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 5, dz. cyt., s. 371-372.

<sup>370</sup> Kleantes (331-232 p.n.e.) syn Faniasa pochodzący z Assos w Triadzie. Pochodzi z ubogiej rodziny na co wskazuje posiadanie zaledwie czterech drahm po przybyciu do Aten. Przed przybyciem do stolicy filozofów był piściarzem. Z racji bycia ubogim podejmuje się prac najemnych, m.in. podlewać nocą ogrody (z tej racji nosił przydomek Φρεαντλης- Woziwoda). Z racji wykonywania ciężkich prac fizycznych posiada atletyczną budowę, która budzi podziw mieszkańców Aten co przejawia się podarunkiem w postaci delikatnej bielizny. Umiera w wyniku odmawiania przyjmowania pokarmu. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, VII, 168-176, dz. cyt., s. 447-453; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 160; G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 328.

<sup>371</sup> Chryzyp ( 281/277 -208/204 p.n.e.) – syn Apolloniosa pochodzący z Soloi w Cylicji Podobnie jak Zenon z Kition z pochodzenia semita, o czym świadczy popełnianie błędów gramatycznych w używaniu języka greckiego. W filozofii daje się poznać jako wybitny dialektyk, o czym przekonuje Diogenes Laertios: *mawiał, że potrzebuje tylko znajomości zasad, dowody sam sobie znajdzie* (VII, 159). Jest on kolejnym następcą szkoły Portyku, która w okresie jego działalności staje się bardzo popularna. Ogromna spuścizna Chryzypa licząca ponad siedemset dzieł oraz zdolności przywódcze stanowi przyczynę ukucia znanej sentencji: *Gdyby nie było Chryzypa, nie byłoby Stoi.* (VII, 183). Przyczyną śmierci było prawdopodobnie wypicie niemieszanego słodkiego wina po którego spożyciu doznał zawroty głowy, a następnie – po pięciu dniach – zgon. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 179-184, dz. cyt., s. 455-457; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 160; G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 328; W. Tatarkiewicz, *Historia...*, t. 1, dz. cyt., s. 129.

samodzielnymi bytami<sup>372</sup>. Zenon opowiada się zdecydowanie po stronie materializmu. Warto zauważyć, że stoicy są pierwszymi filozofami, którzy świadomie utożsamiają się z materializmem..

Twórca prezentowanej szkoły rozpatruje powstanie człowieka zarówno pod względem doświadczalnym jak i teoretycznym<sup>373</sup>. Zenon zapoczątkowuje trojaki podział filozofii.<sup>374</sup> Będąc dziedziną związana typowo z ludzką działalnością podkreśla wyjątkowość bytu ludzkiego.

Materializm Zenona przejawia się w uznaniu cielesności także samego Boga, który jest immanentną zasadą świata. Ważne miejsce zajmuje koncepcja ognia, która stanowi ośnowę ontologii filozofa z Krition. Ogień będący naturą świata jest elementem twórczym, ukierunkowanym na płodzenie<sup>375</sup>. Twórcza rola ognia, utożsamianego z powiewem, znajduje inklinacje nie tylko w ogólnej wizji świata lecz także w poglądach dotyczących człowieka i jego duszy<sup>376</sup>. Ogień będący φύσις świata, jest równocześnie bogiem, którego istnienie jest tożsame z całym kosmosem<sup>377</sup>. Odrzuciwszy koncepcję drugiego żeglowania za ostateczną rację wyjaśniającą rzeczywistości należy (zdaniem Zenona) przyjąć bierną (τό πασχον) materię oraz formę utożsamianą z boskim rozumem (τό ποιούν)<sup>378</sup>. Istnienie dwóch czynników uzasadniających powstanie świata nie zakłada tym samym występowania dwóch bogów. Według Zenona bóg przenika materialną rzeczywistość, co stanowi przesłankę do uznania istnienia wymieszanych ciał (κράσις δι' όλων)<sup>379</sup>. W ten sposób przedstawiony zostaje hylozoistyczny obraz rzeczywistości, według którego bóg przenikając wszystkie rzeczy jest racją istnienia dwóch czynników istniejących w świecie<sup>380</sup>. Przenikanie boga nie jest tożsame ze sprowadzeniem go do płaszczyny

---

<sup>372</sup> *Idee są pojęciami naszego umysłu* (έννοήματα ήμετέρα). Aëtios, I, 10, 5, w: G. Reale, *Historia....*, t. III, dz. cyt., s. 320.

<sup>373</sup> Por. A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>374</sup> Por. G. Reale, *Historia....*, t. III, dz. cyt., s. 317

<sup>375</sup> *Zenon określa naturę w ten sposób, iż nazywa ją biegłym w sztuce tworzenia ogniem zmierzającym systematycznie do płodzenia [...]. Co się zaś tyczy natury samego świata, który w obwodzie swoim obejmuje i zamyka wszystko, to ten sam Zenon nazywa ją nie tylko biegłą w sztuce, lecz wprost mistrzynią, doradczynią i dostarczycielką wszelkich potrzebnych i pożytecznych rzeczy [...].* Cynceron, *De natura deor.*, II, 33, 57 n, w: G. Reale, *Historia....*, t. III, dz. cyt., s. 320.

<sup>376</sup> *Stoicy uważają, że natura jest twórczym ogniem (πύρ τεχνικόν), systematycznie zmierzającym do tworzenia, powiewem ognistym i twórczym.* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 156, dz. cyt., s. 440

<sup>377</sup> Por. G. Reale, *Historia....*, t. III, dz. cyt., s. 325.

<sup>378</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>379</sup> Por. G. Reale, *Historia....*, t. III, dz. cyt., s. 362.

<sup>380</sup> *Aspekt stoickiej koncepcji istnienia w świecie dwóch czynników akcentuje Seneka: Jak ci wiadomo [Lucyliusz przyp. P.Ć.], stoicy nasi powiadają, że w świecie są dwa czynniki, dzięki którym tworzy się wszystko: przyczyna i materia. Materia pozostaje bierna jako rzecz gotowa do przekształcenia się we wszystko, lecz spoczywająca bezwładnie, gdy nikt jej nie rusza. Przyczyna znów, to jest rozum, kształtuje materię, zwraca ją, gdzie m się podoba, i wytwarza z niej różne rzeczy.* Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, LXV, 2, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 202.

materialnej<sup>381</sup> Jest on postrzegany zarówno z φύσις jak również z λογός. Takie połączenie wskazuje, że zasada jest pewną immanentną rozumnością (πνευμα) przenikającą materię. Będąc rozumnym pierwiastkiem boskim, materialna πνευμα wypełnia ciało ludzkie. Pierwiastek ten utożsamiany z czystym ogniem (πῦρ τεχνικόν) lub z ciepłym tchnieniem, wypełnia całe ciało (λογός σπερματικός)<sup>382</sup>.

Stoickie wyobrażenie pneumy przedstawia słynny mówca Cynceron, który zakłada istnienie w bytach odpowiedniej energii. Przepływ jej widoczny jest w czasie drgań żył i tętnic, a także podczas bicia serca. Pierwiastek ożywczy przenika swoim ciepłem całą rzeczywistość, począwszy od ciepłej ziemi skończywszy na człowieku<sup>383</sup>. Moc pierwiastka przejawia się w zdolności płodzenia, będąc przyczyną sprawczą rodzenia<sup>384</sup>. Przenikliwość rozumnego i ożywiającego pierwiastka stanowi podstawę do koncepcji przeznaczenia (έμπαρμένη) oraz opatrności (πρόνοια).

Przedstawiony zarys stoickiej ontologii oraz teologii posiada swoje inklinacje w zagadnieniach antropologicznych.. Bóg-logos, utożsamiany z twórczym ogniem jest agregatem wszystkich rzeczy, poprzez posiadanie wszystkich racji załączkowych<sup>385</sup>. Będąc nasiennym rozumem (λογός σπερματικός) jest również przeznaczeniem (έμπαρμένη). Zachowanie nasienia w wilgoci powoduje, że bierna (τό πάσχον) materia posiada zdolność twórczego działania<sup>386</sup>. Przenikanie pneumy jest możliwe dzięki przyczynie, będącą siłą napędową zwaną τόνος. Heraklitejskie cztery elementy zaadoptowane są również przez jako bierna substancja (άπιος ούσια) nazywana materią

---

<sup>381</sup> Materialną koncepcję boga potwierdza Temistos: *Uczniowie Zenona utrzymują zgodnie, że Bóg przenika całą rzeczywistość i że raz jest rozumem, raz duszą, raz naturą [...]*. Temistios, *In. Arist. De anim.*, s. 35, 32 nn. Heine (= von Arnim S. V. F., I, fr. 158), w: G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 365.

<sup>382</sup> Por. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>383</sup> *Wszystko, co odżywia się i wzrasta, zawiera w sobie energię ciepłą, bez której nie mogłoby ani odżywiać się nic, ani wzrastać. Albowiem wszystko, co ma w sobie ciepło albo żar, porusza się albo działa z własnych pobudek.(...) żyły zaś i tętnice drgają nieustannie, jakby poruszała się jakaś ognista siła, a nieraz spostrzeżono, że serce wyjęte z jakiegoś zwierzęcia biło tak prędko, jakby naśladowało szybki ruch promienia. Wszystko więc, co żyje – już to zwierzę, już to plód ziemi – zawdzięcza życie zamkniętemu w sobie ciepłu, skąd powinno się wnosić, że z istotą tego ciepła związana jest ożywiająca siła, która rozprzestrzenia się na cały świat.* Cynceron, *De nat. deor.*, II, 9, 23 nn. w: G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 372.

<sup>384</sup> (...) ów ciepły i ognisty pierwiastek jest rozlany po całej naturze w taki sposób, że w nim to właśnie zawiera się moc płodzenia i przyczyna rodzenia oraz że przezeń to muszą przychodzić na świat dojrzewać tak wszystkie zwierzęta, jak i tkwiące korzeniami w ziemi rośliny. Cynceron, *De nat. deor.*, II, 9, 38, tłum. W. Kornatowski, w: G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 373.

<sup>385</sup> Stoicy twierdzą, że bóg jest rozumny, jest twórczym ogniem, który metodycznie przystępuje do zrodzenia świata i zawiera w sobie wszystkie racje załączkowe, według których tworzone są rzeczy zgodnie z przeznaczeniem. Aëtios, *Plac.*, I, 7, 33 (Diels, *Doxographi graeci*, s. 3-5 nn. = von Arnim, S. V. F., II, 1027), w: G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 386.

<sup>386</sup> (...) bóg, będący nasiennym, rozumem (σπερματικός λογός) świata, zachował nasienie w wilgoci, czyniąc materię zdolną do dalszych twórczy wysiłków. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, VII, 136, dz. cyt., s. 431.

(ύλη)<sup>387</sup>. Pneuma przenikając elementy usprawnia je w zależności od napięcia siły τόνοϛ. Występuje więc różnego rodzaju organizowanie ciała, bądź poprzez, sprawność (έξιϛ) będącą w członkach, bądź poprzez działanie w części rozumnej (τό ήγεμονικόν)<sup>388</sup>. Pneuma stanowi siłę organizującą wszelkie istniejące byty. Nie tylko nadaje im określone sprawności (έξιϛ), ale jest również przyczyną odżywiania, wzrostu (φύσιϛ) oraz stanowi podstawę rozumnej zasady życia (ψυχή) człowieka<sup>389</sup>.

Losy duszy człowieka są ściśle związane z eschatologiczną wizją rzeczywistości. Historia świata ma pewien cykliczny charakter. Momentem zwrotnym dziejów jest zognienie (εκπύρωσιϛ) świata<sup>390</sup>. Proces ten jest oczyszczeniem, będącym początkiem palingenezy (παλιγγενεσία)<sup>391</sup>. Ponowne narodziny świata wiążą się nierozdzielnie z procesem apokatastazy (αποκατάστασιϛ)<sup>392</sup> dzięki któremu następuje odtworzenie wszelkich bytów do stanu przed zognieniem.<sup>393</sup>

Powyższa wizja rzeczywistości przynosi odpowiednią koncepcję człowieka. Według niej zognienie jest krokiem do uczestniczenia w procesie palingenezy i apokatastazy<sup>394</sup>. Ponowne konstytuowanie jest zatem niekończącym się cyklem istnienia człowieka. W momencie gruntownej analizy tekstów takie stanowisko napotyka trudności jego utrzymaniu. Z relacji zarówno Diogenesa Laertiosa jak również Cyncerona wynika, że dusza pomimo swojej śmiertelności nie kończy swojego istnienia

---

<sup>387</sup> Po czym bóg najpierw stworzył cztery elementy, tj. ogień, powietrze, wodę i ziemię. (...) Cztery elementy stanowią razem bierną substancję (άπιος ούσια), czyli materię (ύλη). Diogenes Laertios, *Żywoty* ..., VII, 136-137, dz. cyt., s. 431-432.

<sup>388</sup> (...) rozum przenika każdą jego część [świata przyp. P.Ć.], podobnie jak dusza w człowieku, ale pewne części więcej, inne zaś mniej. W jednych ujawnia się jako jej sprawność (έξιϛ), np. w nogach lub w nerwach, w innych zaś jako rozum, kierująca część duszy (τό ήγεμονικόν). Diogenes Laertios, *Żywoty* ..., VII, 138-139, dz. cyt., s. 432.

<sup>389</sup> Por. G. Reale, *Historia*..., t. III, dz. cyt., s. 387. S. Swieżawski, *Dzieje* ..., s. 164

<sup>390</sup> (...) elementy zaś ulegają zniszczeniu przez zognienie (εκπύρωσιϛ). Diogenes Laertios, *Żywoty* ..., VII, 134, dz. cyt., s. 431.

<sup>391</sup> Palingeneza (παλιγγενεσία) – oznacza odrodzenie lub ponowne ożywienie. (...) W filozofii stoickiej oznacza okresowe odradzanie się i ponowne zorganizowanie kosmosu, które następuje po ekpýrosis, czyli powszechnym zognieniu. U stoików z pojęciem palingenezy łączy się pojęcie apokatastazy. G. Reale, *Historia*..., t. V, dz. cyt., s. 164.

<sup>392</sup> Apokatastaza (αποκατάστασιϛ) – Termin ten oznacza odtworzenie lub przywrócenie. W sensie technicznym oznacza doktrynę, wg której w różnych okresach kosmicznych wszystko zostaje cyklicznie odtworzone i przywrócone do takich samych stanów, jakie już kiedyś były. G. Reale, *Historia*..., t. V, dz. cyt., s. 30.

<sup>393</sup> Por. G. Reale, *Historia*..., t. III, dz. cyt., s. 389.

<sup>394</sup> Co się tyczy stoików, to twierdzą oni, że gdy planety w swych obrotach osiągną ten sam znak Zodiaku i tę samą wysokość, jak również i pozycję, które miały na początku, gdy świat powstawał, dojdzie w określonym czasie do ogólnego pożaru i destrukcji wszechrzeczy. A potem nastąpi rekonstrukcja świata takiego, jaki był przedtem, i gwiazdy znów poczną krążyć tak, jak krążyły uprzednio. Każda absolutnie rzecz będzie odtworzona taka, jaką była w poprzednim światowym cyklu, i dzieć się z nią będzie to samo, co działo się pierwiej. Nemezis z Efezy, *De nat. hom.*, 38, 55 (= von Arnim, S.V.F., II, fr. 625), w: G. Reale, *Historia*..., t. III, dz. cyt., s. 389.

w momencie śmierci<sup>395</sup>. Wspólnym dla wszystkich stoików jest głoszenie śmiertelności duszy. Różnice wśród samych filozofów Portyku pojawiają się dopiero w ustaleniu czasu końca istnienia duszy. Kleantes łączy zognienie (εκπύρωσις) świata z śmiercią duszy wskazując tym samym na długi okres ich istnienia po śmierci ciała. Według filozofa z Soloi Chryzypa, tak długi okres życia pośmiertnego duszy jaki przedstawił Kleantes jest możliwy do osiągnięcia jedynie mędrcom<sup>396</sup>. Bez względu jednak na pewien przedłużony czas istnienia duszy, nieuchronnym końcem jest zognienie całego świata.

Zadnienie śmiertelności duszy ukazuje pewną spójność w poglądach na temat losów całego świata. Na tym tle naturalnym wydaje się teoria według której dusza ludzka stanowi fragment (απόσπασμα) duszy kosmicznej<sup>397</sup>. Konsekwencją tego założenia jest uznanie ludzkiej duszy za cząstkę boga. Człowiek zatem stanowi byt dla którego wszystko inne zostało stworzone<sup>398</sup>. Dusza stanowi złożenie z ośmiu poszczególnych części, w skład który wchodzi: części: związane z pięcioma zmysłami, z siłą zarodkową, odpowiedzialna za mówienie, a także część rozumna<sup>399</sup>.

Centralne, miejsce zajmuje część związana ze zdolnością rozumowania (το λογιστικόν). Takie stanowisko łączy się z zagadnieniem związanym z wyobrażeniem boga, będący logosem oraz ogniem przenikającym cały świat. Chcąc realizować stoickie hasło życia zgodnego z naturą należało wyjść od rozumienia jaka jest ludzka natura<sup>400</sup>. W myśl tego, co zostało powiedziane wyjątkową, wręcz boską właściwością

---

<sup>395</sup> Przedstawiając poglądy stoików na ten temat Diogenes pisze: *Dusza zaś jest naturą zdolna do odbierania wrażeń. Jest wrodzonym nam tchnieniem (πνεύμα); dlatego jest też cielesna i trwa po śmierci, ale nie jest niezniszczalna.* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 156, dz. cyt., s. 440. Poglądy stoików na ten temat odnotowuje również Ciceron: *Stoicy zaś utrzymują, że nasze dusze żyją jak wrony, to jest długo, ale nie zawsze.* Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, I, XXXI, przeł. Erazm Rykaczewski, Hachette, Warszawa 2009, s. 51.

<sup>396</sup> Kleantes uczy, że wszystkie dusze przetrwają aż do zognienia świata (εκπύρωσις). Chryzyp natomiast – że tylko dusze mędrców. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 157, dz. cyt., s. 440-441.

<sup>397</sup> To, że świat jest istotą obdarzoną duszą, wynika stąd, że dusza człowieka jest fragmentem (απόσπασμα) świata. Tamże, s. 434.

<sup>398</sup> Podejmując zagadnienie roli człowieka w koncepcji stoików, G. Reale bardzo mocno akcentuje doniosłość ludzkiego stworzenia. Na uwagę zasługują dwa fragmenty wypowiedzi na ten temat: *Rośliny i zwierzęta na ziemi żyją ze względu na człowieka: dla człowieka – jak to już widzieliśmy – zostało stworzone to wszystko, co znajduje się w świecie podksiężycowym.* G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 388 oraz (...) *człowiek zajmuje główne miejsce w świecie. Ten przywilej wypływa ostatecznie z faktu, że partycypuje on bardziej niż cokolwiek innego w boskim logosie. Człowiek jest bowiem utworzony nie tylko z ciała, lecz również z duszy, ta zaś jest cząstką duszy kosmicznej, a zatem cząstką boga, ponieważ – jak wiadomo dusza powszechna jest po prostu bogiem.* G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 390.

<sup>399</sup> Stoicy uważają, że dusza składa się z ośmiu części, mianowicie z pięciu zmysłów, ze wszczepionych nam rozumnych sił zarodkowych (σπερματικὸν λόγόν), ze zdolności mówienia i zdolności rozumowania (το λογιστικόν). Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 157, dz. cyt., s. 441.

<sup>400</sup> Dlatego Zenon powiedział pierwszy w swym dziele *O naturze człowieka*, że dalszym najwyższym celem jest żyć zgodnie z naturą, to znaczy żyć zgodnie z cnotą (κατ' ἀρετήν) (...). Dlatego celem naszy staje się życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata (...). Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 87-88, dz. cyt., s. 409-410



człowieka jest rozum, będący wyposażeniem ludzkiej duszy. Zdaniem filozofów Portyku rozum stanowi jedyny element transcendujący świat roślin i zwierząt<sup>401</sup>. Nie oznacza to, że pozostałe części duszy stanowią dla niej zupełnie niepotrzebny balast lub posiadają nieistotne znaczenie. Filozoficzny pogląd dotyczący części duszy, (posiadającą m.in. część rozumną oraz część zarodkową) znajduje swoje inklinacje również w biologiczno-filozoficznej stronie rozważań nad powstaniem człowieka i jego duszy. Ważną rolę w tej koncepcji odgrywa męskie nasienie, które wraz z wilgocią posiada określone cząstki duszy. Posiadają one odpowiednie napięcie (τόνος), które zostaje umieszczone w macicy kobiety<sup>402</sup>.

Stoicy są zwolennikami teorii pojedynczego nasienia, uznając nasienie kobiety za pierwiastek pozbawiony napięcia (ατόνος)<sup>403</sup>. Konsekwencją takiego założenia jest pogląd według którego embrion w łonie matki jest organizmem nie posiadającym jeszcze duszy. Stanowi on zatem pewną częścią organizmu matki, który swoją autonomię uzyskuje dopiero w momencie pierwszego oddechu<sup>404</sup>. Do tego czasu istnieje on jedynie w wegetatywny sposób, przypominając roślinę, lub raczej owoc, który odcina się od źródła pożywienia dopiero w momencie osiągnięcia dojrzałości<sup>405</sup>. Obraz owocu doskonale odpowiada wewnątrzmacicznemu rozwojowi płodu, który korzysta z przewodu pępowinowego w celu pobierania potrzebnych dla życia pokarmów<sup>406</sup>.

---

<sup>401</sup> Nadrzędną rolę rozumu podkreśla również Seneka: *Otóż podstawą każdej rzeczy jest odpowiednie dla niej dobro. (...) W każdym stworzeniu najlepsze powinno być to, do czego ono jest przeznaczone i wedle czego oceniane. A co jest najlepsze w człowieku? Rozum. Dzięki niemu to wyprzedza człowiek zwierzęta o kroczy śladami bogów. Doskonały rozum więc jest właściwym dobrem człowieka; wszystko inne ma on wspólne ze zwierzętami i roślinami. (...) Rozum prawy i doprowadzony do doskonałości rozstrzyga o dopełnieniu szczęścia ludzkiego. Jeśli więc każda rzecz, gdy udoskonali właściwe sobie dobro, jest godna pochwały i dochodzi do swego naturalnego celu, a dobrem przeznaczonym dla człowieka jest rozum, to gdy go udoskonalił, staje się godny pochwały i dotarł swego naturalnego celu.* Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, LXXVI, 8-10, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 271.

<sup>402</sup> *Nasienie człowieka, które wydziela człowiek z wilgocią, wydziela się z cząstkami duszy i miesza się z nimi w takim samym stosunku jaki zachodzi między rodzicami.* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 158, dz. cyt., s. 441.

<sup>403</sup> *Nasienie kobiety uważają stoicy za jałowe, jest bowiem pozbawione napięcia (ατόνος), za małe i zbyt wodniste.* Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 159, dz. cyt., s. 442.

<sup>404</sup> Pogląd ten utrzymuje zarówno Porfiriusz, który przedstawia zagadnienie w sposób następujący: *Fizycy i niemal wszyscy lekarze stawiali sobie pytanie, czy embriony są istotami żywymi, czy też istnieją jedynie na sposób wegetatywny; czy wykazują właściwości bytów ożywionych, które przejawiają się w odczuwaniu i reagowaniu na bodźce, czy też bytów roślinnych, których cechą jest odżywianie się i wzrost, nie zaś czucie i reagowanie. [Stoicy] wnioskuje stąd, że – ponieważ embriony nie czucia ani zdolności reakcji, a jedynie kierowane są prawami wzrostu i odżywiania się – są roślinami lub bytami podobnymi do roślin.* Prophyre, *À Gauros. Comment l'embryon reçoit l'âme*, wykazują I, 33, w: A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>405</sup> Por. Tamże, s. 57.

<sup>406</sup> *Odżywianie [embrionu] w czasie życia wewnątrzmacicznego ma szczególny charakter i nie odbywa się poprzez usta, lecz przez inny przewód, jeśli wierzyć – przewód pępowinowy, co jest właściwe roślinom,*

Przedstawione poglądy utrwalone w komentarzach wydają się jednak nie do końca spójne ze stanowiskiem filozoficznym opisanym przez Diogenesa Laertiosa. Akcentuje on moment zapładnianie w czasie którego wydalane są cząstki duszy<sup>407</sup>. Ten pogląd znajduje swoje uzasadnienie w teorii ośmiu części duszy, w której wyszczególnione są rozumne części zarodkowe (σπερματικοί λογόι), oraz część rozumna duszy(το λογιστικόν). Pomimo pewnych różnic spójnym dla wszystkich stoików jest koncepcja związana z tzw. teorią pangenetyczną, według której nasienie jest produktem działania całego organizmu, a nie tylko określonej jego części<sup>408</sup>.

Poglądy pierwszego okresu istnienia szkoły Portyku znajdują swoją kontynuację w tzw. okresie średniej szkoły stoickiej, zwanym również mediostoicyzmem<sup>409</sup>.

Apologetyczne wystąpienia kontynuatorów myśli Zenona i Chryzypa stanowią zagrożenie skostnienia poglądów przez nich zapoczątkowanych. W celu przywrócenia dawnej świetności koniecznym wydaje się wprowadzenie zmian w istniejącej doktrynie. Pierwszym reformatorem spuścizny szkoły Portyku jest Panaitios<sup>410</sup>, którego poglądy ukształtowały się pod wpływem zetknięcia się z mentalnością oświeconych i zamożnych Rzymian. Dokonując rewizji teorii szkoły Portyku, przyjmuje pewne założenia zarówno myślicieli Akademii jak również Perypatu, zachowując jednocześnie oryginalność poglądów. Wprowadza podział na φύσις oraz ψυχή. Pierwszy element jest składnikiem ujmującym wszystkie biologiczne funkcje człowieka (odzwianie, rozmnażanie itp.). Modyfikacji ulega również koncepcja samej duszy, która zostaje zredukowana do sześciu części składowych. Według koncepcji Panaitiosa w skład

---

a nie zwierzętom. Prophyre, Á Gauros. *Comment l'embryon reçoit l'âme*, XII, 51, w: A. Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>407</sup>Zenon z Kition, Antypater w piśmie *O duszy oraz Poseidonios mówią, że dusza jest ciepłym tchnieniem i że dzięki niej oddychamy i dzięki niej się poruszamy*. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, VII, 157, dz. cyt., s. 440.

<sup>408</sup>*Sfairos i jego zwolennicy są zdania, że nasiona rodne pochodzą z całego ciała, rodzą bowiem wszystkie części ciała*. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, VII, 159, dz. cyt., s. 441-442.

<sup>409</sup> Termin ten wprowadza A. Schmekel w 1892 r. w dziele pt. *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Por. G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 441.

<sup>410</sup> Panaitios (ok. 185-109 p.n.e.) – pochodzi z zamożnej rodziny mieszkającej na wyspie Rodos. Po zamieszkaniu w Atenach zostaje słuchaczem ówczesnego kierownika Portyku Diogenesa z Seleucji, a także Antypatera czy Polemona. Był związany ze środowiskiem wpływowych Rzymian, m.in. ze Scypionem Afrykańskim Młodszym czy Leliuszem. Słuchaczem Panaitiosa jest m.in. Marek Wigelliusz, który jest przyjacielem samego Cyncerona, o czym sam wspomina: (...) *aut meus amicus, qui cum Panaetio vixit*, M. Vigellius. (albo mój przyjaciel Marek Wigelliusz, który był u Panajtiosa) Cynceron, *De oratore*, III, 78, przeł. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 578-579. W 129 r. p.n.e. zostaje zwierzchnikiem szkoły. Myśliciel ten jest autorem dzieła *O obowiązkach*, które nie przetrwało do naszych czasów. Najstępcą Panaitiosa zost Mnesarchos, o czym dowiadujemy się z wzmianki samego Cyncerona: *Vigebatque auditor Panaeti illius tui Mnesarchus et Peripatetici Critolai Diodorus*. (*W pełni sił zaś byli: Mnesarchos, uczeń owego twojego Panajtiosa i Diodotos, uczeń Perypatetyka Kritolaosa*). Cynceron, *De oratore*, I, 45, przeł. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 72-73. Por. G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 439.

duszy wchodzi funkcje odpowiadające pięciu zmysłom oraz część rozumowa. Odrzucona zostaje koncepcja napięcia τόπος, mająca (według przedstawicieli starej szkoły stoickiej) istotny wpływ na umieszczenie i rozwój nasienia wewnątrz macicy kobiety. Zmianie uległa również interpretacja funkcji rozrodczej, która stanowi działanie czysto fizyczne. Przeniesienie akcentu funkcji rozrodczej z działania władz duszy pod jurysdykcję φύσις, wskazuje na odrzucenie pewnej subtelności σπερματικού λογότι na rzecz typowego czysto fizyczno-biologicznej interpretacji. Sama rola duszy ogranicza się do funkcji myślenia, które obok popędu (ὄρμη) wchodzi w skład natury człowieka<sup>411</sup>.

Panaitios odrzucając platońską koncepcję drugiego żeglowania wskazuje tym samym materialistyczne rozumienie duszy. Przypisywanie jej funkcji myślenia jako czynności charakterystycznej dla człowieka ukazuje jej szczególną rolę w jego funkcjonowaniu człowieka. Cennym źródłem rozważań na temat zagadnienia duszy przynoszą fragmenty *Rozmów tuskulańskich*. Zawierają one wzmiankę na temat stanowiska Panaitiosa, który zakłada złożenie duszy z tchnienia oraz ognia. Dzięki ogniewi ciało ma otrzymuje stosowną temperaturę będąc miejscem zaistnienia życia<sup>412</sup>.

Panaitios nie jest jedynym przedstawicielem szkoły Portyku, który dokonuje znacznych zmian w istniejących założeniach szkoły. Osobliwym kontynuatorem zmian szkoły stoickiej jest również Posejdonios z Apameii w Syrii<sup>413</sup>. Z niewyjaśnionych przyczyn nie zostaje on następcą Panaitiosa lecz decyduje się na otwarcie własnej szkoły na wyspie Rodos. W myśli Posejdoniosa spotykamy wpływ fizyki i teologii na proponowaną przez niego koncepcję boga i człowieka. Podejmując zagadnienie boga, uważa on, że stanowi on rozumną pneumę obdarzoną ciepłem, której forma wymyka się

---

<sup>411</sup> *Jakoż moc ducha i natury jest dwojaka: jedna jej część, zwana po grecku ὄρμη, czyli popędem, sprowadza się do pożądania i popycha człowieka to tu, to tam; druga – to rozum, który poucza i wyjaśnia, co trzeba czynić, a czego unikać.* Cyceon, *De officiis*, I, 28, 101, tłum W. Kornatowski, w: G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 439.

<sup>412</sup> *Ale dusza (...) jest istotą do tchu i ognia podobna, co, jak widzę, Paneczuszowi się także wydawało, to musi koniecznie unosić się ku wyższym krainom, bo te dwa żywioły nie dążą nigdy na dół, ale zawsze w górę się wznoszą. Jeżeli się więc rozpraszają, to się dzieje daleko od ziemi, jeżeli zaś pozostają i zachowują swą istotę, ulatują koniecznie wyżej ku niebu i przebijają to gęste i nieczyste powietrze, ziemię dotykające. Ciepłsza jest bowiem, czyli gorętsza nasza dusza, aniżeli to powietrze dopiero co przeze mnie gęstym i nieczystym nazwane; co się z tego okazuje, że nasze ciała, z ziemnych pierwiastków złożone, płomieniem duszy są ogrzane.* Cyceon, *Rozmowy ...* I, XVIII, dz. cyt., s. 34.

<sup>413</sup> Posejdonios (ok. 130/140 p.n.e. - ok. 52 r. p.n.e.) – pochodzi z miejscowości Apamea, jest uczniem Panaitiosa w Atenach. Osobliwy urok oraz umiejętności dydaktyczne stają się przyczyną rozgłosu dla jego osoby i całej jego szkoły. Myśliciel ten jest nauczycielem znanych osobistości, wśród których szczególnie miejsce zajmuje Marek Tulliusz Cyceon. Posejdonios uchodzi również za jednego z największych podróżników starożytnego świata, czego dowodem są podróże do tak odległych terenów jak Hiszpania, Galia, Egipt czy Palestyna.. Por. G. Reale, *Historia...*, t. III, dz. cyt., s. 451-452.

jakiemukolwiek scharakteryzowaniu<sup>414</sup>. Bóg jako ognista i racjonalna pneuma posiada zdolność przekształcania się w każdy istniejącą rzecz przez co wszelka próba scharakteryzowania jego postaci jest niemożliwa. Uwagę przykuwa charakterystyczny aktywizm boga, który jest nie tylko ognistą pneumą (ogień utożsamiany jest z dynamizmem) lecz ponadto przekształca się w dowolnie istniejącą rzecz. Konsekwencją takiego panteistycznego, obrazu boga jest wyobrażenie go w postaci kulistej<sup>415</sup>. Pogląd ten mógł wziąć się z samej właściwości kuli, posiadającą największe zdolności kinetyczne. Koncepcja boga będącego rozumną i aktywną zasadą świata prowadzi do wniosku traktowania go jako istoty obdarzonej duszą której, wszelkie zmiany dokonują się w pewien rozumny sposób

Wyobrażenie świata przenikniętego ognistą pneumą wpływa także na teorię człowieka, który stanowi część składową całej rzeczywistości<sup>416</sup>. Człowiek podobnie jak świat obdarzony jest duszą przenikającą w różnym stopniu całe jego ciało<sup>417</sup>. Wydawać by się mogło, że materialistyczne wyobrażenie duszy stanowić będzie przyczynę do trwałych antagonizmów z propozycją drugiego żeglowania. Interesującym jest jednak to, że filozof z Rodos zapożycza trójpodział duszy do swojej koncepcji psychologicznej. Odwołanie się do rozwiązań zaproponowanych przez Platona nie oznacza dosłownego przejęcia jego poglądów. Będąc zwolennikiem materialnej koncepcji duszy, wykorzystuje istniejący podział jako pewnego rodzaju troisty układ sił, których źródłem jest ludzkie serce<sup>418</sup>.

Osobliwym wydaje się ponadto propozycja dotycząca losów duszy po śmierci. Wydaje się oczywistym, że odrzucenie koncepcji drugiego żeglowania zmusza do przyjęcia stanowiska uznającego śmierć duszy. Tymczasem poglądy Posejdoniosa zmierzają do uznania trwania duszy jeszcze długo po śmierci. Ostatecznym momentem trwania duszy jest powszechne zognienie świata.<sup>419</sup>

---

<sup>414</sup>Posejdonios za boga uważa rozumną i ognistą neumę, nie mającą żadnej formy, ale zdolną przekształcić się w to, co chce, i upodobnić się do każdej rzeczy. Aëtios, Plac., I, 7, 19 (= Diels, Doxographi graeci, s. 302, 22 nn.) w: G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. III, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 453.

<sup>415</sup>Świat jest tylko jeden, jest skończony i ma kształt kulisty, bo w tej formie jest najbardziej zdolny do ruchu; mówią o tym Posejdonios w piątej księdze *Fizyki* oraz uczniowie Antypatia w pismach traktujących o świecie. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 140, dz. cyt., s. 433.

<sup>416</sup>Jest też świat nosicielem osobliwej jakości substancji świata albo, jak mówi Posejdonios w *Zarysie meteorologii*, układem, złożonym z nieba i ziemi oraz natur (φύσεις) w nich tkwiących, albo układem złożonym z bogów i ludzi oraz tego wszystkiego, co dzięki nim powstało. Diogenes Laertios, *Żywoty ...*, VII, 138, dz. cyt. s. 432.

<sup>417</sup>(...) jak mówi (...) Posejdonios w trzeciej księdze *O bogach*, bo rozum przenika każdą jego część, podobnie jak dusza w człowieku, ale pewne części więcej, inne zaś mniej. Tamże, s. 432.

<sup>418</sup>Por. G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 456.

<sup>419</sup>Ten sam filozof sądzi [Posejdonios przyp. P.Ć.], że za sprawą bogów ludzie otrzymują sny trzema sposobami: jeden polega na tym, że dusza, która zachowuje swą moc dzięki pokrewieństwu z naturą

Filozofia Posejdoniosa łącząca podstawowe zręby myślicieli Portyku oraz pewnych założeń Platona, stanowi oryginalny wkład w rozwój myśli hellenistycznej. Przedstawiony zarys koncepcji powstania i rozumienia duszy ukazuje próbę połączenia monistycznego materializmu z poglądami Akademii, co ostatecznie nie przynosi satysfakcjonującego rozwiązania. Pomimo pewnych ontologicznych niekonsekwencji występujących w tej teorii, szkoła Posejdoniosa zyskuje wielki rozgłos. Liczne wizyty składane przez wielkich z całego świata stają się przyczyną rozpropagowania stoicyzmu nie tylko w obrębie Grecji lecz nawet w Rzymie. Przeniesienie poglądów filozofii Portyku do Cesarstwa zapoczątkuje jej nowy okres noszącym miano neostoicyzmu. Dzieła Seneki oraz Marka Aureliusza zapoczątkują nowy rozdział zainteresowania filozofią w innej bardziej praktycznej odsłonie.

Rozważanie zagadnienia animacji ludzkiej duszy jest pytaniem o to kim jest człowiek, lub raczej dlaczego ( $\delta\iota\alpha\ \tau\iota$ ), z jakiej przyczyny człowiek istnieje? Pytanie dotyczące przyczyny zaistnienia człowieka oraz jego statusu ontycznego związane jest z pytaniem po początek jego duszy. Przedfilozoficzne próby egzemplifikacji problemu duszy, posiadają (wbrew przyjętym stereotypom) wiele cennych informacji, które stanowią pomoc dla dalszego rozwoju problematyki jej animacji. Mając za narzędzie jedyną dostępną „księgę” którą jest otaczająca przyroda, zaczęto odkrywać istnienie pierwiastka ożywiającego naturę w tym również i człowieka.

Powstanie duszy jest konsekwencją działania sił wyższych, co wskazuje na wyjątkowy status ontyczny człowieka. Wyrazem przyjętych poglądów są rytuały oraz praktyki, mające na celu zapewnienie duszom pomyślności oraz szczęścia. Ważnym rozdziałem w rozumieniu duszy są rozważania sekty orfików. Poglądem stanowiącym trzon myśli orfickiej jest wiara w metempsychozę duszy. Przekonanie w istnienie koła następujących po sobie narodzin stanowi zagadnienie do którego odwołują się późniejsi filozofowie na czele z Platonem<sup>420</sup>.

Zagadnienie animacji duszy znajduje swoją nową drogę poszukiwań w myśli jońskich filozofów przyrody. Powstanie duszy wiązano z istnieniem pierwiastka stanowiącego zasadę istnienia wszystkich rzeczy. Prezentowane poglądy stanowić miały wyjaśnienie nie tylko filozoficzne lecz także biologiczne istnienia świata oraz poszczególnym bytów.

---

*bogów, widzi przyszłość sama przez się; drugi – na tym, że w powietrzu pełno jest nieśmiertelnych duchów, na których dostrzec można jakby odcisnięte znamiona prawdy (...).* Cynceron, *De divi.*, I, 30, 64. w: G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 456.

<sup>420</sup> Por. Platon, *Menon*, 81 B, w: Platon. *Dialogi*, t. I, s. 475.

Kontynuacją monistycznego stanowiska filozofów jońskich był pluralistyczna koncepcja rzeczywistości zapoczątkowana przez Empedoklesa. Wbrew temu co przyjmują poprzednicy cechą bytów jest ich jakościowa niezmienność. Powstawanie organizmów miało być serią prób łączenia odpowiednich elementów, będących z czasem źródłem powstania nowych organizmów żywych. Empedokles będąc również lekarzem prowadzi rozważania na temat animacji na płaszczyźnie biologicznej.

Myśl Empedoklesa zapoczątkuje dalsze próby interpretacji, której kolejnym kontynuatorem jest Anaksagoras. Przyjmuje on istnienie niepodzielnych nasion zwanych homoiomerami, będących zasadą istnienia wszystkich bytów<sup>421</sup>. Anaksagoras wprowadza koncepcję istnienia boskiego pierwiastka *νοῦς*, który jest racją istnienia wszystkich rzeczy<sup>422</sup>. Poglądy wyjaśniające istnienie całego świata przyrody znajdują swoją kontynuację w koncepcji człowieka. Według filozofa z Klazomen nasienie stanowi agregat istnienia wszystkich części stopniowo egzemplifikowanych.

Materialistyczne rozumienie rzeczywistości osiąga swoje apogeum wraz z poglądami Leukipposa i Demokryta. Atomistyczna interpretacja otaczającego świata posiada zastosowanie także w rozumieniu ludzkiej duszy będącej złożeniem niepodzielnych elementów. Atomy duszy wyposażone w ciepło ogrzewają ciało człowieka, którego widocznym skutkiem są napięte żyły i tętnice. Próba atomistycznej interpretacji rzeczywistości stanowi źródło odniesień dla wielu koncepcji filozoficznych oraz fizycznych.

Epikurejska koncepcja animacji wykorzystuje atomizm uznając duszę za tchnienie, którego elementami składowymi są posiadające subtelne właściwości atomy<sup>423</sup>. Filozofowie Ogrodu (na płaszczyźnie biologicznej) są ponadto zwolennikami pangenetycznej teorii powstawania organizmów, która przyjmuje aktywną rolę całego organizmu przy produkcji nasienia. Propozycja epikurejskiej koncepcji animacji z racji dogmatyczności ostatecznie spotyka się z brakiem kontynuacji dając tym samym możliwość rozwojowi swojemu konkurentowi – stoicyzmowi.

Podobnie jak wielcy poprzednicy, Zenon z Kition jest zwolennikiem materialicznej interpretacji rzeczywistości. Wykorzystując Heraklitejską koncepcję ognia przyjmując ją za element którego właściwość związana jest również z płodzeniem<sup>424</sup>. Hylozoistyczny obraz świata ukazuje przenikanie całej rzeczywistości

---

<sup>421</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki. Monistyczna ...I, dz. cyt.*, s. 49.

<sup>422</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. 1, dz. cyt., s. 46.

<sup>423</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 63, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 615.

<sup>424</sup> Por. G. Reale, *Historia ...*, t. III, dz. cyt., s. 320

przez boski pierwiastek. Obraz ten stanowi przyczynę koncepcji istnienia opatrności, kierującej wszystkimi wydarzeniami. Stoicka problematyka animacji bardzo ściśle wiąże się z rozważaniami eschatologicznymi. Filozofowie Ogródu przyjmują powszechne zognienie świata jako pewnego rodzaju oczyszczenie, które będzie początkiem procesu apokatastazy wszelkich bytów<sup>425</sup>.

#### 4. Dualistyczna koncepcja duszy i jej animacji.

W historii myśli ludzkiej niewiele osób miało tak znaczący wpływ na sposób postrzegania świata jak postać Arystoklesa zwanego Platonem<sup>426</sup>. Filozofia Platona stanowi nowy rozdział nie tylko w myśli jego współczesnych, ale także jest źródłem inspiracji dla rozwoju myśli współczesnej. Zawarte w pismach treści mające w większości formę dialogu<sup>427</sup> stanowią pożywkę nie tylko dla myślicieli związanych ze środowiskiem Akademii lecz również i dziś są źródłem wielu intensywnych badań<sup>428</sup>. Twórca Akademii przedstawia nowe spojrzenie na rzeczywistość zapoczątkowując nowy sposób postrzegania świata. Kluczem w odkrywaniu rzeczywistości jest zastosowanie nowej metody, która w odróżnieniu od koncepcji innych filozofów oparta jest na słowie. W dialogu *Fedon* używa on terminu *λογος*,

<sup>425</sup> Por. G. Reale, *Historia ...*, t. V, dz. cyt., s. 30.

<sup>426</sup> Platon (427-347 p.n.e.) Właściwe imię Arystokles, które otrzymał po swoim dziadku (por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, III, 4). Urodził się w Atenach, w rodzinie majątnej, jego rodzicami byli Aryston i Periktone, która wywodziła się od króla Solona (por. Diogenes Laertios, III, 1) Nazwę Platon (szeroki) nadano mu na zajęciach gimnastycznych pod okiem Arystona z Argos (Diogenes Laertios III, 4). Według Arystotelesa jego ucznia, Platon miał początkowo zapoznać się z myślą Kratylosa (Metafizyka, Księga A, 987a, 30-31) Największy wpływ na rozwój Platona miał Sokrates, którego poznaje około dwudziestego roku życia. Po śmierci mistrza w 399 r. p.n.e., rozpoczyna się okres wędrówki, gości m.in. u Euklidesa w Megarze, Teodoryka matematyka w Cyrenie, Italii, oraz Sycylii. Spotkanie z despotycznym władcą Sycylii, Dionizosem I, któremu Platon chciał wpoić swoją koncepcję idealnego państwa kończy się niepowodzeniem. Powrót do Aten rozpoczyna nowy rozdział w życiu Platona, który zakłada ok. 386/87 słynną Akademię, położoną na przedmieściach miasta (powstanie oraz charakterystykę Akademii podaje B. Dembiński w pierwszym rozdziale *Późny Platon i Stara Akademia*, Wydawnictwo Marek Derewceki, Kęty 2010 r., s. 12-20). Ponowne próby przekształcenia ustroju na Sycylii po raz kolejny kończą się niepowodzeniami. Śmierć założyciela Akademii ma miejsce w roku 347 prawdopodobnie w rocznicę jego urodzin. (Por. W. Tatarkiewicz, *Historia ...*t. 1, dz. cyt., s. 84.

<sup>427</sup> S. Swieżawski przywołuje podział pism Platona według K. Praechtera i W. Jaegera: I. *Młodzieńcze* (8): *Obrona Sokratesa, Kriton, Ion, Lachem, Lizys, Charmenides Eutyfron, Protagoras. Są to nauki sokratejskie, w których brak jeszcze nauki o ideach*. II. *Okresu przejściowego* (7): *Gorgiasz, Menon, Eutydem, Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Kratylos, Meneksenos. Poświęcone są one sporom z sofistami, a występują w nich elementy sokratejsko-pitagorejskie*. III. *Dojrzałych lat męskich* (4): *Uczta, Fedon, Państwo, Fajdros, Nauka o ideach jest już wyraźną podstawą filozofii platońskiej*. IV. *Okresu starości* (9): *Teajtet, Parmenides, Sofista, Timaios, Polityk, Fileb, Kritias, Prawa, Epinomis*. S. Swieżawski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>428</sup> Wspomnieć należy między innymi tzw. szkołę tybingeńską oraz szkołę mediolańską. Wśród polskich badaczy Platona wyjątkową pozycję zajmuje Wincenty Lutosławski (1863-1948) propagator nowej metody ustalania chronologii powstawania dzieł Platona (metoda zwana stylometrią oraz współczesna filozof J. Gajda-Krynicka autorka wielu pozycji dotyczących tego zagadnienia. Dokonania Wincentego Lutosławskiego przedstawia T. Mróz w książce *Wincenty Lutosławski polskie badania nad Platonem*. Nakład autora, Zielona Góra 2003.

oznaczający zarówno słowo jak i myśl<sup>429</sup>. Istniejące rzeczy będące nośnikami prawdy, dobra, piękna przedstawiają wspomniane transcendentale w niejednakowy sposób. Muszą zatem istnieć najdoskonalsze ich przejawy będące pięknem samym w sobie, czy też dobrym samym w sobie. Zdaniem Platona odkrycie to stanowi przesłankę do uznania nieśmiertelności duszy.<sup>430</sup> Autor nie jest zwolennikiem poznania drogą *a posteriori*, którą proponowali dotychczasowi myśliciele. Platońska propozycja poznawania stanowi przeciwwagę nie tylko dla współczesnych jemu teorii, lecz także w wiekach późniejszych. Istniejąca rzeczywistość stanowi zatem jedynie pewne odbicie prawd, które najlepiej wyrażane są za pomocą języka. Ostatecznie więc najlepszą drogą poznawania mądrości jest forma dialogu, która znacznie przewyższa redakcję pism. W myśl tego wniosku, poszczególne teksty służą jedynie przywołaniu w pamięci określonego zagadnienia, którego omówienie miało miejsce w formie ustnej. Platońska dialektyka stanowi według jej zwolenników doskonalszą formę zdobywania mądrości, czego nie jest w stanie zapewnić lektura tekstu<sup>431</sup>.

Największym osiągnięciem Platona jest teoria idei, która zapoczątkowuje nowy rozdział w dziedzinie filozofii. W myśl jej twórcy, zrozumienie tej koncepcji wymaga nieprzeciętnego umysłu<sup>432</sup>. Odkrycie idei stanowi początek dualistycznej interpretacji rzeczywistości. Według tej teorii w świecie istnieją byty temporalne, które są odzwierciedleniem bytów wiecznych<sup>433</sup>. Byty wieczne zwane ideami<sup>434</sup> stanowią

---

<sup>429</sup> *Więc wydało mi się, że trzeba się uciec do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje. Być może, ta przenośna moja nieco kuleje, bo ja wcale nie przyznam, żeby ten, który rzeczywistość w słowach rozpatruje, bardziej ją w obrazach oglądał niż ten, który ją w jej dziełach widzi.* Platon, *Fedon*, 99 D -100, tłum. W. Witwicki, *Dialogi t. I*, s. 689.

<sup>430</sup> *Bo przecież zacząłem ci tłumaczyć istotę przyczyny, jak ją sobie w myśli wypracowałem, w wracam do tego, p czym się tyle razy mówiło, i znowu od tego założenia zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie i dobro, i wielkość, i inne rzeczy. Jeśli mi to przyznasz i zgodzisz się, że one istnieją, to mam nadzieję, że na tej podstawie dojdziemy do przyczyny i dowiedzimy, że dusza jest nieśmiertelna.* Platon, *Fedon*, 100 B, tłum. W. Witwicki, *Dialogi t. I*, s. 690.

<sup>431</sup> W sposób szczególny temat ten został poruszony w dialogu *Fajdros*, na uwagę zasługują fragmenty: *Fajdros*, 275 DE *Coś strasznie dziwnego ma do siebie pismo, Fajdrosie, a prawdę rzekłszy to i sztuka malarska. Toż i jej plody stoją przed tobą jak żywe, a gdy ich zapytasz o co – wtedy bardzo uroczyście milczą. A tak samo słowa pisane. Zdaje ci się nieraz, że one myślą i mówią. A jeśli ich zapytasz o coś z tego, o czym mowa, bo się chcesz nauczyć, one wciąż tylko jedno wskazują; zawsze jedno i to samo. A kiedy się mowę raz napisze, wtedy się ta pisana mowa toczyć zaczyna na wszystkie strony i wpada w ręce zarówno tym, którzy ją rozumieją, jak i tym, którym nigdy w ręce wpaść nie powinna, i nie wie, do kogo warto mówić, a do kogo nie; Fajdros 276 E 277* *Ale znacznie poważniejsza praca na tym polu, kiedy ktoś sztuki dialektyki zażywa, a weźmie duszę zdolną i umiejętnie w niej zasadzi i posieje mowy, które i sobie samym, i swojemu siewcy pomoc potrafią, a nie zmarnieją bez plonu, bo jest w nich nasienie (...).*

<sup>432</sup> (...) *trzeba doprawdy być nie byle kim, żeby móc zrozumieć, że istnieje pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istota sama w sobie. A jeszcze większego podziwu godzien byłby ktoś, kto by to i znaleźć potrafił, i umiał kogoś drugiego o tym nauczyć, przemyślawszy wszystko aż do końca.* Platon, *Parmenides*, 135 B.

<sup>433</sup> *Więc, jeśli chcesz, to przyjmijmy – powiada – dwa rodzaje bytów: jeden widzialny, a drugi bez postaci.* Platon, *Fedon*, 79 A



najważniejszy element całej filozofii Platona<sup>435</sup>. Idea stanowi swoistego rodzaju myśl samego Stwórcy, będąc jednocześnie elementem wzorczym całej materii<sup>436</sup>. Jeśli bowiem materia nie posiada sama w sobie żadnych cech określoności, to forma stanowi pewnego rodzaju zasadę konstytuującą. Istnienie bytów materialnych - jak już to zostało powiedziane - jest jedynie pewnym odbiciem wiecznych idei. Wieczność idei zakłada istnienie Boga jako ich źródła<sup>437</sup>. Możliwość intelektualnego pojęcia idei stanowi nowy rozdział filozofowania, przełamując dotychczasowe propozycje filozofów przyrody. Idea jako byt inteligibilny posiada zupełnie inne właściwości niż byty materialne. Zasadniczą cechą idei jest ich niezmienność<sup>438</sup>. Na uwagę zasługuje specyfika relacji bytu oraz idei będącej jego wzorem, wyrażoną w określeniach: μεθεξις (uczestnictwo), μιμησις (naśladowanie), μιξις (zmieszanie) czy κοινωνια (związek, wspólnota)<sup>439</sup>. Wśród wymienionych terminów na uwagę zasługuje pojęcie μεθεξις (*methexis*, łac. *participatio*), które określa właściwość współistnienia z czymś<sup>440</sup>. Termin ten

---

<sup>434</sup> Bardzo klarowną eksplikację terminu idea podaje G. Reale: *Dokładnie należałoby termin ten przetłumaczyć za pomocą słowa „forma” (...). Współcześnie bowiem przez słowo „idea” rozumiemy „pojęcie, myśl, przedstawienie umysłowe”, jednym słowem coś, co nas prowadzi na płaszczyznę psychologiczną i noologiczną. Platon natomiast przez „ideę” rozumiał w pewnym sensie coś, co stanowi specyficzny przedmiot myśli, to znaczy coś, ku czemu myśl się zwraca w sposób czysty, coś, bez czego myśl nie byłaby myślą. Krótko mówiąc, idea platońska nie jest bynajmniej bytem czysto myślnym, ale przeciwnie (...) jest bytem, a nawet takim bytem, który istnieje bezwzględnie, bytem prawdziwym..* G. Reale, *Historia...*, t. II, dz. cyt., s. 88.

<sup>435</sup> *Samo już uznanie IDEI Platona za centralny punkt jego filozofii będzie ważnym krokiem ku takiemu określeniu; a więc nie etyka, nie państwo i prawo, nie różnorodność poruszanych w jego dialogach, nie ich forma itd., ale właśnie Idea, jak oto, co najbardziej istotne.* M. Czarnawska, „Dwa podejścia do Platona”, P. F. nr. 3, 1997, s. 96.

<sup>436</sup> Podkreśla to Alkinous (II w. po Chr.) autor dzieła *Διδασκαλικός των Πλατωνος δογματων: Idea, w odniesieniu do Boga, jest Jego myślą. W odniesieniu do nas idea – to wielkość noetyczna pierwsza. W stosunku do materii idea jest miarą.* Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, IX, tłum. K. Pawłowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 162-163.

<sup>437</sup> *W rzeczy samej idee to myśli Boga, wieczne i doskonałe. Tego natomiast, że idee istnieją, dowodzi się w następujący sposób: jeśli Bóg jest umysłem czy czymś myślącym, to posiada myśli i są one wieczne i niezienne; jeśli tak jest to, istnieją idee.* Alkinous, *Wykład...*, IX, dz. cyt., s. 164.

<sup>438</sup> G. Reale omawiając zagadnienie idei przedstawia sześć zasadniczych cech je określających: 1) *inteligibilność (idea jest w całym tego słowa znaczeniu przedmiotem intelektu i może być ujęta tylko przez intelekt)*, 2) *niecielesność (idea przynależy do zupełnie innego wymiaru niż świat materialny, który można poznać zmysłami)* 3) *bytowość w sensie pełnym (idee są bytem, który istnieje naprawdę)*, 4) *niezmienność (idee nie tylko nie powstają i nie giną, lecz także nie podlegają jakiegokolwiek postaci przemiany)*, 5) *samoistność (idee istnieją w sobie i przez siebie, czyli są bezwzględnie obiektywne)*, 6) *jedność (każda idea jest jednością jednoczącą wielość rzeczy, które w niej partycypują)*. G. Reale, *Historia...*, t. II, dz. cyt., s. 92.

<sup>439</sup> Większą liczbę określeń podaje H. G. Gadamer: *W każdym razie uwagę zwraca fakt, że w dialogach terminologia odnosząca się do relacji pomiędzy ideą a zjawiskiem jest wielce dowolna: παρουσία (obecność), συμπλοκη (spłot), κοινωνια (związek, wspólnota), μεθεξις (uczestniczenie, uczestnictwo), μιμησις (naśladowanie) i μιξις (zmieszanie) występuje obok siebie.* H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, 9.

<sup>440</sup> (...) *methexis przywołuje współistnienie z czymś (das Mit-Dasein mit etwas). Słowo μεθεξις, tak jak łacińskie participatio i niemieckie słowo Teilhabe, z pewnością implikuje wyobrażenie części (...).* H. G. Gadamer, *Idea...*, dz. cyt., s. 10.

w odróżnieniu od reszty przedstawionych powyżej, przedstawia relację w której status ontyczny tego w czym partycypuje pozostaje bliżej nieokreślony<sup>441</sup>.

Określenie to posiada ważne znaczenie w rozważaniu partycypacji wielości idei w Jedni, które stanowi podstawę platońskiej metafizyki. Pojęcie μεθεξις stanowi podstawę do zrozumienia nie tylko teorii idei lecz także zasady ich bytowania<sup>442</sup>. Jego zastosowanie wyraża relację idei oraz Jedna-Dobra<sup>443</sup>. Jednia (Jedno-Dobro) jest zatem zasadą istnienia wszystkich idei<sup>444</sup>. Konsekwencją powyższych założeń jest stwierdzenie niekonieczności istnienia świata rzeczy, którego przeciwieństwem są idee jako byty należące do „rzeczywistej rzeczywistości”<sup>445</sup>. Rzeczywistość zatem jest złożeniem z dwóch zasad: Jedna (έν) oraz wielości (τα πολλα)<sup>446</sup>. Pod względem ontycznym zasady te wyrażone są w terminach περας oraz απειρον. O ile pierwsze słowo wyraża pewną matematyczną właściwość związaną z miarowością, o tyle drugi termin jest określany drogą zaprzeczenia właściwości περας<sup>447</sup>. Połączenie jedności oraz wielości prowadzi do odkrycia elementu trzeciego, będącego niejako spoiwem owych przeciwstawnych zasad. Połączenie odkrywa pewną trójkową strukturę w której dostrzeżone są wzajemne relacje bytowe<sup>448</sup>. Wynikiem wspomnianej trójkowej struktury jest odkrycie działania Νούς (Umysłu) łączącego je we wszystkich bytach

---

<sup>441</sup> *Methexis natomiast opisuje rzeczy, wychodząc od drugiej strony, od bytu czystych relacji, i przez to pozostawia nieokreślonym status ontologiczny tego, co partycypuje.* .H. G. Gadamer, dz. cyt., s. 10.

<sup>442</sup> *Przede wszystkim pojawia się niezwykle istotna koncepcja uczestnictwa (μεθεξις), mająca stanowić podstawę wyjaśnienia statusu ontologicznego.* B. Dembiński, *Późny Platon i Stara Akademia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 22.

<sup>443</sup> *Ów moment powiązania Jedna-Dobra i bycia określa Platon mianem uczestnictwa (μεθεξις). Platon twierdzi dalej, że owo uczestniczące w byciu Jedno-Dobro, w wyniku samego uczestnictwa, pojawia się od razu jako nieograniczona wielość (απειρον πληθος).* B. Dembiński, *Późny ...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>444</sup> *W platońskim nauczaniu o „rzeczywistej rzeczywistości” uprzywilejowane miejsce zajęła Jednia. Ona jest najdoskonalsza i góruje nad wszystkimi ideami. Jest ona, podobnie jak Dobro, zasadą bytowania wszystkich idei.* Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki I, Monistyczna ...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>445</sup> *Rozumiane w intelektualnym oglądzie sensy-idee przedstawiają ową rzeczywistość rzeczywistą, albowiem są konieczne, stałe i ogólne, a zatem radykalnie przeciwstawione światu zmiennemu, danemu nam zasadniczo w empirii zmysłowej.* M. A. Krąpiec, *Metafizyka ...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>446</sup> *Całokształt rzeczywistości zatem – wszystko, co jest (τα όντα) – składa się z dwóch zasad – αρχαι: z Jedna (έν) i wielości (τα πολλα). (...).* J. G. Krynicka, *Filozofia jako nauka o zasadach – αρχαι*, w: *Kolokwia Platońskie*, ΦΙΛΑΝΘΟΣ, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 78.

<sup>447</sup> *Περας tożsame z Jednym ma w sobie miarę, właściwą miarę, jest określone matematycznie i da się zamknąć w definicji; απειρον natomiast może być definiowane jedynie przez odmówienie mu cech περας.* J. G. Krynicka, „*Filozofia jako nauka o zasadach – αρχαι*”, w: *Kolokwia Platońskie*”, ΦΙΛΑΝΘΟΣ, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 78-79.

<sup>448</sup> *Za każdym razem powstaje struktura trójkowa: jeśli ‘Jedno’ ‘jest’, to jest jako jedność rzeczy poszczególnych, czyli jako ‘wiele’. Zatem zestawiając ‘Jedno’ z ‘byciem’, musimy uwzględnić wspólny im trzeci termin, termin średni, którym jest ‘Wiele’. (...) Każdy termin okazuje się też otwarty na uczestniczenie w innych relacjach umożliwionych przez odmienny termin trzeci. Dostrzeżona zostaje siatka wzajemnych powiązań między terminami, pojęciami, ideami wreszcie.* A. Olejnik, „*Jedno-wiele jako zasada jednostkowania*”, w: *Kolokwia Platońskie*, ΦΙΛΑΝΘΟΣ, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 95.

istniejących w rzeczywistości<sup>449</sup>. Łączenie całego kosmosu, a także poszczególnych bytów wskazuje na istnienie vouç kosmicznego oraz bytów indywidualnych<sup>450</sup>.

Przedstawiona teoria idei oraz koncepcja vouç posiada swoje zastosowanie w platońskiej antropologii, w sposób szczególny w nauce o duszy. Platoński dualizm związany jest zatem nie tylko z rozumieniem całej rzeczywistości ale również z koncepcją człowieka<sup>451</sup>.

#### a) Dualizm antropologiczny

Platońska nauka o bycie posiada swoje rozwinięcie w refleksji nad człowiekiem. Stanowi on złożenie duszy i ciała będąc bytem wewnątrznie skłóconym<sup>452</sup>. Połączenie doskonalszej ontycznie, niematerialnej duszy z ciałem stanowi pewnego rodzaju więzienie (nawiązanie do gry greckich słów „ciało-grób; σωμα – σεμα). Wspomniane połączenie jest czymś zbytecznym od strony duszy, choć dla ciała stanowi ono konieczny warunek dla zaistnienia życia<sup>453</sup>. Zasadniczo więc ludzka dusza jest utożsamiana z człowiekiem<sup>454</sup>. Może to prowadzić do sądu uznania ciała jako pewnego rodzaju ubrania, które przywdziewa dusza na jakiś określony czas. Dusza umieszczona w ciele ma za zadanie panowanie nad cielesnością. Jedynie dzięki takiemu zabiegowi

---

<sup>449</sup>Określone połączenie – μείσις obu pierwszych zasad w kosmos doskonały nie dokonało się jednak samo. Musiała istnieć różna od nich przyczyna, której Platon upatruje w Umyśle – Νοός, a któremu przypisuje zestrojenie dwóch zasad w kosmos i wszystkie byty na kosmos się składające. J. G. Krynicka, *Filozofia ...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>450</sup>Istnieje vouç kosmiczne i vouç poszczególne ma się do niego tak jak dusza poszczególne do duszy świata. A. Olejnik, *Jedno ...*, dz. cyt., s.102.

<sup>451</sup>W dualistycznej interpretacji rzeczywistości człowiek został ukazany jako istota wewnątrznie rozbita, w której to, co duchowe, jest przeciwstawione temu, co cielesne. Ciało ludzkie zostało pojęte nie jako naturalne miejsce dla duszy, ale jako więzienie. Duch-dusza, jest boską ideą, której obecność w ciele materialnym i w świecie zmiennym nie jest naturalnym miejscem bytowania. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki I, Monistyczna...*, dz. cyt., s. 89-90.

<sup>452</sup>W dualistycznej interpretacji rzeczywistości człowiek został ukazany jako istota wewnątrznie rozbita, w której to, co duchowe, jest przeciwstawne temu, co cielesne. Ciało ludzkie zostało pojęte nie jako naturalne miejsce dla duszy, ale jako więzienie. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki I, Monistyczna ...*, dz. cyt., 89.

<sup>453</sup>Jej połączenie z ciałem jest tymczasowe i niekonieczne, śmierć jest ich rozdzieleniem. Wtedy ciało jako materialne i pozbawione zasady życia, jaką jest dla niego dusza, ulega rozpadowi, ta zaś wraca do swego pierwotnego stanu – prowadzenia życia boskiego, polegającego na kontemplacji doskonałych i wiecznych idei, niewidzialnych dla oczu. Z. Pańpuch, „Człowiek jako wędrowny duch”, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 9, *Dusza, umysł, ciało*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 249.

<sup>454</sup>Zrównanie człowieka do duszy u Platona podkreślają m.in. A. Maryniarczyk oraz Z. Pańpuch: *Człowiek-dusza został utworzony poza ciałem i wyprzedza ciało zarówno pochodzeniem jak i doskonałością*. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki I, Monistyczna...*, dz. cyt., s. 90; *Orfickie obrazy duszy stopią się u Platona z jej sokratejskimi koncepcjami według których to właściwie dusza jest człowiekiem i to ona jest źródłem poznania*. Z. Pańpuch, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 247.

istnieje możliwość realizowania celu jakim jest kontemplacja, a po oderwaniu od ciała powrót do świata idei<sup>455</sup>.

Egzemplifikacja duszy następuje jednak pewnych trudności. Zespolenie duszy z ciałem jest według Platona podobnym do rozpoznania boga morskiego Glaukosa, który zostaje zniekształcony przez fale i wodorosty<sup>456</sup>. Dusza zatem jest zniekształcona tak długo, jak długo będzie przebywać w okowach ciała. Prawdziwy obraz duszy jest nawiązaniem do przedstawionej trójkowej struktury relacyjnej. Platon nawiązując do ontologicznych założeń proponuje trzyczęściową koncepcję duszy<sup>457</sup>. Trychotomiczne wyobrażenie duszy jest poglądem wypracowanym na bazie wcześniejszej jednopostaciowej teorii, której ślady są widoczne w pierwszych utworach Platona<sup>458</sup>. Rozważając teorię trzyczęściowej duszy autor *Timaios* umieszcza poszczególne części w odpowiednich miejscach w ciele ludzkim. Najniżej usadowiona dusza znajduje się między przeponą a kolicami pępka<sup>459</sup>. Funkcja odżywcza tej części duszy skłania Platona do usadowienia jej w wątrobie<sup>460</sup>. Miejscem przebywania kolejnej części duszy jest klatka piersiowa<sup>461</sup>. Jedna z nich położona jest między przeponą a szyją. Będąc siedliskiem męstwa i gniewu, jest odpowiedzialna za temperament człowieka<sup>462</sup>. Miejscem skąd dusza może panować nad ciałem jest głowa. Kolisty kształt głowy

---

<sup>455</sup> (...) prawdziwe życie człowieka to życie duszy, a jego celem powrót do świata idei i ich kontemplacja. Z. Pańpuch, *Człowiek ...*, dz, cyt., s. 250.

<sup>456</sup> Platon, *Państwo*, X; *A chcąc wiedzieć, jaką dusza jest naprawdę, trzeba ją widzieć niepopsutą przez wspólnotę z ciałem i przez inne zło (...) Myśmy ją dojrzeć i widzimy ją w takim stanie, jak to widują boga morskiego, Glaukosa; tak, że niełatwo dojrzeć jego dawną naturę. Dlatego, że z jego dawnych części ciała jedne oblamane, drugie zniekształcone i fale je uszkodziły na wszelkie sposoby, a pozarastały na nim muszle i wodorosty, i kamienie (...).*

<sup>457</sup> *Obserwacja prawdziwej natury duszy doprowadziłaby nie do jednopostaciowej (μονοειδής), lecz oczyszczonej trzyczęściowej duszy. Dusza trzyczęściowa jak najbardziej może być nieśmiertelna, bo Platon mówi tyle tylko, że coś złożonego „nie może łatwo” być nieprzemijalne*” Thomas A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 102.

<sup>458</sup> Zagadnienie rozwoju w myśli Platona przedstawia R. Zaborowski: *Trzeba jednak zaznaczyć, że na podstawie pism Platona możliwe jest obserwowanie rozwoju jego myśli w zakresie trójdzielności duszy. J. de Romilly zauważyła, że początkowo u Platona widoczna jest nawet próba obrony jedności duszy. Według tej autorki wyrazem tego jest konsekwentne unikanie użycia słowa „część” (μερος). Zazwyczaj Platon używa nijakiego rodzaju przymiotnika, co może oznaczać „coś”, poza tym stosuje rzeczowniki w rodzaju nijakim jak γένος („rodzaj”) lub εἶδος („postać”).* R. Zaborowski, „Rozumienie logos. Presokratycy – Platon”. P. F nr. 3, 1998, s. 103.

<sup>459</sup> *A tę część duszy, która pragnie pokarmów i napojów, i tego wszystkiego, czego wymaga natura ciała, tę umieścili pomiędzy przeponą a granicą, która biegnie przez pępek – i w całym tym miejscu zbudowali jak gdyby złób do karmienia ciała. I przywiązali do niego tę część duszy, niby zwierzę dzikie, które trzeba było przywiązać i karmić, jeżeli miał powstać jakiś ród ludzki.* Platon, *Timaios*, 70 D s. 723.

<sup>460</sup> *Więc to wziął bóg pod uwagę, zatem wymyślił o powiązał z nim wątrobę, i wsadził ją do jego mieszkania.* Platon, *Timaios*, 71 B, s. 723.

<sup>461</sup> *A w piersi i w tym co się tułowiem nazywa, kazali mieszkać śmiertelnej części duszy i ponieważ jedna jej część jest lepsza a druga gorsza, więc tak rozplanowują jamę tułowia, żeby oddzielić apartamenty kobiece, a męska część mieszkania żeby była osobno.* Platon, *Timaios*, 69 E

<sup>462</sup> *Tę część duszy, która ma w sobie męstwo i gniew, więc łatwo w pasję wpada, osadzili bliżej głowy, między przeponą a szyją, aby rozumu słuchała i razem z nim gwałtem hordę pożądań poskramiała (...).* Platon, *Timaios*, 70.

przypomina kształtem wyobrażenie (również kolistę) wszechświata, a jej wysokie położenie wskazuje na boskość<sup>463</sup>. Dzięki ostatniej części duszy zawdzięcza człowiek postawę pionową, ma to miejsce dlatego ponieważ jest ona boskim elementem w nim „zaszczepionym”<sup>464</sup>. Zastosowanie trójpodziału duszy jest cechą charakterystyczną nie tylko dla samej koncepcji Platona lecz także dla późniejszych jego kontynuatorów<sup>465</sup>.

Interesującym jest również oryginalne nazewnictwo przedstawionych powyżej części duszy: θυμοειδης, επιθυμητικον oraz λογιστικον. Dwie pierwsze części są wypadkową wypaczenia (λελωβημενον), powstałego na skutek połączenia z ciałem, które to zniekształcenie przedstawione jest na przykładzie boga morskiego Glaukosa. Pośród wszystkich części duszy szczególne miejsce zajmuje λογιστικον, który stanowi przesłankę do powstania koncepcji nieśmiertelności duszy. Taką utrzymują tacy badacze jak Frutiger, F. Blass, H. Raeder, L. Robin<sup>466</sup>. Prawdopodobnym wydaje się, że zagadnienie λογιστικον, jest podstawą do rozważań na temat pojęcia logosu, który to termin rozwijany zostanie w sposób najpełniejszy w myśli chrześcijańskiej.

Na uwagę zasługują również terminy określające połączenie części duszy: συνθετον (złożone) oraz συνθεσις (złożenie) Istnieją jednak pewne przesłanki do traktowania wymienionych pojęć dość osobliwie. Pierwsze użyte pojęcie συνθετον, wskazuje na złożenie z części. Drugie określenie συνθεσις, odnosi się do niezłożenia w ogóle. Rozważając status duszy filozofa i tyrańca użyto terminów αρμοττεσθαι, κοσμος, τακξις, zamiast pojęć συνθεσις. Według T. Szlezáka użycie pojęcia συνθεσις nie wnioskuje jednak o tym, jakoby dusza miałaby stanowić συνθετον<sup>467</sup>.

---

<sup>463</sup> Bogowie naśladowali okrągły kształt wszechświata, więc włożyli dwa boskie obiegi w ciało kuliste, które dziś głową nazywamy. To jest część ciała najbardziej boska i panuje nad wszystkim, co jest w nas. Platon, *Timaios*, 44 D.

<sup>464</sup> Bo tam, sęd początek wzięła nasza dusza, bóstwo naszą głowę i korzeń wszczepiło, i prostą postawę nadaje całemu ciału. Platon, *Timaios*, 90 B.

<sup>465</sup> Na uwagę zasługuje chociażby komentarz Alkinousa zachowującego w niezmiennym sensie prezentowanej przez Platona teorii: (...) bogowie włożyli władającą część duszy zgodnie z rozumem do głowy, gdzie znajduje się początek szpiku i nerwów i gdzie rodzi się szaleństwo jako skutek afektów. W głowie znalazły również swoje miejsce zmysły, jak gdyby strażniczki władającej części duszy. W tym to miejscu umieścili więc (bogowie) władzę myślenia (rozum), sądzienia oraz kontemplacji. Natomiast części afektywne duszy umiejscowili niżej, a mianowicie gniewliwą wokół serca, a pożądliwą w okolicy podbrzusza i w obszarach wokół pępka. Alkinous, *Wykład...*, XVII, dz. cyt., s. 183.

<sup>466</sup> Por. Thomas A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 102.

<sup>467</sup> Jeśli tym, co się nam „teraz” przedstawiało, jest trzyczęściowość, to συνθετον i συνθεσις znaczy „złożone” i „złożenie” z różnych części. (...) συνθετον znaczyć będzie złożone z części, ασυνθεσις nie złożenie z części w ogóle, ale ich każdorazowo specyficzny modus, moralną strukturę duszy człowieka. Thomas A. Szlezák, *O nowej...*, dz. cyt., s. 108.

Wszystkie trzy części łączą się ze sobą za pomocą rdzenia. Warto jednak dodać, że każda z przedstawionych części duszy posiada właściwe sobie pożywienie oraz ruch<sup>468</sup>. Platon podkreśla pewne dążenie do integralności duszy oraz ciała. Najbardziej plastycznym przedstawieniem tego zagadnienia jest koncepcja rydwanu z dwoma koniami oraz kierującym nimi woźnicą. Woźnica utożsamia rozum, który steruje pozostałymi częściami duszy tak by ciało, którym jest rydwan było prowadzone w sposób prawidłowy. Taką interpretację przedstawionego obrazu utrzymuje L. Robin<sup>469</sup>. Zauważa, że musi istnieć pewna proporcja między ruchami duszy, a ciałem<sup>470</sup>. Wszelkie zachwianie tej równowagi prowadzi do poważnych następstw, czego konsekwencją są różnego rodzaju choroby, np. psychiczne, rozpusta seksualna. W celu zachowania odpowiedniej równowagi zaleca autor *Timaios* odpowiednie wychowanie, które zawierać będzie zarówno ćwiczenia gimnastyczne jak i wysiłek intelektualny.

#### b) Nieśmiertelność duszy

W dziele *Fedon* przedstawione są trzy dowody na nieśmiertelność duszy. Pierwszy dowód nawiązuje do kategoriaalnych zagadnień zaczerpniętych z myśli Heraklita oraz koncepcji anamnezy<sup>471</sup>. Dowód ten, choć do końca nie przekonuje uczestników dialogu, przedstawia pewne logiczne przesłanki mające przemawiać za nieśmiertelnością duszy<sup>472</sup>. Charakterystykę cyklu nieśmiertelności przedstawia W. Witwicki, tłumacz i komentator wspomnianego dialogu<sup>473</sup>. Nawiązuje on do zagadnienia preegzystencji dusz, które wchodzi w ciało człowieka<sup>474</sup>. Problem preegzystencji ściśle związany jest z zagadnieniem anamnezy. Dusze tracą świadomość

---

<sup>468</sup> (...) każda część duszy żeby miała właściwe sobie pożywienie i ruch. Platon, *Timaios*, 90 D.

<sup>469</sup> Robin, (...) tłumaczy trzy części rydwanu duszy poprzez trzy składniki duszy myślącej według *Timaios* 35 ab.. Trychotomia duszy będzie wtedy tylko odzwierciedleniową projekcją wzorcowej konstrukcji prawdziwej duszy (...). Thomas A. Szlezák, *O nowej ...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>470</sup> Jedyny ratunek dla jednego i dla drugiego: żadnych ruchów duszy bez ruchów ciała ani ruchów ciała bez duszy – aby się jedno przeciw drugiemu ostało i żeby nabrały sił równych i zdrowia. Platon, *Timaios*, 88 B.

<sup>471</sup> Por. G. Reale, *Historia ...t. II*, dz. cyt., s. 221.

<sup>472</sup> Jeżeli bowiem dusza istnieje już i poprzednio, a do życia idąc i rodząc się nie może znikąd się urodzić, jak tylko ze śmierci i z martwych, to jakże nie ma koniecznie istnieć i po śmierci, skoro przecież musi znowu się urodzić? Platon, *Fedon*, 77 D.

<sup>473</sup> Platon przypomina założenia z rozdziału szesnastego i podaje Hebesowi jako niby dowód nieśmiertelności duszy pomysł takiego kołowrotu powstawania: 1) człowiek nieżywy przed urodzeniem; 2) człowiek żywy po urodzeniu; 3) człowiek nieżywy w chwili śmierci; 4) człowiek żywy po śmierci. Platon, *Fedon, Dialogi*, T. I, s. 658

<sup>474</sup> Więc może istniały, Simiaszu, dusze wcześniej, zanim weszły w postać człowieka; bez ciał, a rozum miały. Platon, *Fedon*, 76 C Warto wspomnieć komentarz Alkinousa, podkreślającego ten sposób argumentacji: Platon wykazuje, że dusza jest nieśmiertelna, w następujący sposób: Dusza, w cokolwiek by weszła, zawsze wnosi życie, gdyż jest ono jej przyrodzone. Ale to, co wnosi do czegokolwiek życie, nie może być podatne na śmierć, a zatem jest nieśmiertelne. Alkinous, *Wykład...*, XXV, dz. cyt., s. 190.

w momencie wcielenia, co prowadzi do tego, że przypominanie dotyczy momentu w którym dusza złączona jest już z ciałem. Anamneza jest koherentna z zagadnieniem apriorycznego poznania. Obrazowe wyjaśnienie tego problemu spotykamy w słynnym mitem jaskini opisanym w księdze VII, *Państwa*. Przedstawieni kajdaniarze spoglądając na ścianę patrzą na świat cieni, który jest tylko niejasnym odzwierciedleniem świata rzeczywistego. Przedmioty materialne dostarczają nam niejasnego obrazu rzeczywistości. Będąc przykutymi do naszej cielesności poznajemy jedynie pewne cienie prawdziwego świata. Zmysłowość stanowi więc rodzaj kajdan dla duszy. Za pomocą mitu jaskini Platon oraz jego następcy przedstawiają duszę jako byt istniejący wcześniej od ciała<sup>475</sup>.

W drugim dowodzie Platona ludzka dusza posiada zdolność poznawania rzeczy niezmiennych oraz wiecznych. Aby taka możliwość mogła zaistnieć, natura duszy musi być podobna do tych rzeczy. W przeciwnym razie dusza nie miałaby możliwości poznania bytów wiecznych i niezmiennych. Powyższy dowód posiada zrozumienie na szerszej płaszczyźnie platońskiej myśli. Dualizm rzeczywistości posiada pewną analogię w platońskiej koncepcji człowieka, który składa się z duszy i ciała<sup>476</sup>. Za pomocą ciała poznajemy zatem wszelkie byty widzialne, opierając się doświadczeniom zmysłowym. Spostrzeżenia uzyskane za pomocą poznania zmysłowego (z racji zmienności zarówno poznającego jak i rzeczy poznawanej), mogą wprowadzać w błąd lub posiadać w sobie dużą zawartość danych zmiennych. Inaczej jest w przypadku poznania inteligibilnego w którym poznanie nie opiera się na danych zmysłowych. Poznająca dusza, odkrywa niezmiennie byty, mając w sobie boskie podobieństwo<sup>477</sup>.

Trzeci dowód związany jest z niemożliwością łączenia w jednym pewnych przeciwieństw. Dokonane obserwacje posiadają swoje zastosowanie również w koncepcji nieśmiertelności duszy. Jeśli cechą charakterystyczną duszy jest życie, to wydaje się być nie do utrzymania jednoczesne uznanie jej śmiertelności<sup>478</sup>.

Inny dowód nieśmiertelności duszy zawarty jest w dziesiątej księdze *Państwa*. Według niego każdy byt posiada w sobie zarówno zło jak i dobro. Rzecz może być

---

<sup>475</sup> *I tak jak śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała, tak też życie jest połączeniem duszy, istniejącej oczywiście już wcześniej, i ciała.* Alkinous, *Wykład ...*, XXV, dz. cyt., s. 191.

<sup>476</sup> *A że natura ludzka jest dwojaka, żeby lepszy był ten rodzaj, który się później miał nazywać mężczyzną. A gdy z konieczności zaszczerpione zostaną ciała i do ciała ich zacznie jedno przychodzić, a drugie z nich będzie odchodziło, trzeba będzie, żeby jednakowo u wszystkich była wrodzona zdolność do postrzegania pod wpływem doznań gwałtownych.* Platon, *Timaios*, 42.

<sup>477</sup> Por. Fedon, 79 a – 80 b.

<sup>478</sup> (...) *ponieważ idea życia i idea śmierci całkowicie się wykluczają: wyrażenie „dusza martwa” jest czystym absurdem, zawiera w sobie sprzeczność, podobnie jak wyrażenia „ciepły śnieg” czy „zimny ogień”* G. Reale, *Historia ...*, t. II, dz. cyt., s. 221.

zniszczona przez właściwe jej zło lecz nie przez zło, które jest złem właściwym innych rzeczy. Według Platona również dusza nie jest w tej koncepcji wyjątkiem, gdyż ma również właściwe sobie zło, którym jest głupota, niesprawiedliwość etc. Zło właściwe duszy nie powoduje jej zniszczenia, stąd wniosek o jej nieśmiertelności<sup>479</sup>. Teoria nieśmiertelności duszy powoduje sformułowanie kolejnej koncepcji istnienia stałej liczby dusz<sup>480</sup>.

Kolejnym argumentem przekonywującym za nieśmiertelnością duszy jest fragment dzieła *Fajdros*. Oparty jest on na bazie koncepcji *psyche*, która w sposób nierozzerwalny związana jest z zagadnieniem życia. Termin ten związany jest także z zagadnieniem ruchu. Dusza jawi się więc jako początek ruchu oraz jako źródło życia<sup>481</sup>. W analizowanym fragmencie, Platon przedstawia zagadnienie ruchu w dwojakim znaczeniu. Pierwszy polega na rozumieniu ruchu jako zasady istnienia świata. Racjonalność istnienia świata nie może opierać się na rodzeniu i umieraniu, ponieważ prowadziłoby to do braku jakiegokolwiek uzasadnienia. Początek jawi się więc jako ruch nie posiadający narodzin, niezniszczalny oraz wieczny. Drugie znaczenie ruchu jest bezpośrednio związane z zagadnieniem nieśmiertelności duszy. Będąc niezrodzoną i nieśmiertelną, posiada wewnętrzny ruch, który stanowi przeciwieństwo ruchu zewnętrznego stanowiący cechę charakterystyczną ciała.

Nieśmiertelność duszy związana ściśle z zagadnieniem logosu<sup>482</sup> dotyka także zagadnienia stanu duszy po jej oddzieleniu od ciała. Próbie wyjaśnienia prawd eschatologicznych służyły mity, które nie znajdują pełnego wyjaśnienia. Temporalne

---

<sup>479</sup> Skoro jej nie zgubi żadne zło, ani własne, ani cudze, to jasna rzecz, że ona musi istnieć zawsze, a jeśli istnieje zawsze, to jest nieśmiertelna, Platon, *Państwo*, X 611; oraz *Jeżeli posłuchamy mego zdania, będziemy uważali, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi wszelkie zło przetrzymać i wszelkie dobro (...).* *Państwo*, X, 620 C.

<sup>480</sup> *A jeżeli tak jest, to miarkujesz, że zawsze dusz powinno być tyle samo. Bo ani się ich mniej zrobić nie może, skoro żadna nie ginie, ani więcej.* Platon, *Państwo*, X 611

<sup>481</sup> Z uwagi na formę opisu dowodu, który charakteryzuje się krótkimi i zwięzłymi zdaniami, wymaga on pełnego przedstawienia, *Fajdros*, 245 C-D:

*Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem. A początek nie ma chwili narodzin. Z niego się rodzić musi wszystko, co się tylko rodzi, ale on sam z niczego. Przecież, gdyby się rodził z czegoś, nie byłby początkiem. A skoro jest nie zrodzony, musi też być i niezniszczalny. Bo gdyby początek zginął, to aniby już on sam z czegokolwiek, aniby nic z niego nie powstało, skoro się wszystko musi z niego rodzić. Tak więc początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza. A to ani ginąć, ani się rodzić nie może, boby się całe niebo i wszystko stworzenie zawaliło i stanęło, a niemiałoby skąd znowu ruchu nabrać i przyjść na świat. Skoro się tedy pokazuje, że nieśmiertelne jest to, co samo siebie porusza, wolno powiedzieć zupełnie śmiało, że to właśnie jest istota i pojęcie duszy. Bo każde ciało, które ruch bierze z zewnątrz, jest bezduszne, martwe, a którez wnętrza, samo z siebie, to ma duszę, bo taka jest natura duszy. Jeżeli tak jest rzeczywiście, że niczym inny nie jest to, co porusza samo siebie, jak tylko duszą, to z konieczności dusza będzie nie zrodzoną i nieśmiertelną. Więc o nieśmiertelności jej dość.* Platon, *Fajdros*, 245 C-D:

<sup>482</sup> Por. stanowisko D. Realego, w: *Historia...*, t. II, dz. cyt., s 228, a także artykuł R. Zaborowskiego, "Rozumienie logos. Presokratycy – Platon". P. F nr. 3, 1998



życie na ziemi jest miejscem dokonywania wyborów w których ćwiczenie się w cnotach gwarantuje życie wieczne. Na kanwie powyższych rozważań warto przywołać fragment *Gorgiasza*, w którym wykorzystano sentencję Eurypidesa mówiącą o braku pewności, czy życie jest śmiercią, czy raczej śmierć jest życiem<sup>483</sup>.

Przenikający całą rzeczywistość dualizm wskazuje na pewną walkę między tym co duchowe oraz tym co materialne. Czy istnieje zatem możliwość osiągnięcia stanu szczęśliwości? Platon zachęca do opanowania namiętności duszy, które powodują chwiejność oraz są źródłem ciągłego nienasycenia. Dla zobrazowania tego stanu rzeczy dokonano zestawienia sylwetek ludzi którzy posługują się rozumem z ludźmi kierującymi się namiętnościami, przypominającymi swoim wyposażeniem beczki. Brak pewnej powściągliwości powoduje nieszczelność w beczce, która wymaga ciągłego napełniania. Problematycznym wydaje się również napełnienie owych beczek, które odbywa się dziurawym sitem oznaczającym duszę. Ludzie, którzy nie kierują się rozumem, są zmuszeni do ciągłego zaspokajania potrzeb fizycznych. Dusza jednak nie posiada żadnych korzyści, ponieważ tak jak dziurawe sito, tak również i ona nie ma zdolności zatrzymania czegoś dla siebie<sup>484</sup>.

Prowadzenie życia cnotliwego w zgodzie z moralnymi zasadami nie jest celem samym w sobie lecz ma konsekwencje również w losach duszy po śmierci. Sam fakt śmierci jest czymś nieuniknionym i nie stanowi on powodu do strachu. Prawdziwym lękiem powinni napawać się osoby, które wyrządziły w znacznym wymiarze krzywdę innym ludziom<sup>485</sup>. Śmierć w ujęciu Platona jest rozłączeniem duszy od ciała w którym zachowana zostaje natura każdego z nich. Konsekwencją takiego stanowiska jest zachowanie cech charakterystycznych dla danego człowieka, który zachowuje na swoim ciele określone właściwości charakterystyczne, np. gabaryty, długość włosów, znamiona, oraz inne określające jego jednostkowość. Analogiczna sytuacja występuje również dla duszy, która także posiada pewne blizny, zadrapania oraz inne cechy, powstałe na wskutek doświadczeń związanych z pewnymi sytuacjami na płaszczyźnie moralnej, np. doświadczenie kłamstwa, krzywdy, niesprawiedliwości, etc.<sup>486</sup>.

---

<sup>483</sup> *Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć, czy nie jest życiem?* Platon, *Gorgiasz*, 492 E.

<sup>484</sup> Por. *Gorgiasz*, 493 B C.

<sup>485</sup> *Bo samego umierania nikt się nie boi, kto nie jest doszczętnie obrany z rozumu i z odwagi, ale się krzywdy drugich boi. Bo zanieść do Hadesu dusze pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich.* Platon, *Gorgiasz*, 522 E.

<sup>486</sup> *Śmierć to nie jest, uważam, nic innego, jak rozłączenie się dwóch rzeczy: duszy i ciała od siebie. A kiedy się rozłączą, to niemniej każde z nich zachowuje stan sobie właściwy, który miało za życia człowieka. Ciało ma dalej swą naturę i nosi widocznie wszystkie ślady kultury własnej doznań (...) Otóż to samo, myślę sobie, dzieje się z duszą, Kaliklesie. Widać wszystko na duszy, kiedy się obnaży z ciała; i to, co jej natura dała, i te ślady, jakie na niej zostawiło każde zajęcie człowieka.* Tamże 524 B E

Wydaje się więc, że osiągnięcie szczęścia po śmierci w nierozzerwalny sposób związane jest z rodzajem życia jakie było prowadzone w doczesności, a które cechowało się m. in. szlachetnością, męstwem czy sprawiedliwością<sup>487</sup>. Szczęśliwość wymaga zatem sprawiedliwości, którego przestrzeganie stanowi niejako jego gwarant<sup>488</sup>. Warto podkreślić, że termin „dobrze działałam” znaczy również „jestem szczęśliwy”<sup>489</sup>. W celu osiągnięcia wiecznej szczęśliwości należy również spokojnie przyjmować zniewagi innych ludzi<sup>490</sup>.

Cnotliwe życie ma wpływ nie tylko na wygląd duszy i ciała. Jakość doczesnego życia wpływa również na bezpośrednie losy duszy po śmierci. Dusze, które uwolniły się od żądz, głupoty, są nieśmiertelne i szczęśliwe<sup>491</sup>. Dzięki posługiwaniu się rozumem zachodzi możliwość oderwania od cielesności, co w konsekwencji prowadzi do osiągnięcia jak największego szczęścia. Dusze filozofów wydają się zatem w uprzywilejowanej pozycji jego osiągnięciu<sup>492</sup>. Pozostałe dusze są nasiąknięte tym co cielesne, co w konsekwencji zmusza ich do tułaczki. Nierzadko można je spotkać blisko grobowców czy pomników<sup>493</sup>. Błąkające się dusze ulegają cielesności przez co wcielają się w ciała, które najbardziej odpowiadają ich namiętnościom. W platońskiej wizji istnienia dusz po śmierci istnieje ciągła możliwość powrotu do stanu pierwotnego. Możliwość osiągnięcia takiego stanu ma miejsce tylko wtedy, gdy dusza zapanuje nad występującym w niej dualizmem. Wyzwaniem dla duszy jest zatem opanowanie zmieszanych ze sobą przeciwieństw, miłości z rozkoszą, strachu z gniewem<sup>494</sup>. Brak

---

<sup>487</sup> (...) powinien być spokojny o swoją duszę, który przez całe życie o inne przyjemności nie dbał, o te cielesne, i nie oglądał się za ozdobami życia, jako że były mu obce, i sądził, że one raczej zaszkodzić, niżli pomóc potrafią, a szukał tych, które nauka daje, i duszę swą ozdobił nie obcym jej blichtrzem, ale pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością i prawdą (...).Platon, *Fedon*, 114 D E.

<sup>488</sup> Zatem sprawiedliwa dusza i człowiek sprawiedliwy będzie żył dobrze, a źle będzie żył niesprawiedliwy. Platon, *Państwo*, I, 353

<sup>489</sup> Platon, *Państwo*, I, 353 E; por. przyp. s. 46.

<sup>490</sup> I nie dbaj o to, że ktoś będzie na ciebie patrzył przez ramię, jak na obranego z rozumu, i że cię sponiewierać gotów, jeśli zechce i, na Zeusa, z dobrą miną weź ten policzek od niego; nic cię strasznego nie spotka, jeśli istotnie będziesz piękny i dobry, jeśli się będziesz ćwiczył w dzielności. Platon, *Gorgiasz*, 527 C D

<sup>491</sup> (...) dusza o tych znamionach w dziedzinę podobną do niej odchodzi: bezpostaciową, boską, nieśmiertelną i rozumną, dokąd przyjdzie i będzie szczęśliwa; skończy błędną wędrówkę wyzbędzie się bezmyślności i obaw, i żądz dzikich, i innych nieszczęść ludzkich (...).Platon, *Fedon* 81.

<sup>492</sup> Czy więc najpierw w tych rzeczach nie widać tego, że filozof odwiązuje, jak tylko może, duszę od wspólności z ciałem; więcej niż inni ludzie? Platon, *Fedon*, 65.

<sup>493</sup> (...) Toteż taka dusza nasiąkła tym, co cielesne, cięży i wlecze się znowu na miejsca widzialne, ze strachu przed tym, co niewidzialne, przed tamtym światem, i jak powiadają, włóczy się koło pomników i grobów, gdzie już nieraz widywano jakies do cieniów podobne dusz widziadła; bo powstają widma zdusz tego rodzaju, które się nie oddzieliły czysto, tylko mają w sobie to, co widzialne, przez co je i też widać. Tamże, s. 65.

<sup>494</sup> (...) miłość zmieszana z rozkoszy z i cierpienia, a oprócz ego strach i gniew, i wszystko, co za tym idzie, i co jest jedno drugiemu z natury przeciwie Jeżeli nad tymi rzeczami zapanować potrafią, będą mogli żyć w sprawiedliwości, a jeśli one zapanują nad nimi, w zbrodni. Platon, *Timaios*, 42 B.

kontroli doznań powoduje w duszy stopniową degradację. Pierwszym jej stopniem są narodziny w postaci kobiety, która jest mniej doskonała od płci męskiej. Następnym stadium degradacji duszy jest coraz większe upodobanie się do rozwijanego w niej charakteru, stąd najczęściej przybiera ona postać zwierzęcą<sup>495</sup>.

W myśl twórcy Akademii, wędrówka dusz nie trwa jednak w nieskończoność. Występuje tu nawiązanie do pitagorejskich teorii liczb. W koncepcji tej szczególne znaczenie ma liczba dziesięć oraz jej wielokrotność, czego przejawem jest pogląd o pozaziemskiej wędrówce dusz mającej trwać tysiąc lat<sup>496</sup>. Dalszy żywot duszy jest zależny od wyboru losu, przed którym dusza stoi jeszcze przed narodzeniem. Pozwala to rozwiązać problem zła, którego źródłem nie jest Bóg lecz sam losujący<sup>497</sup>. Koncepcja wyboru duszy stanowi *novum* w myśli reckiej. Dusza zatem choć nie ma wpływu na to czy ma żyć lub nie, ma wpływ na to „jak” żyć<sup>498</sup>. Takie rozwiązanie wskazuje na możliwość wyboru życia moralnego. Wybór możliwości życia podany zostaje w Księdze *Państwa* w którym czytamy o Mojrze Lachesis, na kolanach której znajdować się miały możliwe propozycje określonego życia<sup>499</sup>. Dokonany wybór zostaje opieczętowany, a sama dusza ulega wcieleniu na skutek wypicia wody z Rzeki Beztroski<sup>500</sup>. Konsekwencją takiego obrazu wolności wyboru jest ukazanie doniosłej roli poznania cnotliwego życia. Kluczem jego zdobycia gwarantującym wieczne szczęście jest filozofia.

---

<sup>495</sup> *A kto na tym punkcie pobłądzi, ten przy drugich narodzinach przybierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się jego charakter rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie (...).*Platon, *Timaios*, 42 C.

<sup>496</sup> (...) wędrówka trwała tysiąc lat (...) Długo by to wszystko opowiadać, Glaukonie; główna rzecz w tym, powiada, że za każdy grzech popełniony i za każdego pokrzywdzonego karę ponosili; za każdy punkt dziesięciokrotną – to znaczy: raz co sto lat, bo tak długo trwa życie człowieka – aby każdy dziesięciokrotną pokutą każdą zbrodnię odplacił. Platon, *Państwo*, X, 615.

<sup>497</sup> Platon, *Państwo*, 618 B; *Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien. Zresztą były tam losy i pomieszane z sobą, i pomieszane z bogactwem i z ubóstwem, jedne z chorobami, drugie ze zdrowiem, a były i losy pośrednie.* Platon, *Państwo*, 618.

<sup>498</sup> Por. G. Reale, *Historia...*, t. II, dz. cyt., s. 236.

<sup>499</sup> *Wtedy ich naprzód jakiś prorok w porządku ustawił, a potem wziął z kolan Lachesis losy i okazy życia ludzkiego, wstąpił na mównicę wysoką i powiedział: „Oto Konieczności córa, dziewica Lachesis, mówi: Dusze jednodniowe, oto początek nowej wędrówki okrężnej rodu śmiertelnego, wędrówki kończącej się śmiercią. Nie was wybierać będzie duch; wy sobie będziecie sami ducha obierali. Kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie – później już nieuchronne (...) Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien”.* Platon, *Państwo*, X, 616 D.

<sup>500</sup> *Więc skoro wszystkie dusze żywoty wybrały, zaczęły po porządku, jak która losowała, podchodzić do Lachesis. (...) A że już się miało ku wieczorowi, więc rozłożyli się obozem nad Rzeką Beztroski – wody tej rzeki żadne naczynie nie utrzyma. Pewną mirę tej wody każdy koniecznie wypić musiał. Który rozum od tego nie ustrzegł, pili ponad miarę. A kto ją pija wciąż, ten zapomina o wszystkim. (...) W ten sposób, Glaukonie, ten mit ocalał i nie zginął. Może on i nas ocali, jeżeli go posłuchamy i poprzez Rzekę Zapomnień szczęśliwie przebrniemy, a nie splamimy duszy. Jeżeli posłuchamy mego zdania, będziemy uważali, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi wszelkie zło przetrzymać i wszelkie dobro (...).*Państwo, X, 620-D – 621 C.

Dzięki uprawianiu filozofii zachowane zostaje więc cnotliwe życie, czego konsekwencją jest zbawienie duszy. Wybór takiej drogi życia jest porównany do zwycięstwa w zawodach<sup>501</sup>, który to obraz znajdziemy również w liście św. Pawła<sup>502</sup>.

c) Problem animacji duszy ludzkiej

Podstawą rozważań dotyczących zaistnienia duszy jest teoria powstania całego uniwersum. Według Platona umieszczona w centrum stworzonej rzeczywistości dusza jest niejako rozciągnięta na cały stworzony świat<sup>503</sup>. Cały akt stworzenia przenika dynamizm, związany z ruchem kolistym<sup>504</sup>. Ruch związany jest z zagadnieniem czasu stanowiący jego nieodzowny atrybut<sup>505</sup>. Dusza świata zostaje przedstawiona jako pani władająca resztą stworzenia. Wyobrażenie świata i jego stworzenie przedstawione zostało przez Platona na wzór mózdzierza, w którym umieszczona zostaje dusza wszechświata. W wyniku jej rozdrobnienia powstaje bardzo dużo pomniejszych dusz, w które zostają wyposażone gwiazdy<sup>506</sup>. Przedstawiona powyżej teoria powstania duszy świata posiada również swoje inklinacje w platońskiej antropologii.

Rozważając platońskie zagadnienie animacji duszy należy zauważyć, że przytoczony jej dualistyczny obraz dość niejasno wskazuje na sam moment jej zaistnienia. Trychotomia duszy, jej nieśmiertelność oraz spełniane funkcje poszczególnych części stanowią ogromny wkład w próbę przybliżenia tajemnicy duszy. Niejasnym wydaje się jednak sam moment animacji. Twórca Akademii przyrównuje macicę do swoistego rodzaju urodzajnej ziemi, co wskazuje na receptywną rolę kobiety w tym akcie<sup>507</sup>. Rdzeń, który łączy poszczególne części duszy odgrywa również ważną rolę w procesie zapłodnienia. Z racji posiadania duszy oraz z możliwości gromadzenia

---

<sup>501</sup> (...) i tutaj, trwając na miejscu, i wtedy, gdy nagrodę za to weźmiemy jak ci, co w zawodach zwycięstwo odnieśli i biorą nagrody (...).Platon, *Państwo*, X, D.

<sup>502</sup> W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Tmt. 4, 7;

<sup>503</sup> Duszę dał bóg do jego środka i po całym jego przestworzu ją rozpiął (...).Platon, *Timaios*, 34 B.

<sup>504</sup> (...) i zbudował wszechświat jako jeden, jedyny, samotny okrąg obracający się w koło. Tamże

<sup>505</sup> Natura „istoty żywej” była wieczna. Nie było rzeczą możliwą, żeby tę naturę całkowicie przystosować do wszechświata, który został zrodzony. Więc umyślił zrobić pewien ruchomy obraz wieczności i porządkując wszechświat robi równocześnie wiekuisty obraz wieczności, która trwa w jedności, obraz idący miarowo, który my nazywamy czasem.; oraz *Timaios* 47: A tymczasem oglądanie dnia i nocy, miesiące i obiegi roczne wytwarzają liczbę i pojęcie czasu, i od nich pochodzą badania nad naturą wszechświata. Platon, *Timaios*, 37 D.

<sup>506</sup> To powiedział i znowu do pierwszego mózdzierza, w którym duszę wszechświata był zmieszał i utarł, zlał resztki pozostałe po robocie poprzedniej i mieszał jakoś w tren sam sposób, (...) Zgotowawszy wszystko, rozdrobił go na tyle dusz, ile jest gwiazd, i każdą duszę jednej gwiazdzie przydzielił (...).Platon, *Timaios*, 41 D;

<sup>507</sup> One wtedy, jak do ziemi urodzajnej, do macicy niewidzialne dla swej małości i niedokształcone istoty żywe zasiewają i rozdzielają je na nowo. Potem taką istotę wyżywią we wnętrzu, żeby tam urosła i była duża, a potem ją na nowo wyprowadzą i oto ją wykończyli: powstała. Platon, *Timaios*, 91 D.

powietrza jest powodem zapładniającego wytrysku. Samo nasienie musi posiadać w sobie pewną moc, gdyż uważane jest za źródło życia<sup>508</sup>. Problematycznym jest również moment określenia powstania człowieka. Próbą odpowiedzi na to pytanie jest słynne opowiadanie przedstawiające parę ludzką jako dwie połówki szukające siebie. Celem tej historii jest ukazanie hipotezy o istnieniu pierwszych ludzi nie posiadających wyszczególnionych płci<sup>509</sup>. W innym dialogu zawarte jest opowiadanie o powstaniu kobiety, która swoje pochodzenie zawdzięcza tchórzostwu mężczyzny<sup>510</sup>. Oba opisy choć znacznie różniące się w swej treści dostarczają nam informacji o aseksualności pierwszych istot ludzkich. Znaczącą rolę w powyższych opowiadaniach zajmuje nasienie, którego powstanie jest konsekwencją działania rdzenia będącego jednocześnie łącznikiem wyszczególnionych dusz. W myśl przedstawionych wyżej poglądów można utrzymywać, że przynajmniej dwie części duszy powstają w momencie narodzin. Trzecia boska część, związana z możliwością abstrakcyjnego myślenia jest dziełem bezpośredniej ingerencji boga. Dzięki rdzeniowi połączenie trzech części duszy jest wyrazem pewnej koherencji między. Można zatem przypuszczać, że działanie boga ma miejsce w każdej ludzkiej prokreacji, bez względu na to czy dusza rozumna jest w wspólnocie z pozostałymi czy też nie. Sam fakt nieśmiertelności duszy dotyczy jedynie duszy myślącej<sup>511</sup>. Tylko część rozumna będąca dziełem samego boga nie zostaje podległa zniszczeniu.<sup>512</sup>

Szukając odpowiedzi na temat ostatecznej racji powstania duszy należy zauważyć, że dotychczasowe rozważania zarówno na płaszczyźnie ontologicznej jak i antropologicznej domagają się odpowiedzi o rację przyczyny jej istnienia. Idee będąc bytami niematerialnymi muszą posiadać zatem swojego stwórcę. Niezniszczalność bytów oraz ich wielość domagają się istnienia jednej ostatecznej przyczyny. Pomocą w odpowiedzi jest stwierdzenie pogląd, według którego bytowanie danej rzeczy zależne

---

<sup>508</sup> *Myśmy go poprzednio nazywali nasieniem. Rdzeń, ponieważ ma duszę w sobie i nabiera powietrza, budzi tam, gdzie powietrze wciągnął, żądzę życiodajnego wytrysku i wywołuje w człowieku miłość, która zmierza do płodzenia.* Platon, *Timaios*, 91 B.

<sup>509</sup> *Ja ich teraz, powiada, poprzecinam, każdego na dwie połowy; zaraz się ich tym osłabi, a równocześnie będziemy z nich mieli większy pożytek, bo ich będzie więcej na ilość. (...).* Platon, *Uczta*, 190 D – 191 B. Po takim rozcięciu naturalnych całości tęsknić zaczęło każde za swoją drugą połowę, więc się rękoma obejmować poczęli i tak, chcąc się zrosnąć na powrót w uciskach, ginęli z głodu i zaniedbania wszelkiego, bo nic nie chciało żadne robić bez drugiego. A jeśli kiedy która z połówek umarła, a druga została sama na wszystko jedno, czy się trafiła połówka dawnej niewiasty, którą dziś nazywamy kobietą, czy też odcinek dawnego mężczyzny. I tak jedno po drugim ginęło.

<sup>510</sup> *Ci mężczyźni, którzy powstali, ale byli tchórzliwi i niesprawiedliwie przeszli życie, wedle wielkiego prawdopodobieństwa przerodziли się w kobiety.* Platon, *Timaios*. 90 E.

<sup>511</sup> Por. Thomas A. Szlezák, *O nowej ...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>512</sup> *A ta, którą stanowi inteligencja, ma zdaje się raczej coś boskiego w sobie; coś, co nigdy siły nie traci, a tylko zależnie od momentu nawrócenia staje się czymś przydatnym i pożytecznym, albo nieprzydatnym i szkodliwym.* Platon, *Państwo*; X, 518 E.

jest od uczestniczenia w idei jako bytu wzorczego. Poprzez pewną analogię należy domniemywać, że również idee muszą uczestniczyć w pewnej idei wzorczej wszystkich idei, które stanowią pewnego rodzaju zamysł pierwszej przyczyny.

Odkrycie idei posiada dalsze zastosowanie w poglądach na temat człowieka, które cechuje wyraźny dualizm.. Zważywszy ontyczne rozbitcie człowieka podkreślenia wymaga racja istnienia części bardziej subtelnej – duszy. Wydaje się więc, że musi istnieć jedna przyczyna istnienia zarówno całego świata jak i duszy człowieka. Zdaniem Platona owym źródłem powstania wielości z jednego jest właśnie Demiurg. To właśnie on jest racją powstania zarówno czasu jak i duszy<sup>513</sup>. Biorąc pod uwagę uwarunkowania dualistycznej koncepcji rzeczywistości dusza ludzka zostaje stworzona przed powstaniem ciała. Kolejnym argumentem przemawiającym za wcześniejszym powstaniem duszy jest teoria metempsychozy oraz anamnezy.

Platońska dualistyczna propozycja wyjaśnienia rzeczywistości przedstawia ją jako pewnego rodzaju odbicie niezniszczalnego świata idei. Założenia ontologiczne posiadają swoje przełożenie w antropologii, która podkreśla wewnętrzne rozdarcie bytu ludzkiego. Istnienie człowieka-duszy w świecie materialnym jest karą będącą powodem cierpienia oraz trudu. Założenia dualizmu są konsekwencją apriorycznych założeń, kłócą się z faktami.

Odkryciem Platona jest również dostrzeżenie niematerialności oraz nieśmiertelności ludzkiej duszy. Pogląd ten stanowi pewnego rodzaju rewolucję w dotychczasowej myśli filozoficznej. Ostatecznie jednak nieśmiertelność i niematerialność duszy kłóci się z istnieniem ludzkiej cielesności. Powyższe wyjaśnienia dają początek powstania teorii preegzystencji dusz, która na stałe zadomowi się w filozofii oraz teologii. Odkrycie niematerialnej właściwości duszy stanowi przesłankę do szukania źródła jej istnienia poza światem materialnym. Wszystkie propozycje dotyczące animacji posiadają dalsze zastosowania w rozważaniach nad człowiekiem. Przedstawiona dualistyczna koncepcja posiada subtelnie ukryte pułapki, które współcześnie demaskuje A. Maryniarczyk<sup>514</sup>. Pomimo

---

<sup>513</sup> Podkreśla to G. Reale: (...) *działanie stwórcze Demiurga, polegające na wprowadzaniu Jednego do Wielości za pośrednictwem bytów matematycznych i wymiaru liczbowego*: 1) stworzenie czasu, 2) stworzenie elementów, 3) stworzenie duszy. G. Reale, *Historia ...*, t. II, dz. cyt., s. 181.

<sup>514</sup> A. Maryniarczyk przedstawia pięć zasadniczych pułapek dualistycznej interpretacji rzeczywistości: 1) Istnienie dwóch przeciwstawnych zasad wzajemnie się wykluczających, 2) idee w nieuzasadniony sposób przewyższają realne byty, 3) idee nie rozwiązują istnienia przypadłości, 4) niemożliwym jest istnienie substancji oraz określenia owej substancji, 5) idee nie wyjaśniają zjawiska ruchu. Por. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki I, Monistyczna ...*, dz. cyt., s. 102-103.

licznych błędów poglądy Platona staną się źródłem wielu nurtów zarówno filozoficznych jak też teologicznych<sup>515</sup>.

## 5. Pluralistyczna koncepcja duszy i jej animacji

Arystoteles jest filozofem, który podobnie jak jego mistrz Platon ukazuje nowe horyzonty myśli ludzkiej<sup>516</sup>. Bogata spuścizna naukowa tego myśliciela wskazuje nie tylko na geniusz jego osoby ale również na zdolności organizacyjne szkoły której przewodził<sup>517</sup>. Silna więź z osobą Platona stanowi podstawę dla powstania nowej interpretacji rzeczywistości, która w konsekwencji prowadzi do nowych rozwiązań antropologicznych<sup>518</sup>. Rozważania Stagiryty których owocem jest pluralistyczna interpretacja rzeczywistości stanowią pewnego rodzaju rewolucję w myśli filozoficznej

---

<sup>515</sup> Podsumowanie osiągnięć Platona dokonuje G. Reale w podrozdziale: *Kilka szczytowych osiągnięć myśli Platona, które pozostały punktami odniesienia w dziejach myśli zachodniej*.w: G. Reale, *Historia ...*, t. II, dz. cyt., s. 355-367. Kontynuację koncepcji platońskich w myśli jego kontynuatorów, m.in. Filipa z Opustu, Speuzypa z Aten., Ksenokrtesa z Chalcedonu czy Eudoksosa z Knidos przedstawia B. Dembiński w książce pt. *Późny Platon i Stara Akademia*. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010. Wpływ Platonizmu na chrześcijaństwo przedstawia Werner Beierwaltes w książce pt. *Platonizm w chrześcijaństwie*. Książka ta ukazuje wpływ myśli Platona na m.in. Dionizego Areopagite, Eckharta, Kuzańczyka czy Augustyna.

<sup>516</sup> Arystoteles – syn Faistydy i Nikomacha dworskiego lekarza wychowany po śmierci rodziców przez Proksenosa z Atarneusu. W wieku lat osiemnastu wstępuje do Akademii Platona, gdzie pozostanie w niej aż do śmierci mistrza w 247 r. przed Chr. Kolejnym ważnym etapem w życiu Stagiryty jest założenie swojej własnej szkoły w Assos, którą z powodów politycznych opuszcza. W roku 343/342 zostaje nauczycielem syna króla Filipa Macedońskiego Aleksandra zwanego Wielkim. Po dziewięciu latach pobytu na dworze udaje się z powrotem do Aten gdzie zakłada swoją słynną szkołę Liceum zwaną Perypatem (termin pochodzący od słowa περιπατος – krążanek). Dzięki doskonałej organizacji pracy, prowadzono bardzo różne badania dotyczące wszystkich ówczesnych gałęzi nauki. Śmierć Aleksandra Wielkiego staje się przyczyną powstania wielu intryg w wyniku których zostaje przeprowadzony proces. Przeciwno założycielowi Liceum. Znajomość losów Sokratesa stanowi przesłankę do opuszczenia Aten. Podczas pobytu w Chalkis doświadcza choroby żołądka, która staje się bezpośrednią przyczyną śmierci 62 letniego Filozofa. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, V. 1-21, dz. cyt., s. 255-265; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 129-131; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki II, Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości, Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1998, s. 7;

<sup>517</sup> Według Diogenesa Laertiosa Arystoteles jest autorem 445 270 wierszy. Do najważniejszych dzieł Stagiryty należą: *Metafizyka, O duszy, Fizyka, Etyka nikomachejska, Etyka eudejmejska, Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Zacheta do filozofii, O Niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologia, O świecie, Zoologia, O częściach zwierząt*.

<sup>518</sup> Wzajemne oddziaływanie tych dwóch wielkich filozofów podkreśla S. Swieżawski, który bardzo trafnie dostrzega wpływ dorobku Platona na rozwój myśli Arystotelesesa. Zdaniem S. Swieżawskiego odkrycie duchowego pierwiastka chroni Arystotelesesa przez całkowitym materializmem Ze względu na subtelność wywodu warto przytoczyć myśl samego Swieżawskiego: *Trzeba było bowiem skrajności i przesady, do której doszła doktryna Platona, aby mógł zaistnieć umiar Arystotelesesa. Platonizm i arystotelizm stanowią dwa zasadnicze wiązania nie tylko myśli greckiej, ale wszelkiej filozofii. Gdyby nie zdobyta przez Platona twierdza duchowości, zapewne realizm Arystotelesesa nie uchroniłby się od interpretacji materialistycznej, którą i tak nieraz mu nadawano*. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 129.

polegającej na ukazaniu różnorodności realnie istniejących bytów wraz z wyjaśnieniem ich struktury wewnętrznej<sup>519</sup>.

a) Koncepcja bytu jako podstawa rozumienia człowieka

Umiejętność prawdziwego odczytywania rzeczywistości stanowi warunek poprawnego rozumienia człowieka<sup>520</sup>. „Punktem wyjścia”<sup>521</sup> dociekań Filozofa jest stwierdzenie faktu możliwości poznania rzeczy z jej przedmiotem i naturą<sup>522</sup>. Realistyczny sposób poznania polega na zdolności przyjmowania treści bytów rzeczywiście istniejących<sup>523</sup>. Wszelka inna próba odczytywania rzeczywistości prowadzi do idealizmu, który wymaga „wytłumaczenia” się rzeczywistości z faktu jej istnienia<sup>524</sup>.

Podjęcie wysiłku prawidłowego czytania świata wiąże się z próbą wyjaśnienia istnienia bytów. Arystotelesowska koncepcja bytu jest postrzegana w kategorii substancji<sup>525</sup>. Substancja (ουσια)<sup>526</sup> należy zatem do kategorii<sup>527</sup> bytu, bez której

---

<sup>519</sup> Doniosłość myśli Arystotelesa określoną mianem rewolucyjności w dotychczasowej filozofii podkreśla A. Maryniarczyk: *Rewolucyjnym w niej było to, iż wskazał on i uzasadnił, że wielość i różnorodność bytujących rzeczy nie jest czymś pozornym i czystko zjawiskowym, lecz czymś autenstycznym i rzeczywistym*. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki II, Pluralistyczna ...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>520</sup> Zależność tą przypomina A. Maryniarczyk: *Świadomość, że rozumienie bytu stoi u podstaw rozumienia człowieka i jego działania, towarzyszyła filozofom od starożytności. Świadomość ta występowała szczególnie u tych filozofów, którzy za przedmiot swych dociekań obrali świat bytów realnie istniejących. Pisał o tym Arystoteles w O niebie i w O świecie, a przypominał Tomasz z Akwinu w traktacie De ente et essentia*. A. Maryniarczyk, „Koncepcja bytu a rozumienie człowieka”, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 73.

<sup>521</sup> Sformułowanie to używa M. A. Krąpiec w celu określenia momentu prawidłowego odczytania rzeczywistości, co tym samym chroni przed wszelkim wypaczeniem rozumienia bytu. M. A. Krąpiec podaje trzy zasadnicze możliwości rozumienia tego sformułowania, które dotyczą: a) *pierwotnie ujętego przedmiotu, czyli „tego, co” wyjaśniamy*; b) *aktu poznawczego, czyli „tego, przez co” ujmujemy przedmiot nam pierwotnie dany*; oraz c) *samego sposobu ujęcia, czyli „jak” w pierwotnym akcie poznawczym ujmujemy przedmiot dany nam do wyjaśnienia*. M. A. Krąpiec, *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota, Dzieła XI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 51.

<sup>522</sup> *Charakter poznania w realistycznej filozofii Arystotelesa zawsze był związany z przedmiotem i jego naturą*. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji, Dzieła VI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 29.

<sup>523</sup> *Poznanie ludzkie nie polega na tworzeniu, który człowiek poznaje, lecz na przyswajaniu sobie treści poznawanych, które są pochodne od rzeczy konkretnie istniejących (w przeciwnym razie mamy do czynienia z fikcjami)*. Maryniarczyk, *Tomizm ...*, dz. cyt., 25.

<sup>524</sup> *Idealista-filozof żąda od rzeczywistości, by się ona wytłumaczyła przed jego rozumem jako przed jej sędzią, podczas gdy realista tylko poznaje rzeczywistość i w poznaniu z nią uzgadnia się, zdając sobie sprawę, że nie jego poznanie jest miernikiem rzeczy, lecz rzecz wyzwala poznanie i jest jego miernikiem*. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania, Dzieła II*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 70.

<sup>525</sup> Najbardziej reprezentatywnym tekstem wyjaśniającym tę myśl jest fragment księgi Γ, w której wyjaśnione zostało również pojęcie Metafizyki jako nauki: *„Byt” jest pojęciem wieloznacznym, ale odnosi się zawsze do „jednego” (προς ἓν), do jednej określonej natury, (...). Tak również i „Byt” brany*



rzeczywistość byłaby nie tylko niezrozumiała lecz absurdalna<sup>528</sup>. Jest ona pierwszą kategorią bytu zarówno pod względem pojęciowym jak i poznawczym<sup>529</sup>. Obejmuje zasadniczo dwa znaczenia: substratu przedstawiającego jednostkowość danego bytu oraz jego rozłączność (poprzez formę danego bytu) przy zachowaniu jego określoności<sup>530</sup>. Cechą substancji jest również jej tożsamość, która pomimo zmienności bytu pozostaje w ontycznej jedności<sup>531</sup>. Wspomniana zmienność bytu związana zarówno z określoną dyspozycją bytu oraz wolą działania działającego wskazuje na

---

*jest w różnych znaczeniach, ale wszystkie odnoszą się do jednej zasady; o pewnych rzeczach mówimy, że istnieją, ponieważ są substancjami, o innych ponieważ są modyfikacjami (παθη) substancji, o innych jeszcze, ponieważ zdążają do substancji albo, przeciwnie, ponieważ są zniszczeniem substancji, albo brakiem, albo jakościami substancji (...). Arystoteles, *Metafizyka*, Γ 1003 b, s. 655. Komentując powyższy fragment M. A. Krąpiec podkreśla wiążącą rolę substancji w rozumieniu bytu: *Zatem substancja spina wszelkie rozumienie bytu u Stagiryty. Wszystko bowiem jest albo substancją, albo koniecznościowo powiązane z substancją jako racją swego bytowania*. M. A. Krąpiec, *Rozumienie bytu jako bytu*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota, Dzieła XI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, 121;*

<sup>526</sup> Termin ουσια po raz pierwszy zostaje wprowadzony do języka filozoficznego przez Arystotelesa. Termin ten występuje już w dialogu Platona Kratylos. W języku łacińskim początkowo termin ten oddawano wyrażeniami „essentia” bądź „materia”. Łaciński odpowiednik zawdzięcza swoje zastosowanie w filozofii dzięki osobie Seneki, który oprócz rozumienia substancji jako czegoś realnego stosuje to słowo na oznaczenie natury. Polskie użycie terminu substancja ma swoje filozoficzne ugruntowanie w terminach „byt” oraz „istota”, a nawet „ciało” czy „związek chemiczny”. Powyższy rys genezy terminu wyjaśnia A. Maryniarczyk w: A. Maryniarczyk, „*Koncepcja substancji w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*”, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 8, *Substancja, natura, prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 89-121.

<sup>527</sup> M. A. Krąpiec tak wyjaśnia prawidłowe rozumienie kategorii w rozumieniu Stagiryty: *I chociaż nazwa „kategoria” pochodzi od greckiego słowa KATEGOREIN, co znaczy „orzekać”, to jednak kategorii nie można – według Arystotelesa – wprowadzić tylko do orzeczników, a to dlatego, że w nie mniejszym stopniu kategorie oznaczają podmioty zdania; ponadto najważniejszy przejaw kategorii – substancja – została wprowadzona na oznaczenie bytów jednostkowo-konkretnych*. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji, Dzieła VI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 47.

<sup>528</sup> (...) można dostrzec, że dla Arystotelesa realnym bytem zasadniczo jest substancja, gdyż bez niej rzeczywistość jest w ogóle niezrozumiała. Jeśli bowiem naprawdę na świecie są byty, to są one „czymś oto” konkretnym, samobytującym, są „jakoś czymś”. Substancja jest nam pierwotnie daną rzeczywistością, w postaci tego oto człowieka, np. Sokratesa, tego oto zwierzęcia, drzewa itd. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>529</sup> Jednakże substancja jest pod każdym względem pierwsza: pod względem pojęciowym (λογω), poznawczym (γνωσει) i czasowym (χρονω). Żadna bowiem inna kategoria nie może istnieć oddzielnie, a substancja tak. Arystoteles, *Metafizyka*, Z, 1028 a, dz. cyt., s. 718.

<sup>530</sup> Z powyższego wynika, że „substancja” brana jest w dwóch znaczeniach; jako ostateczny substrat (ὑποκειμενον εσχατον), który nie jest już orzekany o czymś innym, oraz jako to, co będąc czymś konkretnym [tzn. określonym bytem – τοδε τι] jest także rozłączne: a taką jest forma i kształt każdej rzeczy. Arystoteles, *Metafizyka*, Δ, 1017 b, dz. cyt., s. 695; Interesującym komentarzem arystotelesowskiej koncepcji substancji jest uwaga T. Czyżowskiego, który oprócz wyjaśnienia pryncypialnego rozumienia substancji podaje jej gramatyczno-logiczne określenie: *Substancją jest wszystko, co istnieje jako połączenie materii i formy. Forma substancji to jej własności charakterystyczne; substancja trwa tak długo, jak długo tych własności nie traci. O substancji możemy zatem wypowiadać sądy prawdziwe, orzekając o niej własności, stanowiącej jej formę, czyli jej cechy istotne. Stąd gramatyczno-logiczne określenie substancji: Substancją jest to, co może być podmiotem w zdaniu, nie może zaś substancja występować jako orzeczenie, gdyż orzeczeniem jest własność, więc nie substancja, lecz forma całkowita lub część formy*. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 158.

<sup>531</sup> *Specyfiką każdej substancji jest to, że będąc wewnętrznie złożona tworzy organiczną całość, i będąc zmienna nie traci swej tożsamości*. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki II, Pluralistyczna ...*, dz. cyt., s. 15.

odkrycie nie tylko dynamizmu lecz przede wszystkim wewnętrznego złożenia<sup>532</sup>. Arystotelesowska koncepcja złożenia bytowego zasadniczo różni się od głoszonych dotychczas teorii. Zdaniem Stagiryty byty nie są agregatami elementów. Wyjaśnienie wewnętrznej struktury bytu kryje się zatem w wytłumaczeniu organizowania owych elementów<sup>533</sup>.

Zagadnienie dynamizmu bytów związane jest z teorią aktu i możliwości. Termin akt jest pojęciem związanym z ruchem, co najlepiej wyraża jego grecki odpowiednik ἐνεργεια<sup>534</sup>. Zagadnienie aktu zostaje przedstawione językiem opisowym, mającym odróżnić go od teorii potencji<sup>535</sup>. Drugim elementem związanym z aktem jest możliwość (παθη, łac. *potentia*)<sup>536</sup>. Chcąc przybliżyć zagadnienie możliwości Arystoteles posługuje się obrazem potencjalności drzewa w którym tkwi możliwość wyrzeźbienia posągu Hermesa. Ostatecznie zatem akt zostaje wyrażony przez potencję, co oczywiście znajduje swoją analogię w odwróconej sytuacji<sup>537</sup>. Pod względem analizy ontycznej

---

<sup>532</sup>Przemiany bytowe są więc uwarunkowane zarówno konkretną materią, istniejącą z dyspozycjami, jak i czynnikiem sprawczym proporcjonalnym. Od mocy czynnika sprawczego zależy zarówno doskonałość poszczególnej formy, jak i możliwość sukcesywnego powstawania całego wachlarza form. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu, Dzieła V*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 262.

<sup>533</sup>Arystoteles jako pierwszy ze starożytnych filozofów dostrzegł, że wszystko, co konkretnie bytuje, jest zawsze wewnątrznie złożone. Rzeczy złożone nie są jednak prostymi agregatami elementów, lecz tworzą organiczną (naturalną) całość i jedność. Tajemnica jedności złożonych rzeczy i ich tożsamości kryje się w wewnętrznej zasadzie organizowania owych elementów. Maryniarczyk, *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 94.

<sup>534</sup>Termin „akt” (gr. ἐνεργεια, ενελεχεια, łac. actus) jest wyrażeniem, które przydzielane jest ruchowi (choć nie utożsamiane z ruchem) oraz temu, czemu przysługuje analogiczna właściwość ruchu. Ruch nie należy jednak utożsamiać z aktem jako takim. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki V, Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 53; *Czym jest akt? W jako sposób go poznajemy? Akt wydaje się być najbardziej ruchem Dlaczego? Nazwy są znakami pojęć i nadajemy je przede wszystkim tym rzeczom, które najpierw pojmujemy, chociażby one jako przedmioty poznania nie wyrażały istotnej treści, kryjącej się w danej nazwie, i zawierały raczej jej treść wtórną. Tak właśnie dzieje się z pojęciem aktu, który zasadniczo pojmujemy na tle oglądu ruchu. Nazwę więc aktu przydzielamy przede wszystkim ruchowi, chociaż ruch wcale nie jest jakimś zasadniczym typem aktu, jest jedynie czymś pierwszym, co jest przez nas poznawane.* M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 251.

<sup>535</sup>Pojęcie aktu, które zamierzamy podać, może być poznane przez indukcję, za pomocą poszczególnych przypadków (...) wystarczy dostrzec analogię, taką jak między budującym a mogącym budować, między czuwającym a śpiącym, (...) między tym, co zostało oddzielone od materii, a materią, między tym, co zostało zrobione, a tym, co nie zostało zrobione. Nazwijmy aktem pierwszy człon tych różnych stosunków, a drugi człon potencją. Arystoteles, *Metafizyka*, Θ, 1048 b, dz. cyt., s. 760.

<sup>536</sup>Możliwość (gr. παθη, łac. potentia) oznacza natomiast dyspozycję podmiotu, podstawę zmian, podmiot ruchu. Determinacja możliwości następuje w ścisłym związku z aktem. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki V, Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 56.

<sup>537</sup>A zatem akt to istnienie przedmiotu, ale nie w ten sposób, który wyrażamy za pomocą potencji. Mówimy na przykład, że Hermes jest potencjalnie w drzewie, a połowa w całości, ponieważ może być z niej wydzielona (...). Arystoteles, *Metafizyka*, Θ, 1048 a, tłum. K. Leśniak, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 760; Przykładem Arystotelesa posługuje się również M. A. Krąpiec: *A więc aktem (w sensie ENERGEIA) jest działanie nie tylko w materii, jako w podmiocie – jak ma to miejsce w budowaniu domu, czy dokonywaniu rzeźby Hermesa –*

możność przysparza więcej trudności w wyjaśnieniu. Biorąc pod uwagę samą możliwość nie można jej określić czy też zdefiniować bez odniesienia do aktu<sup>538</sup>. Pomimo swojej wieloznaczności jest ona zasadą występującą w połączeniu z aktem. Konsekwencją teorii aktu i możliwości jest uznanie złożenia wewnątrz bytowego, posiadającego określoną strukturę i dynamizm<sup>539</sup>.

Odkrycie dynamizmu bytowego prowadzi Arystotelesa do analizy ruchu. Zdaniem Stagiryty ruch stanowi pewnego rodzaju zmianę<sup>540</sup>, będącą aktualizacją potencji<sup>541</sup>. To właśnie poprzez ruch byt ukazuje swoją wewnętrzną strukturę, ukazując jej dynamizm<sup>542</sup>. Ruch jest pewną egzemplifikacją możliwości danego podmiotu. Wszelkie działania bytu (w tym również i człowieka) mają miejsce tylko dzięki posiadaniu realnej możliwości danego działania. W przypadku działania bytu ludzkiego chodzi o wszelką możliwość działania jako możliwość np. kochania, myślenia, mówienia etc<sup>543</sup>.

---

*lecz także aktem trzeba nazwać działania czysto wsobne, nie mające swego kresu – celu poza sobą, jak np. widzenie, doznawanie przyjemności i inne przejawy życia, z samym życiem włącznie.* M. A. Krąpiec, *Struktura...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>538</sup> *Możność zaś nie jest sama w sobie poznawalna. Jeśli więc możliwość wzięta sama w sobie nie stanowi przedmiotu poznania, to także nie jest ona definiowalna niezależnie od aktu.* M. A. Krąpiec, *Struktura...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>539</sup> Powyższa wypowiedź jest nawiązaniem do podsumowania M. A. Krąpca dotyczącej koncepcji możliwości u Arystotelesa. M. A. Krąpiec wyróżnia dziewięć istotnych wniosków: 1. *sama nazwa możliwość jest wieloznaczna*; 2. *przedmiotem metafizyki jest ta możliwość, która jest zasadą, a nie tylko czystą możliwością logiczną*; 3. *możliwość występuje jako korelat aktu*; 4. *treść możliwości jest związana z treścią proporcjonalnego doń aktu*; 5. *jest możliwość działania i możliwość bycia, czyli możliwość nowej formy*; 6. *możliwość można podzielić według podmiotów, w których występuje*; 7. *jest ogólne, analogiczne rozumienie możliwości*; 8. *byty posiadają stan możliwościowy i aktualny, czyli byt „dzieli się” na możliwość i akt*; 9. *w różnym sensie, jako mnoga, jawi się możliwość: LEGETAI POLACHOS HE DYNAMS KAI TO DYNASTHAI.* M. A. Krąpiec, *Struktura ...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>540</sup> *Wszelki bowiem ruch jest zmianą jakiego stanu na inny stan.* Arystoteles, *Metafizyka*, K, 1068 a, s. 802.

<sup>541</sup> Fragment *Metafizyki* K, 1065 b 16-17 uznaje M.A. Krąpiec za pewnego rodzaju definicję zilustrowaną wieloma przykładami: *Odróżniając w każdym rodzaju rzeczy potencję, od entelechii, ruchem nazywam aktualizację potencji jako takiej. Że to, co twierdzimy, jest prawdą, wynika jasno z następujących faktów. Gdy materiał budowlany jako ten, o którym twierdzimy, że jest taki, jest w akcji, coś się buduje i to jest proces budowania. Podobnie jest z uczuciem, wyzdrowieniem, chodzeniem, skakaniem, starzeniem się, dojrzewaniem.* Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 796; M. A. Krąpiec komentując powyższy fragment pisze: *Definicję tę wyjaśnia Arystoteles przy pomocy przykładów i ich analizy. Zwraca więc uwagę na podmiot ruchu, czyli byt, który znajduje się w ruchu. Weźmy pod uwagę materiał budowlany, który przedstawia pewną realną możliwość jakiejś budowli. Przez budowanie i dzięki budowaniu materiał budowlany staje się określonym budynkiem. W trakcie więc budowania nie ma jeszcze zamierzonego budynku, nie ma jeszcze tej dokonanej formy, która istnieje wówczas, gdy budowanie zostanie pomyślnie ukończone. Jednak istnieje już pewne działanie: budowanie, które nie jest niczym innym jak tylko realizowaniem doskonałej formy: zamierzonego budynku.* M. A. Krąpiec, *Struktura ...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>542</sup> (...) *zatem ruch, stawanie się, zmiana – zewnętrznia strukturę bytu, ukonstytuowanego wewnętrznym z aktu i możliwości w dziesięciu kategoriach.* M. A. Krąpiec, *Struktura ...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>543</sup> Podkreśla ten fakt M. A. Krąpiec: *Fakt ruchu ukazuje przede wszystkim rzeczywistą możliwość, jaką jest podmiot ruchu. Tylko istnienie rzeczywistej możliwości, tak czynnej jak i nade wszystko biernej, pozwala zrozumieć i w ogóle uczynić niesprzecznymi wszelkie przemiany i stawania się. My sami dlatego myślimy, chcemy, czujemy, czynimy, że posiadamy rzeczywistą możliwość myślenia, chcenia, uczucia, czynienia.* M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., 263.

Odkrycie wewnętrznej struktury bytu na drodze analizy ruchu prowadzi Arystotelesa do dalszych wniosków dotyczących metafizycznej przemienności bytu. Wyjaśnienie przemienności związane jest z teorią hylemorfizmu. Według niej każdy realny byt jest złożeniem elementu potencjalnego (materii), oraz aktualnego (formy)<sup>544</sup>. Teoria hylemorfizmu jest konsekwencją wyodrębnienia w strukturze bytu materii (ύλη) oraz formy (μορφή lub εἶδος). Termin materia (ύλη) jest pojęciem bardzo starym, którego użycie stosuje już sam Homer na określenie lasu lub poszycia leśnego. Prawdopodobnym jest że użyty został również przez Speuzypa oraz Ksenokratesa. Arystoteles wykorzystuje ten termin dla podkreślenia jej funkcji polegającej na byciu pewnego rodzaju materiałem dla wykonywania różnych czynności<sup>545</sup>. Posiadając niezwykle zmysł filozoficzny doskonale rozumie miałkość swojego wyjaśnienia stąd w samej *Metafizyce* istnieją aż trzy określenia tego terminu<sup>546</sup>. Egzemplifikacja arystotelesowskiej koncepcji materii prowadzi ostatecznie do kilku zasadniczych wniosków. Stagiryta odcina się od utożsamiania materii z substancją (bytem)<sup>547</sup>. Taki pogląd odróżnia arystotelesowską koncepcję bytu od skrajnego materializmu filozofów jońskich. Wszelkie istnienie materii nie jest również czystą potencjalnością lecz wymaga czynnika aktualizującego. Materia jest również elementem jednostkującym dany byt, dzięki czemu on posiada określone cechy właściwe tylko dla niego<sup>548</sup>.

Niemożliwość istnienia czystej potencjalności w sensie ontycznym prowadzi Stagirytę do przemyśleń dotyczących czynnika aktualizującego, którym jest forma. Źródłosłowem tego terminu związanego z platońską koncepcją idei jest czasownik ἰδεῖν

---

<sup>544</sup> Arystoteles dostrzegł złożenie bytu-substancji z dwu elementów: potencjalnego – materii i aktualnego – formy. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 343.

<sup>545</sup> Por. K. Leśniak, *Wstęp*, w: *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2003, s. 610 – 611, A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki, nr 5, Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Lublin 2006, s. 91 – 92.

<sup>546</sup> Arystotelesowskie wyjaśnienie materii przybiera postać negatywną ukazując bardziej czym materia nie jest niż czym jest: *Materią nazywam to, co samo przez się nie jest ani określoną rzeczą, ani nie jest ilością, ani żadną inną kategorią określającą byt*. Arystoteles, *Metafizyka*, 1029 a 27-30, dz. cyt., s. 720; *Materią zaś nazywam to, co nie będąc określonym bytem aktualnym jest tylko określonym bytem potencjalnym*. Arystoteles, *Metafizyka*, 1042 a 27, dz. cyt., s. 747.

<sup>547</sup> Z powyższych rozważań wynika, że materia jest substancją. Jest to jednak niemożliwe; wydaje się bowiem, że substancji przysługuje oddzielna egzystencja oraz byt jednostkowy. Z tego więc względu wydaje się słuszniejsze, żeby za substancję uznać raczej formę i z obydwu składników [tzn. z form i materii] utworzoną całość niż materię. Arystoteles, *Metafizyka*, Z, 1029 a, dz. cyt., s. 720-721.

<sup>548</sup> Na uwagę zasługuje podsumowanie rozważań na temat materii A. Maryniarczyka: *Po pierwsze w rozumieniu metafizyki nie jest i nie może być bytem-substancją. Po drugie, materia jest elementem subontycznym w bycie, i do tego elementem możliwościowy, Po trzecie, materia nigdzie nie występuje w czystej postaci, ale zawsze jest przyporządkowana do kształtującej ją formy. Po czwarte, materia jest pojęciem analogicznym (nie jednoznacznym) i wskazuje na niesamodzielny czynnik współkonstytuujący byt fizyczny (cielesny). Materia jest więc tym czynnikiem bytu, bez którego nie może być żadnej jednostkowej rzeczy*. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki V, Odkrycie ...*, dz. cyt., s. 103.

(widzieć), który z czasem zostaje zastąpiony wyrażeniem μορφή<sup>549</sup>. Dzięki formie dana rzecz zachowuje swoją treść. Pomimo wielokrotnego złożenia, a więc posiadania pomniejszych elementów forma danego bytu organizuje dany byt nadając mu cechy, dzięki którym jest tym czym jest<sup>550</sup>. Forma stanowi czynnik determinujący dany byt ukazując jednocześnie jego wariabilizm<sup>551</sup>.

Wyjaśnienie właściwości materii i formy prowadzi do podjęcia zagadnienia ich należy wzajemnego połączenia dzięki któremu można mówić o realnie istniejącym bycie<sup>552</sup>. Odkrycie złożenia ukazuje wewnętrzne cechy składowe bytu w których forma stanowi rację tożsamościową oraz organizującą, natomiast materia wskazuje na właściwości kategoriale danego bytu<sup>553</sup>. Złożoność bytu nie przekreśla tym samym jego substancjalnej jedności. Dzięki odkryciu złożenia Stagiryta przewyższa dotychczasowe mylne interpretacje ontyczne, które w konsekwencji prowadzą do wypaczeń rozumienia człowieka w tym jego duszy<sup>554</sup>.

---

<sup>549</sup> Termin „forma” (μορφή, εἶδος, łac. *forma*) używany był pierwotnie na oznaczenie widzialnego kształtu rzeczy, widzialnej postaci (od czasownika ἰδεῖν – widzieć), z czasem zaś na określenie istoty, a także wewnętrznej zasady ruchu i przemian. Termin εἶδος, jak i pokrewny mu termin ἰδέα odnajdujemy w pismach Platona. (...) Arystoteles termin εἶδος zastąpił terminem μορφή i odniósł do określenia subontycznego czynnika bytu., będącego korelatem materii, a więc takiego czynnika, bez którego rzeczy nie mogą bytować, a który nigdzie nie bytuje samodzielnie. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki V, Odkrycie...*, dz. cyt., 103.

<sup>550</sup> Warto przy tej okazji przedstawić wypowiedź M. A. Krąpca doskonale wyjaśniającego to zagadnienie: *Tam bowiem, gdzie jest wielość elementów, a mimo wszystko treść – jedna, tam też istnieje bytowa racja, dla której treść ta jest raczej jedna niż mnoga. A jeśli treść jest rzeczywiście jedna, to i racja uzasadniająca jedność treści jest czymś realnie jednym, niepodzielonym w sobie samym. I tę właśnie bytową rację „uzasadniającą” realnie, w rzeczy samej jedność, niepodzielność treści rzeczy, bytową rację tworzącą naturę rzeczy, jej tzw. konkretną istotę zdeterminowaną w sobie, odgranieczoną od innych treści – wszystko to nazywamy formą, która jest aktem, bo konstytuuje, bo realnie w rzeczy samej „uzasadnia” tę treść, bo jest bytową racją „organizacji” rzeczy, a zarazem jest racją, „zrozumienia” treści rzeczy. Forma zatem, wyznaczająca treść, łącząca wielość cech w jedną istotę, jest tym dzięki czemu dana „rzecz” jest tym, czym jest.* M. A. Krąpiec, *Struktura...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>551</sup> [Forma przyp. P. C.] jest też tym, co determinuje wewnętrznie istotę bytu. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki V, Odkrycie...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>552</sup> Forma więc wraz z materią tworzy jeden realny konkretny byt, który istnieje, staje się, rozpada, w którym jedynie realna jest materia pierwsza i fora substancjalna odkrywana jako racje bytowe tych procesów. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu, Dzieła V*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 259.

<sup>553</sup> To forma konstytuuje bytową tożsamość rzeczy; rzecz może być zmienna, albowiem jest ona ukonstytuowana nie tylko przez formę, ale i przez właściwości, takie jak ilość, jakość, relacje, władze działania. M. A. Krąpiec, „Substancja – istota – natura, ich rozumienie i funkcja w wyjaśnianiu rzeczywistości”. w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 8, *Substancja, natura, prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 18.

<sup>554</sup> Rzeczywistość bytu złożonego nie przekreśla jego substancjalnej, istotnej jedności tylko pod warunkiem potencjalno-aktualnej formy złożoności. Z kolei taka fora złożenia odkrywa wewnętrzną strukturę bytu. Arystoteles, opierając się na przyjętej przez siebie koncepcji możności i aktu (...), odrzucił mylny obraz człowieka sugerowany przez swoich poprzedników; zwłaszcza mylną koncepcję duszy jako zewnętrznego w stosunku do ciała źródła ruchu. M. A. Krąpiec, „Człowiek bytem osobowym św. Tomasza koncepcja człowieka”, *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 3/4. *Osoba i realizm w filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 21.

Koncepcja ta posiada swoje zastosowanie w rozumieniu człowieka jako istoty złożonej z ciała (materii) oraz duszy (jego formy). Powyższe wyjaśnienie struktury wewnętrznej bytu posiada istotne znaczenie dla zrozumienia nie tylko arystotelesowskiej antropologii w tym interesującej nas koncepcji animacji duszy lecz stanowi podstawę do całej myśli Tomasza z Akwinu.

#### b) Człowiek bytem ożywionym

Człowiek w ujęciu Stagiryty jest bytem ożywionym<sup>555</sup>. Jako byt złożony posiada on ciało będące jego materią oraz duszę, która jest formą. Arystoteles zauważa, że ciało stanowi pewnego rodzaju podmiot, który domaga się elementu ożywiającego którym jest dusza. Chcąc wyjaśnić czym jest dusza Arystoteles określa ją jako formę ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie<sup>556</sup>. Dusza posiada trzy różne władze ukazujące istotę duszy danego bytu, będącej jego formą. Pierwszą władzą jest funkcja wegetatywna, która ukazuje właściwość duszy jako zasady żywego ciała<sup>557</sup>. Władza ta odsłania ponadto jej właściwości związane z ruchem przestrzennym oraz wzrostem<sup>558</sup>. Drugą omawianą władzą duszy jest władza zmysłowa, której przejawami są słuch, wzrok, zapach, smak, dotyk, etc. Zdolność postrzegania zmysłowego jest przesłanką do istnienia w niektórych bytach ożywionych tej właśnie władzy. Ostatnią prezentowaną władzą jest władza rozumu. Stanowi ona wyjątkowy rodzaj władzy duszy, którego przejaw działania – myślenie – nie posiada swojego źródła w cielesności lecz stanowi niejako miejsce przechowywania form<sup>559</sup>. Rozważając zagadnienie duszy Stagiryta

---

<sup>555</sup> Człowiek, podobnie jak każdy byt, jest według Arystotelesa tworem organicznym, wewnętrznie złożonym. A. Maryniarczyk, *Koncepcja bytu a rozumienie człowieka*, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 98.

<sup>556</sup> Z tego znów widać, że dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie”. Arystoteles, *O duszy*, II, 412 a, tłum. P. Siwek, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s.69-70. Ostatecznie jednak tzw. pierwsza definicja duszy brzmi następująco: (...) jest to pierwszy akt (εντελεχεια) ciałanaturalnego organicznego. Arystoteles, *O duszy*, II, 412 b, dz. cyt., s. 71.

<sup>557</sup> Dusza jest „przyczyną” i „zasadą” żywego ciała. Arystoteles, *O duszy*, II, 415 b, dz. cyt., s. 82.

<sup>558</sup> Wreszcie dusza jest jeszcze źródłem ruchu przestrzennego – lecz nie we wszystkich jestestwach żywych znajduje się ta władza. Od duszy również zależą zmiany jakościowe i wzrost (...). Arystoteles, *O duszy*, II, 415 b, dz. cyt., s. 82.

<sup>559</sup> Wobec tego, co się mieni „rozumem” duszy (nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach), nie jest w akcji żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. Dlatego też nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem; w ten sposób bowiem posiadałby określoną właściwość [materialną]: byłby zimny lub ciepły (...). Toteż mają słuszość ci, którzy mówią, że dusza jest „miejszem form”. Arystoteles, *O duszy*, Ks. III, 429 a, dz. cyt., s.124.

podkreśla również jej właściwość bycia przyczyną ruchu bytów ożywionych<sup>560</sup>. Właściwość duszy będącej formą ożywiającą ciało prowadzi Arystotelesa do zagadnień związanych z rozwojem embrionalnym, a także wyjaśnieniem powstania duszy.

### c) Teoria animacji

Rozważając początek animacji bytu organicznego podkreślona została rola tzw. tchnienia wrodzonego (συμφυτον πνευμα), które różni się od tchnienia jako oddechu pochodzącego z zewnątrz organizmu<sup>561</sup>. Przynależność do danego gatunku jest zdaniem Arystotelesa zasługą tzw. siły spermatycznej która jest postrzegana jako określone choć nie ukształtowane w pełni zwierzę<sup>562</sup>. W funkcji rozrodczej samiec jest źródłem ruchu, natomiast samica stanowi źródło materii<sup>563</sup>. Początek embrionu określanego terminem κνημα jest pochodną spermy (σπερμα) odnoszącej się nie tylko do zwierząt ale również i roślin. Źródłem powstania spermy jest połączenie „cieczy nasiennej” (γομη) osobnika męskiego oraz „produktu miesiączki” (καταμηνια)<sup>564</sup>. Istotnym jest użycie przez Arystotelesa terminu κνημα, który pojawia się wielokrotnie w dziele *O rodzeniu się zwierząt*. Początkowo utożsamiany z mieszaniną nasienia męskiego i żeńskiego jest utożsamiany również w późniejszych etapach rozwoju embrionalnego aż do opuszczenia łona matki<sup>565</sup>. Stagiryta podejmuje ponadto temat wyjaśnienia oraz powstawania nasienia. Uważa, że nasienie jest pewnego rodzaju materiałem

---

<sup>560</sup> (...) są istoty obdarzone duszą. Dlatego właśnie wszystkie ich ruchy mają określony kres; bo taki kres mają i ruchy istot obdarzone duszą. Arystoteles, *O ruchu zwierząt*, 700 b, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 44.

<sup>561</sup> Otóż doświadczenie jasno pokazuje z jednej strony, że wszystkie zwierzęta posiadają wrodzone tchnienie, z drugiej zaś, że od niego właśnie otrzymują one rzeczoną siłę. Arystoteles, *O ruchu ...*, 703 a, dz. cyt., s. 52.

<sup>562</sup> To, że także organ płciowy jest tej samej natury, widać stąd, że z niego wypływa siła spermatyczna, która jest pewnego rodzaju zwierzęciem. Arystoteles, *O ruchu ...*, 703 b, dz. cyt., s. 54.

<sup>563</sup> Powiedzieliśmy, że za zasady mnożenia młodych można słusznie uważać samicę i samca: samca za zasadę ruchu i rodzenia, samicę za źródło materii. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. Ks. I, 716 a, P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 100.

<sup>564</sup> Wyczerpujący komentarz tego zagadnienia podaje tłumacz niniejszego dzieła P. Siwek, por. przyp. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 100

<sup>565</sup> Warto przytoczyć komentarz P. Siwka, który precyzyjnie wskazuje miejsca użycia tego terminu: *Użyty grecki termin κνημα ma u Arystotelesa różne znaczenia. Określa on nim „początkową mieszaną utworzoną przez samicę i samca” (708 b 34), gdy stanowi jeszcze masę niezróżnicowaną (758 a 35). Lecz używa tego samego terminu na oznaczenie wszystkich następujących stadiów rozwoju embrionu: gdy zaczynają się zarysować w nim poszczególne części (736 b 9-11); gdy rośnie (Zoologia 489 b 10); gdy się ustala w swej budowie (Zoologia 621 a 23); gdy opuszcza łono matki (729 b 32). Tym samym wreszcie terminem obejmuje „embrion żyworodnych”, „larwy”, „jaja” (dojrzałe i niedojrzałe). P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 110.*

umożliwiającym powstanie organizmu żywego<sup>566</sup>. Nasienie posiada zarówno zasady męskie jak i żeńskie, które stanowią wyznacznik w kształtowaniu nowego organizmu<sup>567</sup>. Zdaniem Arystotelesa samiec jest dawcą formy oraz źródłem ruchu natomiast samica jest przyczyną powstania materii czyli ciała<sup>568</sup>. Pomimo biernej funkcji samica wnosi do omawianego procesu substancję stanowiącą miesiączkę (καταμηνια) będącą materią powstającego organizmu<sup>569</sup>. Obok niezaprzeczalnej doniosłości działania aktu samca podkreślona zostaje również rola samicy dzięki której materia którą udziela embrionowi jest koniecznym warunkiem jego wzrostu<sup>570</sup>. Ważniejszym od określeń roli poszczególnych płci wydaje się sama rola nasienia. Według autora *Metafizyki* nasienie stanowi złożenie wody oraz pneumy będącą ciepłym powietrzem<sup>571</sup>.

Odkrycie wewnętrznego złożenia nasienia stanowi dla Arystotelesa impuls do dalszych poszukiwań w wyniku których wyklucza możliwość występowania wszystkich części duszy w embrionie. Na szczególną uwagę zasługuje dusza intelektualna, która jako jedyna wchodzi do mającego powstać embrionu z zewnątrz wskazując tym samym na boskie działanie w jej powstaniu<sup>572</sup>. Pomijając analizę szczegółowego etapu rozwoju embrionalnego należy zauważyć, że Arystoteles dostrzega wyjątkowość duszy rozumnej, dzięki czemu człowiek posiada wyjątkowy status w świecie przyrody. Odkrycie złożoności nasienia z wody oraz z pneumy związane jest nie tylko z biologicznymi teoriami lecz znajduje swoje podstawy również w propozycjach zawartych w fizyce oraz metafizyce.

---

<sup>566</sup>Nasienie jest z naturalnego przeznaczenia rodzajem materiału, z którego rzeczy bezpośrednio powstają w przyrodzie: nie w tym znaczeniu, żeby wychodziły z niego jako z czynnika działającego, jak wychodzą z człowieka jako dzieła; wychodzą z niego w tym znaczeniu, że on jest ich nasieniem. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 724 a 18-22, dz. cyt., s. 120.

<sup>567</sup>(...) nasieniem (σπερμα) zaś nazywamy to, co zawiera zasady, które wyszły z dwóch płci w chwili kopulacji (jak np. nasiona roślin i tych zwierząt, u których nie ma podziału na samca i samice); coś na kształt początkowej mieszaniny utworzonej przez samice i samca – rodzaj embrionu lub jaja; bo i one pochodzą od obu płci. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 724 b, 31-35, dz. cyt., s. 121.

<sup>568</sup>(...) samiec daje formę i zasadę ruchu, a samica ciało, czyli materię. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 729 a, 10-12, dz. cyt., s. 130.

<sup>569</sup>(...) chociaż samica nie wnosi do aktu rodzenia nasienia, wnosi jednak do niego coś, mianowicie substancję stanowiącą miesiączkę (...). Jeśli zatem samiec jest czynnikiem poruszającym i działającym, a samica jako taka czynnikiem biernym, w takim razie to, co samica doda do nasienia samca, nie będzie nasieniem, lecz materią, I to znajduje potwierdzenie w faktach doświadczenia, bo substancja miesiączi należy do dziedziny „materii pierwszej”. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 729 a, 23 n., dz. cyt., s. 130-131..

<sup>570</sup>Od samego początku materia musi być w niej w dostatecznej ilości, bo z materii przede wszystkim tworzy się embrion; i musi jej nieustannie przybywać, by embrion mógł rosnąć. Toteż akt rodzenia występuje z konieczności w samicy. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 730 b, dz. cyt., s. 130-133.

<sup>571</sup>Na nasienie zatem składają się pneuma i woda. Pneuma jest ciepłym powietrzem i dlatego jest ze swej natury płynna. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 736 a, dz. cyt., s. 144.

<sup>572</sup>Nie pozostaje nam zatem nic innego jak przyjąć, że sam tylko rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu. Arystoteles, *O rodzeniu...*, Ks. I, 736 b, dz. cyt., s. 146.



Arystotelesowska koncepcja rzeczywistości oparta jest na istnieniu czterech elementów (στοιχείων): ognia, powietrza, wody i ziemi<sup>573</sup>. Zdaniem Stagiryty istnieje jeszcze jeden boski element zwany eterem (ο αιθήρ) lub *quinta essentia*<sup>574</sup>. W myśl tej teorii z elementu tego zbudowane są ciała niebieskie, a więc Słońce, Księżyc oraz gwiazdy. Eter jest dla Stagiryty pierwiastkiem posiadającym najdoskonalszy rodzaj ruchu, jakim jest ruch obrotowy<sup>575</sup>. Według Arystotelesa ruch ten związany jest z istnieniem substancji boskiej<sup>576</sup>. Łączenie eteru z ciałami niebieskimi oraz ruchem obrotowym prowadzi do uznania pierwiastka boskiego w procesie powstawania.

Arystoteles szukając wyjaśnienia pochodzenia duszy rozumnej, (w tym również jej wariabilizmu) dokonuje próby połączenia wniosków biologicznych z wyjaśnieniami fizyki oraz metafizyki. Wnioskiem powyższego zestawienia jest pogląd według którego animacja duszy jest konsekwencją nie tylko działania człowieka lecz istnienia pewnego boskiego pierwiastka. W wyniku powyższych przemyśleń powstaje mślyna sentencja według której „człowieka rodzi człowiek, ale także i słońce”<sup>577</sup>.

Propozycja pluralistycznej interpretacji rzeczywistości zaproponowanej przez Arystotelesa stanowi nowy rozdział w dziejach myśli. Wśród wielu odkryć Stagiryty na szczególną uwagę zasługuje koncepcja bytu wyłożona w dziele *Metafizyka*. Zasadniczym odkryciem Filozofa jest odkrycie wewnętrznego złożenia bytu dzięki któremu wyjaśniony zostaje jego dynamizm. Próba wyjaśnienia tego faktu związana jest z wyróżnieniem aktu i możliwości, który implikuje zagadnienie ruchu oraz organizowania bytu. Powyższe rozważania stanowią inklinację do podjęcia wyjaśnienia przemienności realnych bytów. Wyjaśnienie tego zagadnienia przynosi koncepcja materii oraz formy. Złożenie materii i formy ukazuje jedność substancjalną bytu a zarazem ukazuje jego różne modyfikacje.

---

<sup>573</sup> Ponieważ bytują cztery ciała proste, to każda z dwóch par jest w każdym z dwóch miejsc [świata]. Ogień bowiem i powietrze są w miejscu, które prowadzi do granicy, ziemia zaś i woda są blisko środka. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, Ks. II, 3 tłum. A. Pokulniewicz, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2008, s. 188.

<sup>574</sup> W konsekwencji uznaje Arystoteles, że ciała niebieskie zbudowane są z piątego, boskiego elementu wycznie biegnącego eteru (ο αιθήρ). M. Wilejczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 141-142.

<sup>575</sup> Arystoteles wymienia trzy rodzaje ruchów: (...) przesądza według Arystotelesa przede wszystkim fakt występowania fakt występowania skończonej ilości ruchów naturalnych, którymi są: ruch w górę, ruch w dół oraz ruch obrotowy. M. Wilejczyk, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>576</sup> Z tych wywodów jasno wynika, że istnieje jakaś inna substancja cielesna prócz czterech istniejących na Ziemi, więcej boska i wcześniejsza od nich wszystkich. Arystoteles, *O niebie*, Ks. I, 269 a, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 236.

<sup>577</sup> Arystoteles, *Fizyka*, Ks. II, 194 b, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 50.

Z koncepcją bytu w sposób nierozdzielny związana jest również teoria antropologiczna. Według Arystotelesa człowiek jest bytem złożonym składającym się z ciała oraz duszy. Dusza stanowiąca formę organizującą ciało posiada władze organizujące, którymi są: władza wegetatywna, sensorywna i rozumowa. Określona dusza przyporządkowana jest danemu ciału ożywiając je oraz nadając mu formę. Poprzez ciało byt posiada cechy jednostkowe, dzięki czemu jest w nierozdzielnym związaniu z formą.

Egzemplifikacja powstania człowieka w bardzo dużym stopniu związana jest z rozważaniami czysto biologicznymi. Stagiryta usiłuje pogodzić dotychczasowe metafizyczne rozważania dotyczące bytu wraz z odkryciami biologicznymi. Ostateczna próba wyjaśnienia stanowi połączenie bardzo szczegółowego procesu rozwoju embrionalnego człowieka oraz odwołania do tzw. *quinta essentia* - elementu boskiego. Pomimo wielu genialnych odkryć (m.in. w dziedzinie rozumienia bytu) negatywnym wydaje się koncepcja rozumienia człowieka<sup>578</sup>. Rozważania dotyczące rozumienia człowieka ostatecznie sprowadzają się do wyjaśnień typowo przyrodniczych głęboko zakorzenionych w naturze i nie wykraczających poza jej zakres. Zagadnienia antropologiczne ściśle związane z kosmologią ukazują rzeczywistość jako odwieczną przemianę czterech elementów oraz istnienia Nieporuszonego Poruszcyciela. Wyjaśnienia te nie prowadzą jednak do ostatecznego wyjaśnienia ani świata, ani człowieka (który nosi miano mikrokosmosu). Stagiryta nie potrafi zatem pogodzić wieczności materii oraz pierwiastka duchowego<sup>579</sup>. Arystotelesowska koncepcja rzeczywistości stanowi niewątpliwie bardzo ważny wkład w próbę poprawnego odczytywania rzeczywistości oraz człowieka. Wszelka próba naturalizacji człowieka prowadzi do „biologicznego despotyzmu”<sup>580</sup>. Filozofia Arystotelesa pomimo pewnej

---

<sup>578</sup> *Mimo niezaprzeczalnej wartości odkryć Arystotelesa w dziedzinie rozumienia rzeczywistości i sformułowania nowej koncepcji bytu, są kwestie, które zaważyły negatywnie na rozumieniu człowieka. Maryniarczyk, „Koncepcja bytu a rozumienie człowieka”, w: Zadania Współczesnej Metafizyki, t. 5, Błąd antropologiczny, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 101.*

<sup>579</sup> Fakt ten wielokrotnie zostaje przedstawiony przez M. A. Krapca: *Nie udało się – bo nie mogło się udać - Arystotelesowi pogodzić wewnętrznej sprzeczności materii i ducha jednego bytu, jakim jest człowiek*. M. A. Krapiec, *Człowiek bytem osobowym św. Tomasza koncepcja człowieka*, Zadania Współczesnej Metafizyki, t. 3/4, *Osoba i realizm w filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 21; *Jednak i Arystoteles popadł w błąd, gdyż walcząc z Platónską koncepcją człowieka jako ducha, twierdził, że φύσει τε και φύσιν γεγενεε ανθρώπος – na mocy samej natury i wedle praw natury staje się człowiek*. M. A. Krapiec, „Rozumienie człowieka – od hinduzimu do New Age”, w: Zadania Współczesnej Metafizyki, t. 9, *Dusza, umysł, ciało*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 22-23.

<sup>580</sup> Powyższe określenie wprowadza V. Possenti, który bardzo trafnie ukazuje pułapki naturalizmu antropologicznego: *Należy zatem liczyć się z faktem, że proces zmierzający do całościowej naturalizacji człowieka, w myśl której ma on być zatopiony w życiu ślepej i rozwijającej się ewolucyjnej physis, może doprowadzić do wielkie humanistycznej demoralizacji czy nawet do „biologicznego i ograniczonego despotyzmu”*. V. Possenti, „Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu”, w: Zadania

domieszki błędu stanowi jednak najbardziej poprawną próbę odczytywania rzeczywistości w myśli starożytnej. Poprawność ta związana jest z ukazaniem realnie istniejących bytów oraz genialną wprost egzemplifikacją jej struktury wewnętrznej. Koncepcja realizmu filozoficznego zapoczątkowanego przez Stagirytę posiada swoje uzupełnienie oraz korektę w koncepcji Tomasza z Akwinu.



#### TEOLOGICZNE KONCEPCJE ZAISTNIENIA DUSZY

Próba wyjaśnienia zaistnienia duszy znajduje swoją interpretację w kształtującej się myśli teologicznej. Źródłem wszelkich refleksji stanowi Biblia. Uważana za księgę natchnioną zawiera treść prawdy o Bogu i stworzeniu. Wśród licznych tekstów podejmujących temat zaistnienia duszy szczególne miejsce zajmuje Księga Rodzaju, która zawiera dwa opisy stworzenia człowieka. Pierwszy opis przedstawia Boga jako jedyną stwórczą przyczynę wszystkiego, co podkreślone zostało w terminie *bârâ* (*stworzył*). Ważnym jest również pojęcie *rûah* podkreślające sposób ożywiania jako pewnego rodzaju tchnienie. Stworzenie człowieka, który jest *demût* (obrazem) samego Boga podkreśla nie tylko wyjątkowy status ontyczny lecz również pewną celowość jego egzystencji. Człowiek jest zatem owocem pewnego namysłu Stwórcy mający do zrealizowania określony cel wynikający z powołania go do istnienia. Drugi opis stworzenia ukazuje człowieka jako wynik pracy Boga przedstawionego jako garncarza. Ważnym pierwiastkiem występującym w człowieku jest tchnienie określane terminem *nefeš*. Używany do określenia podmuchu w czasie wzniesienia ognia podkreśla opiekę samego Boga podczas stwarzania istoty ludzkiej.

Biblijne opisy stworzenia człowieka ukazujące wyjątkową rolę pierwiastka duchowego znajdującego swój początek w Bogu są pożywką dla powstającej na tym tle literatury apokryficznej. Podobnie jak w przypadku ksiąg natchnionych pojawiające się opisy stworzenia podkreślają stwórczą moc Boga jako jedynego kreatora całego istnienia.

Plastyczność opisu charakterystyczna dla kultury semickiej jest zupełnie obcą dla myśli greckiej. Z czasem prawdę o stworzeniu zaczęto posługiwać się zarówno biblijnymi terminami jak i argumentacją filozoficzną. Jednym z pierwszych myślicieli próbujący pogodzić poglądy filozofii oraz Biblii jest Orygenes. Ten wybitny przedstawiciel tzw. Szkoły Aleksandryjskiej usiłuje połączyć dualizm filozofii Platona z prawdą objawioną w Biblii. Rozważania autora *De Principiis* nie przedstawiają jednak jednoznacznego stanowiska w sprawie powstania świata i człowieka. Z jednej strony Aleksandryczyk jest zwolennikiem uprzedniego istnienia duszy, co prowadzi do koncepcji człowieka jako tzw. żywej duszy, dając tym samym sposobność do głoszenia teorii preegzystencji dusz. Drugą braną pod uwagę możliwością jest uznanie Boga za

jedyną rację wszelkiego istnienia, uznaje pogląd głoszący tzw. *creatio ex nihilo*. Propozycja będąca konsekwencją przyjęcia treści Biblii, posiada charakter czysto deklaracyjny, nie uzasadniony racjami filozoficznymi.

Innym przedstawicielem wczesnej myśli patrystycznej jest Tertulian. Zwalczając platońską teorię preegzystencji dusz jest zwolennikiem tzw. teorii traducjonizmu w myśl której dusza przekazywana jest wraz z nasieniem mężczyzny. Pogląd ten ma również wyjaśniać istnienie grzechu pierworodnego. Źródłem powstania duszy pierwszego człowieka jest jednak sam Bóg. Tertulian odróżnia jednocześnie tchnienie jako działanie stwórcze określane terminem *afflatus* od Ducha Bożego nazywanego *spiritus*. Człowiek jako stworzenie nie posiada boskiego pierwiastka lecz jest ożywiony mocą działania Stwórcy.

Wybitną postacią starożytnej refleksji teologicznej jest osoba Grzegorza z Nyssy. Rozważania Nysseńczyka bardzo mocno odwołują się do poglądów Arystotelesa. Wysiłek Grzegorza polega na połączeniu arystotelesowskiej koncepcji duszy z początkiem zaistnienia świata jako działania Boga. Stworzenie człowieka jest poprzedzone namysłem Stwórcy, którego działanie jest przyrównane do twórczego działania najlepszego Artysty. Autor *O stworzeniu człowieka* uznaje Boga za jedyne źródło dobra oraz piękna. Wszelki byt na tyle posiada wspomniane cechy, na ile uczestniczy w podobieństwie do najwyższego wzoru. W przypadku człowieka występuje wyjątkowe uczestnictwo człowieka w Bogu z racji posiadania ducha określanego mianem *vous*. Myśliciel z Nyssy jest zwolennikiem tzw. animacji równoczesnej, która stanowi odpowiedź na platońską koncepcję preegzystencji. Według tego poglądu zarówno ciało jak i dusza powstają w tym samym momencie. Głoszony pogląd nie tylko podkreśla ontyczną jedność bytu ludzkiego lecz również sam moment jego powstania. Konsekwencją powyższych założeń jest głoszona przez Nysseńczyka teoria *creatio ex nihilo*. Pogląd ten posiada jednak słabą argumentację filozoficzną bazując jedynie na pewnych intuicyjnych przemyśleniach autora czerpanych z tekstów Biblii.

Wśród wybitnych umysłów omawianego okresu na uwagę zasługuje osoba Filona z Aleksandrii. Rozważania dotyczące stworzenia człowieka stanowią pewne tło do przemyśleń poruszających zagadnienie Boga. Z koncepcją Absolutu związana jest teoria nauki o Logosie, który jest przejawem działania Stwórcy. Logos jest narzędziem poprzez który dokonywane jest stwarzanie. Filon zauważa, że stwarzanie jest procesem posiadającym wiele pomniejszych etapów ukazujących różnorodność stworzenia oraz samego działania Boga. Stworzenie człowieka możliwe jest dzięki otrzymaniu boskiego

tchnienia (πνευμα Θειον). Zaistnienie człowieka jest zatem konsekwencją stwórczego działania Boga. Według myśliciela z Aleksandrii Bóg powołuje do istnienia z niczego, co tym samym umiejscawia go w kręgu zwolenników teorii *creatio ex nihilo*.

Największym myślicielem omawianego okresu jest bez wątpienia Augustyn z Hippony. Rozważając w swoich licznych pismach zagadnienie ludzkiej duszy zauważa, że stanowi ona konieczny warunek życia ciała. Dusza stanowi zatem zasadę kierującą ciałem będąc jego ożywicielką. Będąc pierwiastkiem duchowym jest tym samym elementem nie podlegającym żadnemu zepsuciu co w konsekwencji prowadzi do uznania jej nieśmiertelności. Źródło istnienia duszy musi zatem znajdować się poza rzeczywistością materialną. Rozumowanie to prowadzi do uznania Boga za jedyne źródło powstania duszy. Podstawą do rozważań na temat animacji duszy ludzkiej jest dla Augustyna Biblia. Wyjaśnienie prawdy powstania człowieka zawartej w Piśmie Świętym wydaje się być szczególnym tematem interesującym Augustyna, czego dowodem są liczne komentarze do Księgi Rodzaju. Augustyn podobnie jak poprzednicy jest zwolennikiem teorii stworzenia z niczego, jednak nie wysuwa wystarczających argumentów filozoficznych w tym temacie.

Teologiczne koncepcje wyjaśniające zaistnienie duszy posiadają wiele elementów wspólnych. Sięgając do dwóch dostępnych „ksiąg” (rzeczywistości oraz Biblii), próbują odczytać możliwie najpoprawniej prawdę o stworzeniu.. Decydującą rolę w kształtowaniu odpowiedzi na temat powstania człowieka odgrywa Biblia, której liczne komentarze świadczą o zainteresowaniu tematem stworzenia. Na uwagę zasługuje również próba połączenia poglądów filozoficznych z biblijną nauką o stworzeniu. Ważnym dla dalszego kształtowania się omawianego zagadnienia oraz samej teologii są liczne zapożyczenia terminów filozoficznych dla potrzeb teologii. Na uwagę zasługuje również głoszenie teorii *creatio ex nihilo*, która pomimo pewnego deklaratywnego charakteru stanowi bardzo ważny krok w rozwoju myśli nad tajemnicą stworzenia.

## 1. Stworzenie człowieka w myśli żydowskiej

Zagadnienie zaistnienia duszy ludzkiej w myśli żydowskiej w sposób nierozzerwalny związane jest ze stworzeniem człowieka. Żydzi podobnie zresztą jak myśliciele greccy zastanawiali się nad źródłem istnienia wszystkich bytów, w tym także i człowieka. Wszystkie istniejące byty muszą posiadać swój sens oraz cel do którego zmierzają. Próba szukania zasady wyjaśniającej istnienie wszystkich rzeczy w sposób nierozzerwalny wiąże się z pytaniem o pochodzenie człowieka, a także jego miejsca w hierarchii istniejących bytów. Wyjaśnienie istnienia człowieka (w tym również jego duszy), bardzo mocno związane jest z zagadnieniem Boga. Pośród różnych tekstów próbujących przedstawić proces zaistnienia świata w tym także i człowieka na szczególne miejsce zasługują dwa opisy stworzenia znajdujące się w Księdze Rodzaju. Pomimo istnienia w Piśmie Świętym wielu miejsc dotyczących stworzenia teksty z Księgi Rodzaju zasługują na szczególną uwagę z racji chociażby pierwszeństwa chronologicznego<sup>581</sup>. W celu głębszego zrozumienia żydowskiej koncepcji stworzenia analiza opisów Księgi Rodzaju zostanie uzupełniona o wybrane teksty związane z komentarzem midraszy<sup>582</sup> oraz niektóre teksty apokryficzne<sup>583</sup>.

### a) Stworzenie człowieka w Księdze Rodzaju

Księga Rodzaju jest pierwszą należącą do tzw. Pięcioksięgu, a więc pierwszych pięciu ksiąg Starego Testamentu<sup>584</sup>. Pod względem swojej treści posiada dwa główne

---

<sup>581</sup> Kryterium doniosłości opisów stworzenia zawartego w Księdze Rodzaju podkreśla K. Zasański: *Oczywiście zagadnienie biblijnych opisów stworzenia nie zamyka się na tekstach Księgi Rodzaju (...). stanowią one najbardziej reprezentatywny (i najstarszy) wykład doktryny w tej materii (...)*. K. Zasański, *Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka na tle wybranych mitów kreacyjnych ludów ościennych Izraela*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2012, s. 7.

<sup>582</sup> Midrasz - zbiór komentarzy autorstwa różnych interpretatorów Tory, posiadające najczęściej imię osoby wyjaśniającej dane zagadnienie.

<sup>583</sup> Nazwą „literatura apokryficzna” obejmujemy te pisma o treści religijnej, które powstały w judaizmie za czasów Jezusa Chrystusa oraz we wczesnym chrześcijaństwie, ale nie weszły do ksiąg natchnionych. (...) Sam termin „apokryf” jest pochodzenia greckiego (apokryfon) i oznacza księgę tajemną, ukrytą. Po raz pierwszy użył tej nazwy Orygenes i to w odniesieniu do ksiąg gnostyków. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 1999, Wstęp, s. XIII.

<sup>584</sup> Słowo Pentateuch – Pięcioksiąg, pochodzi od greckiego *penta* = pięć i *teuchos* = instrument, narzędzie, przyrząd/naczynie, schowek/księgeec. Określenie to znane było już starożytnym, wspomina o tym Filon Aleksandryjski, *De Aeternitate Mundi*, 19; *De Plantatione*, 19; Józef Flawiusz, *Contra Apionem I*, VIII, 37-41; *Orygenes*, *In Iohannem*, II; *Epifaniusz*, *Adversus Haereses*, 33, 4; *Tertulian*, *Adversus Marcionem*, 1, 10. K. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2002, s. 59.

W podobny sposób termin ten wyjaśnia E. Zawiszeński: *Pięcioksiąg Mojżesza wywodzi się z łacińskiej Pentateuchus, a ta z greckiej Πεντατευχος (domyślnie βιβλος), jaką przejęli Żydzi z Aleksandrii. Πεντε oznacza po polsku pięć, a τευχος najpierw oznaczało futerał czy schowek na zwój, a później samą księgę, a podział na pięć ksiąg został przeprowadzony zapewne bardziej ze względu na wielkość, czy objętość*



zagadnienia tematyczne: początek stworzenia świata (w tym i człowieka) oraz historię patriarchów Izraela. Interesującym jest fakt występowania dwóch opisów stworzenia, których lektura dostarcza pewnego komplementarnego charakteru wyjaśnienia tajemnicy stworzenia.

Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1, 1 – 2, 4)

Pierwsze opowiadanie stworzenia jest zaliczane do tradycji P zwanej kapłańską, powstała w okresie niewoli babilońskiej posiadając całościowe uzupełnienie po okresie niewoli<sup>585</sup>. Pierwszy opis stworzenia rozpoczyna się od słów *beresit* (בְּרֵאשִׁית), które najczęściej tłumaczony jest jako: *na początku Bóg stworzył*. Badania językowe pierwszego słowa wskazują, że powyższe tłumaczenie nie jest jedynym możliwie poprawnym sposobem odczytania tekstu. Drugą propozycją czytania są słowa: *Kiedy Bóg zaczął stwarzać*, lub *Gdy Bóg zaczął stwarzać*. Choć pierwsza próba interpretacyjna jest wersją bardziej przyjętą wydaje się jednak, że to właśnie druga propozycja przedstawia trafniej zamysł autora. Argumentem przemawiającym za drugą wersją lektury tekstu jest między innymi kontekst historyczny polegający na większym podobieństwie opisu do akadyjskiego poematu *Enuma Elisz*. Przemawiającym bardziej za drugą wersją opisu stworzenia jest również aspekt filozoficzno-teologiczny który akcentuje bardziej „kto” dokonuje aktu stworzenia pozostawiając jakby na uboczu chronologiczne określenie początku stworzenia. Bez względu jednak na wybór interpretacji pierwszych słów Księgi Rodzaju podkreślenia wymaga uznanie Boga za jedyną przyczynę stwórczą nie posiadającą początku.

Interesującym komentarzem dotyczącym nie tylko terminu *beresit*, lecz także samej głębi stwarzania jest haggada podana przez D. Lifschitza. Według niej *Tora* rozpoczyna się od litery *bet* (ב), ponieważ literka ta (będąc drugą w alfabecie hebrajskim) jest późniejszą od literki *alef* (א). To co podwójne dąży zatem do tego, co

---

*dziela aniżeli na treść*. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg i Księgi historyczne*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, Pelplin 1996 r., s. 7.

<sup>585</sup> Twórca klasycznej hipotezy źródeł był J. Wellhausen, który opublikował dwa pionierskie dzieła w tym zakresie *Die Composition des Hexateuchs* (Berlin 1876) oraz *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1878). Autor ten bazując na pojęciu rozwoju historycznego w ujęciu Hegla proponuje dokonania podziału tekstu w oparciu o cztery zasadnicze źródła jego powstania: J - tradycja Jahwistyczna obejmująca X/IX wiek przed Chr.; E – tradycja elohistyczna obejmująca VIII w. przed Chr; D – tradycja deuteronomiczna, obejmująca VII wiek przed Chr.; P – tradycja kapłańska (od terminu *Priesterchrift*) obejmująca V wiek przed Chr. por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 13; K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 95;

pojedyncze. Wszelkie stworzenie zatem ukierunkowane jest do dążenia jedności z Bogiem<sup>586</sup>.

Na uwagę zasługuje również czasownik *stworzył* – *bârâ* (בָּרָא), który jako *terminus technicus* zastosowany jest wyłącznie do działania samego Boga, choć nie zawsze w znaczeniu *creatio ex nihilo*<sup>587</sup>. Większość egzegetów uważa jednak, że kontekst pierwszego opisu stworzenia wyraźnie wskazuje, że działanie Boga jest działaniem powołującym do istnienia bytu bez żadnych wcześniejszych elementów.

Rozważając zagadnienie stwarzania podkreślenia wymaga również sformułowanie *tohû wabohû* (תְּהוֹ וְבוֹהוּ) które oznaczają: *bezład i pustkowie*. Zastosowane określenia przedstawiają (zestawione wraz z działaniem Boga) Jego działalność jako jedynego kreatora rzeczywistości podległej całkowicie jego woli. Sformułowania *tohû wabohû* są dla wielu egzegetów podstawą do uznania kształtowania koncepcji nicości absolutnej<sup>588</sup>.

Kolejnym terminem użytym przez autora pierwszego opisu stworzenia jest termin *rûah*, który używany jest do opisu tchnienia, wiatru czy ducha. *Rûah Elohim* jest więc określeniem przedstawiającym życiodajne działanie Boga (por. Iz 40,7). Czasem tchnienie Boga jest wiatrem porywistym użytym w celu ukazania mocy samego Boga.

Rozważając stwórczy akt Boga na szczególną uwagę zasługuje czwarty dzień stwarzania. W tym dniu Bóg powołuje do bytu światła będące *na sklepieniu niebieskim*. Interesującym jest to, że użyty termin *światła* (*meôrot*) jest tym samym terminem użytym przy opisie świecenia lamp w Namiocie Spotkania. Oznacza to tym samym, że autor zdecydowanie odróżnia „światłość” samego Boga od „światłości” stworzenia będącego owocem działania Boga. Użycie terminu *meôrot* posiada również pewne konsekwencje teologiczne. Widoczny jest tu zabieg ukazania ogromnej przepaści rozumienia potężnej mocy jedyne Boga z bożkami astralnymi czczonymi na Bliskim Wschodzie, których „światło” jest jedynie bladym odbiciem mocy prawdziwego Boga.

---

<sup>586</sup> Dlaczego Tora zaczyna się od litery bet? Ponieważ jak przed bet jest alef, tak przed światem jest jedyny Bóg, który sam tylko jest wieczny. Wszystkie stworzenia są przyczyną jedno drugiego i jedno istnieje z powodu drugiego, wszystko zaś wypływa z jednego źródła – prawdy Pana. D. Lifschitz, *Stać się światło. Hagada do rozdziału pierwszego Księgi Rodzaju*, Wydawnictwo AA Fronda, Kraków-Warszawa 2008, s.47-48

<sup>587</sup> Zarówno K. Lemański jak i E. Zawiszewski podkreślając wyjątkowość tego czasownika jako terminu przedstawiającego działanie Boga zwracają uwagę na występowanie również tego terminu np. w kontekście stworzenia Izraela. K. Lemański powołuje się na fragment Iz 43, 15, natomiast E. Zawiszewski przytacza fragment Iz 45, 12. Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 29; K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, s. 153.

<sup>588</sup> Klasycznym przykładem jest fragment Księgi Izajasza: *Niczym są przed Nim wszystkie narody, znaczą dla Niego tyle, co nicość i pustka*. Iz, 40, 17.

Zwieńczeniem pierwszego opisu stworzenia jest dzień szósty w którym zostaje stworzony człowiek. Interesującym jest użycie liczby mnogiej czasownika *uczyńmy* (*na'ašeh*), który pomimo dość szerokiej propozycji wyjaśnienia jest terminem wskazującym pewną ważną cechę, co do której egzegeci są często zgodni<sup>589</sup>. Bez względu na formę użytą zaproponowaną przez egzegetów istotnym jest pewien psychologiczny rys wyżej wymienionych form, który przedstawia pewien zamysł samego Boga nad stworzeniem człowieka. Owo zastanowienie się Stwórcy wskazuje tym samym wyjątkowość stworzenia, które ma powstać.

Istotnym sformułowaniem zastosowanym przez autora Księgi Rodzaju jest wyrażenie *na obraz podobnego Nam*<sup>590</sup>. Termin *selem* (צלם) jest określeniem dość niepewnej etymologii<sup>591</sup> oznaczający obraz o dość niewyraźnej treści<sup>592</sup>. Termin *demūt* (דמוּת) jest pojęciem oznaczającym również podobieństwo, a więc pewien niewyraźny obraz. Interesującym zabiegiem autora jest użycie przyimka *be* (ב), dzięki któremu wskazuje on na pewne wewnętrzne usposobienie obrazu do postaci jego przedstawiającej. Powyższe sformułowanie kryje pewną refleksję teologiczną która polega na ukazaniu istnienia w człowieku podobieństwa z obrazem Boga. Człowiek powinien więc przejawiać dbałość by nie utracić wewnętrznej spójności pomiędzy podobieństwem do Boga, który posiada. Użycie terminu *demūt* w kategorii planu pozwala zauważyć kolejną istotną właściwość stworzenia człowieka jaką jest bez wątpienia jego celowość. Na uwagę zasługuje podwójna teleologia istnienia człowieka. Pierwszą odsłoną celowości człowieka jest jego racjonalność zarówno powstania jak i jego egzystencji. Człowiek nie jest bytem przypadkowym lecz posiada określoną celowość swoich działań. Drugim aspektem przejawiania się celowości w człowieku jest jego wewnętrzne spełnianie jako cecha typowo ludzka. Właściwość ta ukazuje człowieka jako stawiającego sobie określone cele.. Warto zauważyć, że przy większości realizowanych celów towarzyszy człowiekowi zachwyt z realizacji wcześniej zamierzonego planu. Zdumienie nad tworzeniem jest jedną z cech ukazujących

---

<sup>589</sup>W literaturze fachowej istnieje sześć propozycji dotyczących interpretacji - *na'ašeh* (*uczyńmy*): a) pozostałość mitologii pogańskiej – odniesienie do innych bogów (H. Gunkel); b) Bóg zwraca się do dworu niebieskiego – aniołowie (M. Weinfeld); c) Bóg mówi do ostatecznego stworzenia – ziemia (W. Caspari); d) chodzi tu o tzw. *plurale majestaticum*, por. Rdz 11, 7; Iz 6,8 (P. Jouon); e) *plurale deliberativum* – Bóg mówi do siebie samego, por. Pnp 1, 9-11; 2 Sm 24, 4 (C. Westermann); f) *plurale plenitudinis* (G. F. Hasel) wyrażające pełnię lub rozterkę, zastanowienie w umyśle Bożym (D. J. Clines). K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 158

<sup>590</sup>A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” Rdz 1, 26.

<sup>591</sup>*Selem* hebrajskie wyrażenie oznaczające „obraz”. Etymologia jest tu niepewna. Na 17 razy aż w 7 chodzi o różne typy fizycznego wyobrażenia. K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s.158.

<sup>592</sup> Eksplikację tego terminu proponuje E. Zawiszewski: *Selem* oznacza cień i jakkolwiek i jakkolwiek obraz materialny nawet dosyć niewyraźny. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 44.

podobieństwo człowieka do jego Stwórcy. Wśród teleologii życia człowieka ważne miejsce zajmuje również przekazywanie życia potomstwu. Człowiek wpisany jest niejako w dzieło stwarzania samego Boga. Poprzez *pro-creatio* dokonuje się więc współ-stwarzanie, które jeszcze bardziej podkreśla więź człowieka z jego Stwórcą.

Przedstawiony przez autora *Heksameronu* opis stworzenia ukazuje Boga jako jedyne stwórcy wszystkich istniejących bytów. W wyraźny sposób została podkreślona osobliwa moc Boga, przewyższająca wszystkie istniejące siły astralne. Analiza tekstów opisu stworzenia ukazuje stwarzanie jako czynność powoływania do istnienia wszelkiego stworzenia *ex nihilo*. Pierwszy opis ukazuje również wewnętrzną spójność podobieństwa człowieka do jego obrazu jako pewnej konsekwencji stwórczej. Istnienie człowieka jest zatem racjonalną egzystencją ukierunkowaną na spełnianie się w czynie poprzez realizację określonych celów.

#### Drugi opis stworzenia (Rdz 2,4 – 25)

Niezwykłe obrazowym językiem przedstawiony został drugi opis stworzenia. Plastyczność tekstu oraz prostota języka wskazuje na przynależność do tzw. tradycji jahwistycznej, która jest zaliczana do najważniejszych pod względem wartości w całej kompozycji Pięcioksięgu.

Cechą charakterystyczną drugiego opisu jest jego antropomorfizm. Bóg jawi się jako garncarz lepiący ciało człowieka, którego czynność oddaje czasownik *jasār* (*jācar*). Na uwagę zasługuje to, że materiałem służącym do „lepienia” człowieka jest nie glina lecz *āpār* (*afar*) czyli proch<sup>593</sup>. Z całą pewnością element ten wskazuje na pewną przemijalność ludzkiej egzystencji. Zdaniem większości egzegetów termin ten powinien być tłumaczony nie dosłownie lecz metaforycznie. Literalne czytanie pojęcia służy niektórym współczesnym jako argument mający przemawiać za teorią skrajnego ewolucjonizmu. Taki pogląd wydaje się jednak nie wytrzymywać naporu argumentacji. Za metaforycznością zastosowania terminu *āpār* przemawia chociażby jego teologiczna wykładnia w której pokazana jest kruchość ludzkiej egzystencji przy jednoczesnej wielkości Boga dającego życie. Najbardziej reprezentatywnym, tekstem przedstawiającym takie właśnie znaczenie terminu *āpār* jest Rdz 3, 19 w którym

---

<sup>593</sup> Pierwszą transkrypcję terminu podaje K. Lemański natomiast drugą K. Zarański oraz E. Zawiszewski. Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 60, K. Zarański, *Biblijne opisy stworzenia świata i człowieka na tle wybranych mitów kreacyjnych ludów ościennych Izraela*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2012, s. 105, K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s.164.

ukazany jest w znaczeniu początku oraz końca cielesnej egzystencji<sup>594</sup>. Interesującym jest również istnienie podobieństwa brzmieniowego wyrazów związku podłoża pierwszej istoty ludzkiej (hā'ādām) z „materiałem” z którego powstał (min-hā dāmāh)<sup>595</sup>. Ukazanie Boga jako osobliwego rzemieślnika-garncarza jest świadomym zamysłem autora podkreślającym Jego wielkość na tle swojego dzieła. Działanie Boga jest czynnością wolną od jakiegokolwiek przymusu co jeszcze bardziej podkreśla Jego transcendencję.

Ważnym elementem „wyposażenia” człowieka w procesie stwarzania jest tchnienie życia określane pojęciem *nefes*<sup>596</sup>. Terminem tym określano pierwotnie podmuch podczas rozpalania ogniska. Osobliwa funkcja tego wyrażenia wskazuje tym samym na bardzo charakterystyczny sposób powoływania człowieka do życia. Poprzez tchnienie dokonuje się więc rozpalenie podłoża, dzięki czemu drwa tracą swoje pierwotne znaczenie na rzecz bycia ogniskiem. Samo ognisko posiada więc już swoją odrębną istotę oraz funkcję. Tchnienie Boga w człowieku będące „rozpaleniem” materii jest więc pewnym nadaniem jego istnienia posiadającego swoją odrębną istotę i cel działania. Należy zwrócić uwagę również na samą subtelność podmuchu podczas procesu wzniesienia ogniska. Wskazuje ona na pewien zamysł autora, który przedstawia tym samym niezwykłą troskę przy udzielaniu ożywiającego tchnienia.

Interesującym dopowiedzeniem do opisu stworzenia człowieka jest opowiadanie o stworzeniu kobiety. Podłożem powstania kobiety jest już nie proch lecz wyrażenie *sēla* przetłumaczone jako *kość* (gr. *πλευρα*, łac. *costa*). Termin ten jest używany kilkakrotnie w Piśmie Świętym na określenie bocznej części opisywanej rzeczy (np. góry lub ołtarza)<sup>597</sup>. Zastosowanie tego pojęcia w różnych kontekstach wskazuje tym samym na jego odczytywanie w sensie metaforycznym, a nie jak to czyniono dawniej w sposób dosłowny. Zastosowanie terminu *sēla* podkreśla zatem nie tyle „w jaki sposób” została stworzona kobieta w znaczeniu technicznym czy

---

<sup>594</sup> *W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz.* Rdz. 3, 19.

<sup>595</sup> *Język hebrajski ma tu aliterację, podobne brzmienie wyrazów: hā'ādām ... min-hādāmāh tzn. posiadający organiczny związek z materiałem, z którego powstał i tym samym przeznaczony do jej kultury.* K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., Kielce 2002, s.164.

<sup>596</sup> Sam termin pojawia się aż 754 razy w Starym Testamencie, gdzie najczęściej używany jest na określenie duszy, życia oraz osoby. Por. K. Lemański, *Pięcioksiąg ...*, s.164.

<sup>597</sup> E. Zawiszewski przytacza trzy miejsca występowania tego terminu. Dla pełnego zobrazowania zastosowania zostaną przedstawione fragmenty gdzie termin ten ma zastosowanie:

*I tak Dawid posuwał się naprzód wraz ze swymi ludźmi. Szmei natomiast szedł z boczem wzniesienia obok i przeklinał ciskając kamieniami i rzucając ziemią.* 2 Sm 16, 13; *A będzie się wkładało drążki te do pierścieni i będą one po obu bokach ołtarza w czasie przenoszenia go.* Wj 27, 7; *Poniżej zaś wieńca na dwóch bokach uczynisz dwa pierścienie na drążki, celem przenoszenia ołtarza na nich.* Wj 30, 4. Por. E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 70

anatomicznym, co raczej przedstawia istnienie pewnego związku pomiędzy kobietą a mężczyzną.

Opis stwarzania kobiety posiada pewne *mysterium*, zarezerwowane wyłącznie samemu Stwórcy. Autor podkreśla, że dzieło stwarzania kobiety ma miejsce podczas głębokiego snu Adama. Przedstawienie głębokiego snu podkreśla wyjątkowość aktu stwórczego Boga. Interesującym jest również to, że hebrajski termin *tardemāh* użyty w tym opisie (tłumaczony w języku łacińskim jako *ekstasis*) jest terminem dość często używanym w Starym Testamencie na określenie ekstatycznego snu pełnego wizji. Zdaniem niektórych egzegetów sen Adama podkreśla nie tylko tajemnicę aktu stwórczego lecz ponadto jest momentem objawienia Adamowi najistotniejszych prawd dotyczących natury kobiety<sup>598</sup>.

Drugi opis stworzenia w bardzo obrazowy sposób przedstawia zarówno subtelność stworzenia człowieka jak i *mysterium* zaistnienia kobiety. Zarówno mężczyzna jak i kobieta są wynikiem aktu stwórczego Boga. Wbrew powszechnej opinii przedstawiony opis podkreśla jedność rodzaju ludzkiego oraz wzajemne uzupełnienie mężczyzny i kobiety. Uczynienie kobiety z boku Adama wskazuje na istnienie pewnej równoważności pomiędzy nimi..

Charakterystyka dwóch opisów stworzenia przedstawia w sposób plastyczny istotne prawdy dotyczące istnienia całej rzeczywistości w tym również człowieka. Pomimo pewnych różnic wynikających z czasu powstania tekstów, stylu ich autorów etc., podstawowe prawdy przekazane za pomocą metaforycznego języka mają charakter kompatybilny. Powstanie świata oraz człowieka jest konsekwencją działania stwórczego Boga. Stwórca jest zatem Panem całego wszechświata zarówno bytów astralnych jak i całej przyrody ożywionej. Akt stwórczy jest działaniem wyłącznie Boga, który nie potrzebuje żadnych innych pomocy zarówno od strony samego działania jak i materii.

Na szczególną uwagę zasługuje stworzenie samego człowieka, którego kolejność oraz sposób powoływania do istnienia umieszcza go w uprzywilejowanym miejscu w hierarchii stworzenia. Człowiek jest efektem osobliwego namysłu samego Boga. Opis stworzenia podkreśla raczej jedność bytu ludzkiego niż antagonizm duszy względem ciała. Wszelkie stworzenia (w tym również i człowiek) są zatem bytami

---

<sup>598</sup> Stanowisko takie wysuwa E. Zawiszewski: *Hebr. słowo tardemāh LXX tłumaczy przez ekstasis, jako sen połączony z wizjami. Miałoby to być może sugerować, że w tym śnie otrzymał Adam stosowne pouczenie o naturze niewiasty i jej stosunku do mężczyzny, co tak trafnie wyraził w w. 23 i 24.* E. Zawiszewski, *Pięcioksiąg ...*, dz. cyt., s. 70

niekonicznymi, posiadającymi swoją rację w Bogu będącym jedyną przyczyną sprawczą.. Człowiek jako byt przedstawiający pewne podobieństwo do Stwórcy jest ukierunkowany na współtworzenie wraz z Bogiem poprzez prokreację oraz działalność wytwórczą. Różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest jednak tak wielka, że trudno nawet w tym przypadku mówić o współpracy. Biorąc pod uwagę ontyczną przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem podkreślona zostaje w ten sposób rola Boga będącego głównym inicjatorem współpracy ze stworzeniem.

#### b) Stworzenie człowieka w literaturze apokryficznej

Literatura apokryficzna Starego Testamentu jest pewnym interesującym dopełnieniem ksiąg natchnionych. Bogactwo tekstów apokryficznych dostarcza dużo interesujących dopowiedzeń do treści zawartych w księgach natchnionych. Apokryfy dostarczają także informacje na temat zaistnienia człowieka. Lektura literatury apokryficznej w tym zakresie daje tym samym bardziej pełny obraz koncepcji stworzenia wypracowanej przez żydowskich myślicieli.

Jednym z przykładów literatury apokryficznej w której wspomniane zostało zagadnienia stworzenia jest *Księga Józefa i Asenet*<sup>599</sup>. Wymownym jest fragment modlitwy Józefa (jednego z bohaterów opowiadania), przedstawiający Boga jako autora wszystkich stworzeń.. Bóg zatem jest jedyną przyczyną ożywiająca cały świat. Autor dzieła zastosował podwójne przedstawienie funkcji ożywiana. O ile w pierwszym przypadku funkcja ta odnosi się do wszelkiego stworzenia, o tyle w drugim przypadku Bóg jest powołującym do życia ze śmierci, co tym bardziej podkreśla Jego wyjątkową moc<sup>600</sup>.

Kolejnym istotnym fragmentem ukazującym stwórczą rolę Boga jest modlitwa Asenet. Już na samym początku owego tekstu Bóg ukazany jest jako ten, który obdarowuje istoty tchnieniem życia<sup>601</sup>. Autor tekstu wykazuje podobną teologię jaka została użyta w drugim opisie stworzenia w terminie *nefeš*. W apokryficznej *Księdze Józefa i Asenet* nie brakuje wprawdzie treści poruszających zagadnienie stworzenie człowieka niemniej jednak zagadnienie to zostało potraktowane dość marginalnie.

---

<sup>599</sup> Jak podkreśla R. Rubinkiewicz dzieło to posiada różne wersje tytułów w zależności od wersji rękopisów. Por. R. Rubinkiewicz. *Józef i Asenet*, Wstęp, w: *Apokryfy ...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>600</sup> *Panie, Boże (...) który ożywasz wszystko i powołujesz z ciemności do światła, od błędu do prawdy, ze śmierci do życia.(...) Józef i Asenet*, 8, tłum. A. Suski, w: *Apokryfy ...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>601</sup> *Panie Boże wieków, który dajesz wszystkim tchnienie życia (...).Józef i Asenet*, 8, w: *Apokryfy ...*, dz. cyt., s. 18.

Bardziej reprezentatywne fragmenty dotyczące stworzenia świata oraz człowieka posiada *Księga Jubileuszów*. Zawarty w księdze opis stworzenia zostaje ubogacony o stworzenie aniołów. Dość powierzchownie przedstawiony zostaje opis stworzenia człowieka. Pomimo niewielkiej ilości tekstu autor przedstawia główną myśl poprzez próbę ukazania nie „jak” człowiek powstał lecz „dlaczego” został stworzony. Uwagę przyciąga również to, że autor podkreśla bardziej sam fakt stworzenie człowieka, a nie jego płciowy podział<sup>602</sup>. Stworzenie kobiety przedstawione w *Księdze Jubileuszów* jest wiernym odwzorowaniem opisu zawartego w drugim opisie stworzenia *Księgi Rodzaju*<sup>603</sup>. W obu przypadkach materiałem stwórczego działania Boga jest kość Adama. Autor akcentuje również sen Adama w czasie stwórczego aktu Boga. Zaprezentowany opis nie jest jednak tak plastyczny jak to miało miejsce w przypadku stylu użytym w *Księdze Rodzaju*. Autor wyraźnie koncentruje się na treści chcąc uwydatnić wyjątkowość ostatniego stworzenia. Człowiek jako ostatni owoc stwórczego działania Boga posiada wyjątkową funkcję panowania nad wszystkimi rodzajami stworzeń.

Wśród bogatej literatury apokryficznej Starego Testament interesującym dla przedstawianego tematu wydaje się być syryjska *Apokalipsa Barucha*. W części drugiej utworu opisującego zdziwienie tytułowego bohatera nad stworzeniem pojawia się niewielki fragment ukazujący tajemnicę aktu stwarzania. Jest ono aktem dokonany po namyśle samego Boga. Powoływany do istnienia świat jako wynik namysłu Stwórcy, wskazuje istnienie celowości w istniejącym świecie. Na uwagę zasługuje sposób w jaki Bóg dokonuje aktu stworzenia. Powoływanie do istnienia jest wynikiem słowa wypowiedzianego przez Boga, które posiada moc działania powołując tym samym do istnienia wszystkie stworzenia<sup>604</sup>. Działanie Boga ukazuje jednocześnie Jego panowanie nad czasem<sup>605</sup>. Bóg jest nie tylko przyczyną stwórczą lecz ponadto podtrzymuje

---

<sup>602</sup>A po tym wszystkim uczynił człowieka – mężczyznę i kobietę uczynił ich – i dał im panowanie nad wszystkim, co znajdowało się na ziemi (...). *Księga Jubileuszów*, tłum. A. Kondracki w: *Apokryfy ...*, dz. cyt., s. 265

<sup>603</sup>Pan powiedział do nas: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam. Uczynimy zatem pomoc odpowiednią dla niego”. Pan nad Bóg pogrążył Adama w głębokim śnie. Podczas gdy Adam spał, Bóg wyjął jedną z jego kości, aby uczynić kobietę. Puste miejsce w ciele Adama Bóg wypełnił ciałem, a wyjęte zebro dało początek kobiecie, z niego bowiem Bóg uczynił kobietę. *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy ...*, s. 267.

<sup>604</sup>Kiedy nie było świata ze swoimi mieszkańcami, zastanawiałeś się i rzekłeś słowo, a natychmiast powstały stworzenia przed obliczem Twoim. *Apokalipsa Barucha Syryjska*, 14, 17-18, tłum. J. Woźniak w: *Apokryfy ...*, dz. cyt., s. 412.

<sup>605</sup>O Ty, który uczyniłeś ziemię, usłysz mnie, który ustanowiłeś nieboskłon twoim słowem i wysokość nieba utworzyłeś przez Ducha, którego wezwałeś od początku świata, którego jeszcze nie było, i są posłuszne Tobie. Ty który rozkazałeś powietrzu swoją wolą i ujrzałeś te byty, które w przyszłości będą, jako te, które przeminęły. 21, 4-5, *Apokalipsa Barucha Syryjska*, 14, 17-18, w: *Apokryfy ...*, dz. cyt., s. 414.



wszystkie byty w swoim istnieniu<sup>606</sup>. Przedstawienie Boga jako jedynej racji istnienia całego uniwersum stanowi impuls dla średniowiecznej koncepcji *ipsum esse* (samo istnienie).

Osobliwym zbiorem tekstów są rękopisy z Qumran z nad Morza Martwego. Jednym z interesujących utworów w którym została zawarta koncepcja zaistnienia człowieka jest *Księga. Hymnów*. Według autora księgi Bóg stanowi nie tylko rację istnienia dusz oraz bytów duchowych lecz również jest źródłem ich praw<sup>607</sup>. Bóg będący jedyną przyczyną zaistnienia bytów powołuje świat do istnienia jedynie dzięki swojej woli<sup>608</sup>. Istniejący świat jest niekonieczny, a jego powołanie wynika jedynie z dobroci samego Boga. Ciekawym jest również przedstawienie struktury wewnętrznej stworzonego człowieka. Z lektury tekstów wynika, że człowiek posiada tzw. „ducha człowieczego”, oznaczającego swoistego rodzaju centrum osobowe<sup>609</sup>. Człowiek zostaje wyposażony w „tchnienie na języku”, które jest źródłem nazywania rzeczywistości o czym mogą świadczyć słowa wskazujące o wydobywaniu się z ust słów zgodnych z ich rzeczywistym znaczeniem<sup>610</sup>. Oprócz duchowego wyposażenia posiada on również naturę cielesną, której przemijalność i znikomość została przedstawiona przez metaforę prochu<sup>611</sup>. Nie jest on bytem czysto duchowym lecz posiada również pierwiastek cielesny, którego przemijalność podkreśla niekonieczność stworzenia. Powyższe rozważania prowadzą do wniosku uznania Boga za przyczynę wszelkiego życia oraz za źródło powstania pierwiastka duchowego<sup>612</sup>.

Przedstawienie wybranych fragmentów literatury apokryficznej dotyczącej zagadnienia powstania człowieka stanowi doskonałe uzupełnienie opisu Księgi Rodzaju. We wszystkich przedstawionych tekstach jedynym źródłem istnienia wszystkich bytów w tym również i człowieka jest Bóg. Akt stwórczy Boga podtrzymuje

---

<sup>606</sup>*Ty sam bowiem możesz wszystkich podtrzymać w istnieniu, tych, którzy są, i tych, którzy przeminęli, tych, którzy zaistnieją, tych, którzy grzeszą, i tych, którzy są usprawiedliwieni, jako istoty niemożliwe do zbadania.* 21, 9, *Apokalipsa Barucha Syryjska*, 14, 17-18, dz. cyt., s. 414.

<sup>607</sup>*Ty ukształtowałeś każdego ducha i duszę [uczyniłeś i ustanowiłeś prawo] i sąd nad wszystkimi ich czynami.* 1 Q H, I, 9, w: W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*. Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 2001, s. 268.

<sup>608</sup>*Ty rozciągnąłeś niebiosą / na Swoją chwałę, wszystko [stworzyłeś] według Swojej woli* 1 Q H I, 10 w: W. Tyloch, *Rękopisy ...*, dz. cyt., s. 268.

<sup>609</sup>*Urządziłeś według Twojej woli [...] dla ducha człowieczego, którego na wszystkie dni wieczności [stworzyłeś na ziemi].* 1 Q H I, 15w: W. Tyloch, *Rękopisy ...*, dz. cyt., s. 268.

<sup>610</sup>*Ty odmierzyleś słowa / i sprawiłeś, że tchnienie warg uchodzi według miary. Ty wydobyłeś głosy według ich tajemnic i ujścia tchnień według ich rachuby.* 1 Q H I, 28-29w: W. Tyloch, *Rękopisy ...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>611</sup> [Z prochu] / jest ulepiony i do prochu wróci (...) 1 Q H X, 4w: W. Tyloch, *Rękopisy ...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>612</sup>*Ty ukształtowałeś ducha i jego działanie ustanowi[łeś na zawsze] i od Ciebie (pochodzi) droga wszelkiego życia.* 1 Q H XV, 22w: W. Tyloch, *Rękopisy ...*, dz. cyt., s. 304.

wszelkie istnienie w swoim bytowaniu. Powstały świat jest rzeczywistością niekonieczną powołaną do istnienia jedynie dzięki dobroci Stwórcy.

Autorzy przedstawionych tekstów dokonują również refleksji nad samym stworzeniem człowieka podkreślając jego pewne podobieństwo do samego Stwórcy. Człowiek jest bytem posiadającym pierwiastek cielesny oraz duchowy, który pełni nie tylko funkcję ożywczą lecz ponadto stanowi centrum jego osoby. Przedstawione teksty podkreślają w sposób poetycki zdumienie nad stworzeniem. Powyższe wyobrażenie stworzenia domaga się pewnego uzupełnienia na płaszczyźnie rozumowej, które możliwe jest dzięki spekulacji filozoficznej.

## 2. Stworzenie człowieka według Filona z Aleksandrii

Oryginalną propozycję wyjaśniania świata i człowieka prezentuje koncepcja Filona z Aleksandrii<sup>613</sup>. Rozważania tego myśliciela w decydującej mierze prowadzą do próby wyjaśniania zagadnień związanych z Bogiem. Wskazuje to tym samym, że zagadnienie człowieka i jego duszy jest jedynie pewnym dopowiedzeniem, tłem.. Znajomość kultury helleńskiej przy jednoczesnej przynależności do środowiska żydowskiego prowadzą do utworzenia oryginalnej próby scalenia prawd objawionych z filozofią platońską. Konsekwencją powyższych wysiłków jest nowa próba odczytania własności Boga oraz istnienia otaczającego świata. Oryginalność poglądów Filona posiada swoje przełożenie w koncepcji stworzenia świata, człowieka.

### a) Teoria stwarzania

Zrozumienie teorii stworzenia świata oraz człowieka w sposób nierozzerwalny związane jest z nauką o Logosie<sup>614</sup>. Źródłem koncepcji Logosu jest zarówno biblijna

---

<sup>613</sup> Filon z Aleksandrii (ok. 25 p. n.e. – ok. 40/50 n.e.) pochodzi z rodu kapłańskiego oraz jednocześnie posiada obywatelstwo rzymskie. Znany fakt z jego życia jest wyprawa do Rzymu w charakterze poselskiej delegacji mającej być wyrazem protestu przeciwko prześladowaniom uczynionym na Żydach. Jego liczne dzieła ukazują go jako postać znakomicie wykształconą. Filon jest nie tylko doskonałym znawcą Pisma, lecz również znawcą myśli greckiej o czym świadczą często stosowane figury retoryczne używane w attyckiej grece. Por. D. Winston, *Hellenistyczna filozofia żydowska*, w: *Historia Filozofii Żydowskiej*, red. D. H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 66-67; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 214; W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 338-339; G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. IV, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 267-268.

<sup>614</sup> *Wydaje się, iż zrozumienie, czym dla Filona jest Logos i jaką pełni rolę w akcie stwórczym, umożliwi głębsze zrozumienie Filońskiego kreacjonizmu.* M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna*

koncepcja stworzenia związana ze starotestamentalnym pojęciem Mądrości<sup>615</sup> jak również wpływ nauki platońskiej, którą jednak znacznie modyfikuje.

Rozważania na temat Logosu prowadzą do uznania go za przejaw działania Boga, wyrażający się najpełniej w aktywności stwórczej. Należy podkreślić, że Bóg stanowi pod względem ontycznym byt najdoskonalszy, natomiast Logos jest pewnym przejawem logiki stworzenia. Ostatecznie więc wszelkie działanie stwórcze sprowadza się do jednej przyczyny - Boga<sup>616</sup>. Logos stanowi rodzaj pewnego narzędzia dzięki któremu dokonywany jest akt stwarzania.

Koncepcja stwarzania stanowi pewną modyfikację nauki o ideach z biblijną prawdą jednego Boga. Filon wprowadza logikę według której wytworzenie (απεργασηται) świata materialnego jest konsekwencją uformowania (προεξτυπου) świata umysłowego. Rozważając pojęcie „stwarzanie” M. Osmański wyróżnia aż 14 różnych terminów określających różnorodność działania stwórczego Boga<sup>617</sup>. Koncepcja Filona przedstawia pewną etapowość stwarzania rozpoczynającą się od powołania świata noetycznego, będącego wzorem dla świata materialnego<sup>618</sup>. Pogląd ten zawiera zmodyfikowaną teorię platońskich idei powiązanych z koncepcją biblijnego Boga. Zasadnicza różnica między platońską koncepcją idei, a nauką o Logosie kryje się w poglądach dotyczących Boga. W przeciwieństwie do poglądów Platona, świat inteligibilny jest jedynie pewnym wyrazem woli samego Stwórcy. Idee są więc jedynie pewnymi obrazami myśli Boga, pozostającymi w stałej zależności od swojego Stwórcy<sup>619</sup>. Wynikiem stworzenia idei jest świat materialny, który odwzorowuje racje zamysłu Boga zawartego w świecie inteligibilnym.

---

*interpretacja traktatu De opificio mundi Filona z Aleksandrii.* Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 8.

<sup>615</sup>Stanowisko to podkreślają M. Osmański oraz G. Reale. Zdaniem pierwszego: (...) *Biblia stanowi w twórczości Filona główne źródło koncepcji stworzenia, a doktryna Logosu pierwszą w historii próbą jej filozoficznego sformułowania.* (...) *Istotne dla koncepcji Logosu jest również biblijne pojęcie Mądrości, bowiem Filon utożsamia obie moce Boga.* M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu De opificio mundi Filona z Aleksandrii.* Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 26-27; Podobne stanowisko zajmuje G. Reale: *Nadto Logos Filona wyraża (i jest to bardzo ważne) fundamentalne cechy biblijnej „Mądrości”, a także biblijnego „Słowa Bożego”, które jest Słowem stwórczym i działającym.* G. Reale, *Historia...*, dz. cyt., t. IV, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 303.

<sup>616</sup>*Różnica pomiędzy Bogiem i Logosem polega na odmienności ich statusu ontologicznego i zakresu spełniania działania. Logos jest umysłem lub myślą Boga, o ile Bóg zwraca się w kierunku stwarzania.* (...) *Działanie Boga (...) nie jest jednak tożsame z aktywnością Logosu.* M. Osmański, *Logos ...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>617</sup>Por. Tamże, s. 54-57.

<sup>618</sup>*Bóg – wyjaśnia Filon – chcąc stworzyć świat zmysłowy w sposób należyty, najpierw wytwarza świat inteligibilny, który pełni funkcję niecielesnego modelu, według którego ma być zrealizowany świat cielesny.* G. Reale, *Historia...*, t. IV, dz. cyt., s. 302.

<sup>619</sup>*Idee, właśnie dlatego, że są stworzone, przestają także być wzorcami absolutnymi, a stają się „obrazami”, które wtórnie stanowią paradygmaty. Modelem absolutnym jest Bóg.* G. Reale, *Historia ...*, t. IV, dz. cyt., s. 308.

## b) Własności duszy

Przedstawiona teoria stwarzania posiada swoje konsekwencje w rozważaniach antropologicznych. Koncepcja człowieka nawiązuje w dużej mierze do podziału rzeczywistości na część inteligibilną, oraz materialną. Filon wprowadza model idealnego człowieka oraz koncepcję człowieka cielesnego<sup>620</sup>. Człowiek będąc owocem stworczego działania Boga posiada pewne podobieństwo, którym jest posiadanie umysłu (νοῦς), którego istnienie prowadzi do zagadnienia duszy. Stworzenie człowieka przez Boga nie oznacza istnienia pewnego dualizmu jako złożenia z dwóch odrębnych elementów ciała i duszy. Zdaniem myśliciela z Aleksandrii dusza będąc pierwiastkiem niematerialnym posiada swoje źródło w Bogu. Dusza stanowi pierwiastek ożywczy. Powstanie człowieka związane jest z udzieleniem boskiego tchnienia (πνεῦμα θεῖον). W toku dalszych rozważań koncepcja Filona przedstawia pewien trójpodział człowieka, którego elementami składowymi są: ciało, dusza-umysł oraz duch<sup>621</sup>. Zdaniem Filona dusza sama w sobie nie jest nieśmiertelną, lecz posiada taką zdolność dzięki udzieleniu przez Boga Ducha. Trójpodział duszy prowadzi do natępujących wniosków: istnieje pewna śmiertelna zwierzęca część człowieka związana z jego cielesnością, nieśmiertelność człowieka związana jest z posiadaniem ducha, który jest darem Boga, zależność ducha od Boga posiada konsekwencje etyczne, które nawiązują do pewnego postępowania jako warunku posiadania nieśmiertelności. Rozważania przedstawiające złożoność bytu ludzkiego prowadzą ostatecznie do pytania na temat powstania całego człowieka w tym jego duszy.

## c) Zaistnienie duszy

Rozważania dotyczące zaistnienia człowieka prowadzone są przez Filona jako pewna interpretacja Księgi Rodzaju. Człowiek jest wytworem działania samego Boga, będąc byt ukonstytuowanym z elementu cielesnego oraz tchnienia Boga. Filon jest propagatorem teorii *creatio ex nihilo*, według której nie tylko dusza (jak u Platona) lecz

---

<sup>620</sup> *Idealny model człowieka Filon nazywa „człowiekiem stworzonym” (człowiekiem na obraz i podobieństwo Boga), a jego urzeczywistnienie empiryczne – „człowiekiem uformowanym”.* G. Reale, *Historia...*, t. IV, tłum. I. dz. cyt., s. 312.

<sup>621</sup> (...) *człowieka tworzą: 1) ciało, 2) dusza-umysł. 3) Duch, który pochodzi od Boga.* G. Reale, *Historia ...*, t. IV, tłum. I. dz. cyt., s. 314.

również ciało posiada swoje źródło w działaniu Boga<sup>622</sup>. Stwarzanie jest procesem, w którym idee Boga stanowią swoistego rodzaju pieczęć, na której odcisnięte są poszczególne rzeczy materialne. Idee stanowią zatem wzór świata cielesnego ukazując tym samym przejaw boskiego zamysłu w świecie natury. Z koncepcją stworzenia związane jest również prawo natury. Posiada ono bardzo osobliwy kontekst ontyczny, który przejawia się autonomicznością swojego działania. Dusza będąc transcendentną wobec świata stanowi swoistego rodzaju „program” samego Boga, zależny tylko od Niego<sup>623</sup>. Uznanie uprzedniości natury względem świata materialnego nie przełamuje jednak w sposób ostateczny zakorzenionego dualizmu. Człowiek stanowi zatem złożenie, z boskiego ducha, które będąc w duszy zostaje „uwięzione” w ludzkim ciele.

Rozważania Filona zapoczątkowują próbę połączenia biblijnej prawdy o stworzeniu z myślą filozoficzną. Zespolecie tych dwóch stanowisk prowadzi do utworzenia oryginalnej koncepcji świata i człowieka. Pomostem w wyjaśnieniu powstania świata w interpretacji filozoficznej jest koncepcja Logosu. Zdaniem Filona Logos jest pewnym narzędziem umożliwiającym istnienie idei, które w dalszym czasie stają się wzorcem dla bytów materialnych<sup>624</sup>.

Metafizyczne poszukiwania Filona posiadają konsekwencję w rozważaniach nad statusem ontycznym bytu ludzkiego. Człowiek stanowi złożenie ciała, duszy oraz ducha. Zastosowany trójpodział ostatecznie podkreśla rolę ducha jako pewnego udzielenia tchnienia bożego. Stwórca jest nie tylko kreatorem lecz również przyczyną podtrzymującą w istnieniu ludzki byt. Deklaracja stworzenia z niczego ostatecznie nie posiada przełożenia w metafizyce Aleksandryjczyka. Dualizm statusu ontycznego prowadzi do uznania wcześniejszego zaistnienia duszy od ciała.

Kreacjonizm Filona jest zatem ciągłym procesem przejawiania się idei Boga, które stanowią formę wzorcą dla świata materialnego<sup>625</sup>. Wyjaśnienia Aleksandryjczyka ostatecznie nie posiadają solidnych metafizycznych argumentów, a teoria kreacjonizmu zostaje przesłonięta platońskim dualizmem.

---

<sup>622</sup>*Odmienne niż Platon, Filon uznaje, że Bóg stworzył również, bez pomocy pośredników, ciało człowieka i nadał mu doskonałą formę.* M. Osmański, *Logos ...*, dz. cyt., s. 123;

<sup>623</sup>*Natura jest również rozumiana jako transcendentna wobec świata lub zawierająca w sobie elementy ranscendentne.* M. Osmański, *Logos ...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>624</sup> Logo obejmuje i umożliwia istnienie zarówno idei, jak i mocy, ale utożsamia się z nimi dopiero wówczas, gdy łączą się w akcie stwórczym. M. Osmański, *Logos ...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>625</sup>*Wciąż pozostaje wysoce kontrowersyjną kwestia, czy Filon rozumiał akt stworzenia jako mający swój początek w czasie, czy też jako wieczny proces. Sądzę, że ta druga opcja wydaje się dość dobrze uzasadniona.* . D. Winston, *Hellenistyczna ...*, dz. cyt., s. 70.

### 3. Stworzenie człowieka wedłu Orygenesa

Orygenes jest jedną z najbardziej znaczących postaci w całej myśli chrześcijańskiej<sup>626</sup>. Jest on osobą przyciągającą zarówno bogatym i dramatycznym życiorysem jak i niezwykłymi zdolnościami umysłowymi<sup>627</sup>. Będąc jednym z najbardziej płodnych pisarzy wczesnochrześcijańskich jest autorem dzieł z zakresu zarówno dogmatyki, egzegezy, mistyki czy homiletyki<sup>628</sup>. Pomimo bogatej spuścizny, współcześni badacze dzieł Orygenesa wskazują na wyjątkową pieczołowitość w pracach z dziedziny antropologii i kosmologii, które stały się źródłem największych polemik z ich autorem<sup>629</sup>.

#### a) Własności duszy

Aleksandryczyk rozważając zagadnienie próbuje pogodzić zarówno myśl biblijną oraz poglądy platoników głównie w wydaniu Filona z Aleksandrii. Próbą takiego połączenia jest przyczyną powstania orygenesowskiego dualizmu

---

<sup>626</sup> Znaczący wpływ myśli Orygenesa w myśli chrześcijańskiej podkreślił Benedykt XVI w czasie audiencji generalnej 25 kwietnia 2007 r. mówiąc: *Orygenes Aleksandryjski jest rzeczywiście jedną z najważniejszych postaci dla całego rozwoju myśli chrześcijańskiej. (...) Był on prawdziwym „mistrzem” (...) był on nie tylko błyskotliwym teologiem, ale także wzorowym świadkiem przekazywanej przez siebie nauki.* Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 29.

<sup>627</sup> Orygenes (ok. 185 – 253-254) urodzony w Aleksandrii, syn Leonidasa, chrześcijańskiego męczennika z czasów Sewera. Konfiskata majątku zmusiła młodego Orygenesa do opieki resztą rodziny, poprzez podjęcie pracy nauczyciela. Od 203 roku polecenia biskupa Demetriusza zostaje kierownikiem Szkoły Katechetycznej. Odczytując dosłownie fragment Pisma Świętego (Mt 19, 12) dobrowolnie pozbywa się męskości. Zyskując uznanie odbywa podróże m.in. do Rzymu, Arabii czy Palestyny. Udzielenie sakramentu święceń w Cezarei Palestyńskiej staje się przyczyną zatargu z biskupem Demetriuszem, który nie uznaje święceń kastrata. Zwołane z tej przyczyny dwa synody są powodem nałożenia na Orygenesa ekskomuniki oraz pozbawienia urzędu kapłana. Działalność dydaktyczna Orygenesa stanowiła magnes przyciągający wiele wybitnych umysłów. Dzięki niezwykłej charyzmie został pozyskany m.in. Ambroży. Orygenes jest założycielem nowej szkoły teologicznej w Cezarei Palestyńskiej, która w niedługim czasie stanie się równie sławna co Szkoła Aleksandryjska. Za panowania Decjusza zostaje uwięziony oraz poddany bardzo ciężkim torturom. Umiera w Tyrze po uwolnieniu z więzienia. Por. César Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2001 r., s. 142-143; F. Drączkowski, *Patrologia*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, Pelplin-Lublin 1999, s. 120-12.

<sup>628</sup> C. Manzanares podaje następujące zachowane utwory Orygenesa: *Przeciw Celsusowi, O Zasadach, Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa, Komentarz do Ewangelii św. Jana, Komentarz do Ewangelii według Mateusza, Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich, Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów, Homilie o Ewangelii św. Łukasza, Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian, Filokalia, O modlitwie, Homilie o księgach Izajasza i Ezechiela*, César Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2001 r., s. 237

<sup>629</sup> Powyższe stanowisko utrzymuje m.in. P. Böhner, E. Gilson pisząc: *Kosmologia i antropologia są najstaranniej wypracowanymi działami filozofii Orygenesa. Najsilniej też oddziaływały na potomność, ale też one przede wszystkim ściągnęły na wielkiego filozofa atak krytyki* P. Böhner, E. Gilson, *Historia Filozofii Chrześcijańskiej, Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962 r., s. 67.

antropologicznego. Najbardziej reprezentatywnym dziełem przedstawiającym metafizyczne poszukiwania Aleksandryjczyka<sup>630</sup> jest dzieło Περὶ Ἀρχῶν, znane z łacińskiego przekładu jako *De principiis*<sup>631</sup>. W dziele tym autor już na samym początku zauważa brak jednoznacznego stanowiska dotyczącego zaistnienia duszy ludzkiej<sup>632</sup>. Rozważając zagadnienie duszy Orygenes zatrzymuje się nad samą etymologią tego słowa. Uznaje on (podobnie jak Platon i Arystoteles), że termin ψυχή pochodzi od czasownika ψυχήσθαι (*psychesthai*) – ziębnąć. W myśl Orygenesusa dusza, która ożywia ciało musi być utożsamiana z ciepłem, a sam Bóg, który stworzył wszystkie byty jest określany właśnie poprzez czasowniki związane z ogniem lub płomieniem<sup>633</sup>. Inaczej jest jednak w przypadku ludzkiej egzystencji. Człowiek jest wynikiem złożenia duszy i ciała, która stanowi warunek ziemskiej egzystencji<sup>634</sup>. W złożeniu tym umysł będący częścią duszy stanowi doskonalszy pierwiastek od natury cielesnej. Dusza jest elementem, którą posiadają wszystkie byty ożywione<sup>635</sup>. Aleksandryjczyk powołując się na niektóre fragmenty Pisma Świętego (m.in. Kpł 17,4) uważa krew za miejsce przebywania duszy w zwierzętach<sup>636</sup>. Błędny jest jednak taki

---

<sup>630</sup> Doniosłość metafizycznych przemyśleń w tym dziele podkreśla H. Pietras pisząc: *Greckie arche można tłumaczyć na kilka sposobów: początek, przyczyna, zasada. Także i tytuł Peri Archon niesie z sobą wiele znaczeń. Z jednej strony chodzić może o zasady nauki chrześcijańskiej, z drugiej zaś o metafizyczne zasady bytu; to drugie znaczenie było powszechnie przyjmowane w filozofii.* Orygenes, *O zasadach*. Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, tłum. S. Kalinkowski, Wstęp. H. Pietras, s. 8

<sup>631</sup> Dzieło powstało około 220 roku w Aleksandrii i zostało napisane w języku greckim. Przekładu łacińskiego dokonał w 389 r. Rufin z Akwilei tłumaczący jednocześnie Apologię autorstwa Pamfila, która została napisana w obronie Orygenesusa. Całość stanowi obecnie jeden tekst, ponieważ pierwotne dzieło Orygenesusa zaginęło. Przeredagowany przez Rufina tekst spotkał się z krytyką Hieronima, który początkowo podzielał poglądy Orygenesusa by z czasem przejść do obozu krytyki jego poglądów. Hieronim widząc niebezpieczeństwa poglądów Orygenesusa sam dokonał przekładu wykazując błędy w głoszonych poglądach, które Rufin próbował w pewnym sensie złagodzić. Por. Orygenes, *O zasadach* dz. cyt., Wstęp, H. Pietras, s. 6-7.

<sup>632</sup> *Kościół w nauce swojej określił również, że każda dusza rozumna cieszy się wolnością woli i sądu (...) Nie określono natomiast dosyć jasno, czy dusza bierze swój początek z posiewu nasienia – tak iż jej istota i substancja tkwią w owych cielesnych zarodkach – czy też ma inne pochodzenie: czy jest zrodzona czy niezrodzona albo przynajmniej czy jest wprowadzona w ciało z zewnątrz, czy też nie.* Orygenes, *O zasadach*, dz. cyt., s. 54-56.

<sup>633</sup> *Niektórzy ludzie, którzy starannie badali tę sprawę, uznali, że z samego znaczenie greckiej nazwy „dusza” (psyche) można wyciągnąć wcale nieblaży wniosek. Otóż Pismo święte stwierdza, że Bóg jest ogniem: „Bóg nasz jest ogniem trawiącym” (...) Jeżeli więc to, co święte, nazywa się ogniem, płomieniem i żarem, a wszelkie przeciwieństwo świętości określane jako coś zimnego, i powiedziano przy tym, że miłość grzeszników „ziębnie”, to trzeba się zastanowić, czy przypadkiem nazwa „dusza”, po grecku psyche, nie pochodzi od „oziębienia” lepszego, boskiego stanu, a dlatego, iż dusza oziębła w naturalnym boskim żarze, i z tego właśnie powodu posiada taką istotę i nazwę.* Orygenes, *O zasadach*, II, VIII, 3, dz. cyt., s. 190-191.

<sup>634</sup> (...) *my, ludzie, jesteśmy istotami składającymi się z ciała i duszy: tylko tak bowiem możemy przebywać na ziemi.* Orygenes, *O zasadach*, I, 6, dz. cyt., s. 63.

<sup>635</sup> *Nikt przecież, jak sądzę, nie ma wątpliwości, iż poszczególne istoty ożywione, nie wyłączając zwierząt wodnych, posiadają duszę.* Orygenes, *O zasadach*, II, VIII, 4, dz. cyt., s. 187

<sup>636</sup> *Pismo święte dodaje jednak jeszcze jedno ważne zdanie: „Nie będziecie spożywać krwi, ponieważ krew jest duszą każdego ciała; nie będziecie spożywać duszy wraz z ciałem” (Por. Kpł 17, 14); stwierdzono tu jak najwyraźniej, że duszą wszystkich zwierząt jest krew. (...) tę samą rolę, co u innych*

sposób rozumienia występowania duszy w przypadku człowieka<sup>637</sup>. Zdaniem Orygenesusa ludzki umysł jest w pewnym podobieństwie do Boga, dzięki czemu istnieje możliwość zrozumienia podstawowych prawd o Jego naturze<sup>638</sup>. Posiadany przez człowieka umysł wskazuje uprzywilejowane miejsce w hierarchii istniejących bytów<sup>639</sup>. Zdaniem Orygenesusa dusza stanowi źródło ruchu człowieka<sup>640</sup>. Nawiązuje on tym samym do arystotelesowskiej koncepcji duszy posiadającej umiejętność nie tylko poznawczą lecz będącej także źródłem ruchu<sup>641</sup>. Zdaniem Aleksandryjczyka dusze ludzkie poprzez wysiłek nad naturą cielesną mogą połączyć się z Bogiem będąc istotami duchowymi przyłączonymi do stanu anielskiego<sup>642</sup>. Możliwość duchowego zjednoczenia z Bogiem nie oznacza tym samym zespolenia z naturą stworzeń nierozumnych w przypadku życia pełnego grzechu<sup>643</sup>. Powyższe niejednoznaczne stanowisko dotyczące preegzystencji wprowadza pewne zakłopotanie dla współczesnych badaczy pism Aleksandryjczyka<sup>644</sup>. Autor w dalszych rozważaniach również nie przedstawia czytelnikowi jednoznacznego stanowiska. Uznaje on bowiem że pochodzenie duszy jako konsekwencją pewnego

---

*zwierząt czerwona krew, odgrywa u nich płyn wypełniający ich ciała, chociaż ma on inną barwę; nieważny jest tu kolor, ważne jest to, że płyn ten jest ożywiającą substancją.* Orygenes, *O zasadach*, II, VIII, 1, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 187-188.

<sup>637</sup> *W Dialogu z Heraklidesem Orygenes zwalcza pogląd reprezentowany przez obecnego podczas dysputy biskupa Dionizego, głoszący w duchu starotestamentalnym, że dusza ludzka znajduje się we krwi, czego konsekwencją jest przekonanie, iż po opuszczeniu ziemskiego życia dusza pozbawiona czucia pozostaje w ciele złożonym w grobie, nie może więc przed ostatecznym zmartwychwstaniem przebywać w obecności Chrystusa.* M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 426

<sup>638</sup> *Nadto, dla potwierdzenia i wyjaśnienia tego, co powiedzieliśmy o duszy czy umyśle – że mianowicie jest on doskonalszy od całej cielesnej natury (...) Nie chcą się przyznać, że istnieje jakieś podobieństwo między umysłem i Bogiem, którego duchowym obrazem jest właśnie umysł, i dlatego umysł może zrozumieć cokolwiek z natury Bóstwa, zwłaszcza jeśli oczyści się i oddali od cielesnej materii.* Orygenes, *O zasadach*, I, 7 Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, tłum. S. Kalinkowski, Wstęp. H. Pietras, s. 64

<sup>639</sup> *W miejscu, w którym rozprawiamy o istotach rozumnych, nie wypada pominąć milczeniem nas, bo przecież i o nas samych powiedziano, że jesteśmy „stworzeniem rozumnym”.* (łac. *rationalis animal*, gr. ζῷον λόγικον). *O zasadach*, I, V, 2, s. 99-100.

<sup>640</sup> (...) *żadne ciało nie mające duszy nie może się poruszać oraz że istoty obdarzone duszą nigdy nie mogą trwać w bezruchu.* Orygenes, *O zasadach*, I, VII, 3, dz. cyt., s. 117.

<sup>641</sup> *Wedle tej definicji dusza jest substancją określaną greckimi przymiotnikami – phantastike i hormetike, co w naszym języku można oddać mniej więcej jako „poznająca” i „poruszająca się”.* Orygenes, *O zasadach*, II, VIII, 1, dz. cyt., s. 187.

<sup>642</sup> (...) *niektóre z nich [tzn. z dusz ludzkich przyp. P.Ć.] dzięki postępowi zostają przyjmowane, jak widzimy, do stanu anielskiego (...) uśmiercając swoje ziemskie członki i przekraczając nie tylko naturę cielesną, ale również i niepewne i kruche poruszenia samej duszy „połączyły się z Panem” i w pełni stały się duchami (...).* Orygenes, *O zasadach*, I, VIII, 4, dz. cyt., s. 128.

<sup>643</sup> *Niektórzy natomiast prowadzą niepotrzebne badania i głoszą, że dusze dochodzą niekiedy do tak wielkiej zagłady, iż zapomniawszy o rozumnej naturze i godności staczają się nawet do rzędu nierozumnych stworzeń, dzikich zwierząt albo bydła; takich twierdzeń my jednak nie przyjmujemy.* Orygenes, *O zasadach*, I, VIII, 4, dz. cyt., s. 128.

<sup>644</sup> *Trudność w wyjaśnieniu zarówno preegzystencji jak i poglądów na temat zmartwychwstania podkreśla M. Szram: Faktem jest – i to również nie ułatwia badaczom życia – że hipotezy preegzystencji i apokatastazy dominują w filozoficzno-teologicznej sumie De principiis (...), z której Orygenes pozwala sobie na snucie skomplikowanych rozważań teologicznych odnośnie do zagadnień nieporuszonych wyczerpująco w regula fidei.* M. Szram, *Ciało...*, dz. cyt., s. 257.



rodzaju ostudzenia żarliwości umysłu<sup>645</sup>. Koncepcja osłabienia żarliwości umysłu doskonale pasuje Orygenesowi z etymologią słowa *psyche*, które jak zostało już wykazane miałooby pochodzić od czasownika oznaczającego oziębienie. Przedstawiona propozycja wyjaśnienia pochodzenia duszy jest zdaniem Aleksandryjczyka jedynie pewnym przypuszczeniem<sup>646</sup>.

Dusza będąc elementem bytu cielesnego jest jego zasadą posiadającą naturę niecielesną. Bez względu jednak na stan ontyczny (cielesny bądź duchowy) posługuje się ona swoistego rodzaju odzieniem (subtelną materią eteryczną lub ciałem)<sup>647</sup>. Ciało stanowi więc słabszy choć konieczny element bytu ludzkiego. W *Homiliach do Księgi Rodzaju* podkreślona została wyjątkowość ludzkiej duszy, dzięki której człowiek jest w pewnym sensie obrazem Boga<sup>648</sup>. Orygenes uznaje umysł będący częścią duszy ludzkiej za element niematerialny, nie mieszczący się w przestrzeni dostrzegalnej zmysłowo<sup>649</sup>.

#### b) Zaistnienie duszy

Przedstawione właściwości duszy ludzkiej jako elementu niematerialnego, ożywiającego cały byt domagają się jednak odpowiedzi na pytanie o rację jej zaistnienia. Orygenes rozważając zagadnienie człowieka od strony ontycznej zauważa, że materia stanowi jedynie podłoże dla występowania różnych jakości. Aleksandryjczyk odrzuca koncepcję istnienia odwiecznej materii, a także przypadkowy charakter konstytuowania

---

<sup>645</sup>Stwierdziłmy przeto, iż *psyche*, czyli dusza, wywodzi swoją nazwę stąd, iż oziębła w żarliwości sprawiedliwych i uczestnictwie w Boski ogniu; trzeba się więc zastanowić, czy może nie utraciła ona możliwości powrotu do swej pierwotnej żarliwości. (...) Wszystko to, jak sądzę, oznacza, że rozum utraciwszy swą godność stał się duszą i otrzymał takie nazwanie; dusza natomiast po odnowieniu i poprawie stanie się rozumem. Orygenes, *O zasadach*, II, III, 3 dz. cyt., s. 192.

<sup>646</sup>To jednak, co powiedziałem na temat przemiany rozumu w duszę i na temat innych zagadnień odnoszących się do tego problemu, niech czytelnik sam dokładniej rozważy i przemyśli; co do mnie, to nie traktuję swoich wypowiedzi jako niewzruszone dogmaty, lecz uważam je raczej za przypuszczenia i hipotezy. Orygenes, *O zasadach*, II, III, 4, dz. cyt., s. 192.

<sup>647</sup>(...) dusza na wszystkich etapach swojej egzystencji – zarówno w preegzystencji, jak i w życiu ziemskim, a następnie niebiańskim – potrzebuje zewnętrznego odzienia w zależności od miejsca przebywania (δέεται σώματος οικείου τῆ φύσει τῷ τοπω ἐκεῖνω): bądź posiadającego postać subtelną, najprawdopodobniej eteryczną (w pierwszej i ostatniej fazie), bądź związanego z ziemską cielesnością (podczas pobytu w obecnym świecie). M. Szram, *Ciało ...*, dz. cyt., s. 263.

<sup>648</sup>To nie postać cielesna (*corporis figmentum*) ma w sobie obraz Boga. Zresztą nie mówi się, że człowiek cielesny został uczyniony (*factus*), ale że został ulepiony (*plasmatus*), jak to napisano w kolejnym *passusie*. Orygenes, *Homilie do Księgi Rodzaju*, 1, 13, w: M. Szram, *Ciało ...*, dz. cyt., s. 267.

<sup>649</sup>Rozum zaś, aby się poruszać i działać, nie potrzebuje materialnej przestrzeni, nie potrzebuje dostrzegalnych zmysłowo rozmiarów, materialnego wyglądu, zewnętrznego kształtu i barwy ani niczego, co stanowi cechę charakterystyczną ciała czy materii. . Orygenes, *O zasadach*, I, 6, dz. cyt., s. 62.

bytów<sup>650</sup>. Zdaniem Aleksandryczyka dusza jest pierwiastkiem ukształtowanym wcześniej od ciała<sup>651</sup>. Taki pogląd otwiera przypuszczenie głoszenia poglądu związanego z teorią preegzystencji dusz. Nawiązując do biblijnego opisu stworzenia człowieka głosi, że dzięki Bożemu tchnieniu człowiek otrzymuje życie, dlatego bardziej adekwatnym byłoby nazwanie człowieka „żywą duszą”<sup>652</sup>. Zdaniem Orygenesusa temat zagadnienia tchnienia należy rozważać pod kątem przynależności bądź do wszystkich istot żywych bądź jako synonim Ducha Bożego. Druga możliwość wiązałaby się raczej z uznaniem tchnienia jako uprzywilejowanego uczestnictwa w Bogu<sup>653</sup>. Wydaje się jednak, że prowadzone rozmyślenia dotyczące tego zagadnienia nie przynoszą ostatecznych rozwiązań.

Szukając odpowiedzi na pytanie dotyczące zaistnienia duszy Orygenes dostrzega powszechnie występujący wariabilizm bytów. Charakterystyczne właściwości duszy związane z jej niematerialnością i byciem przyczyną ruchu domagają się istnienia przyczyny niematerialnej, niezmiennej będącej racją wszystkich bytów. Zdaniem Aleksandryczyka przyczyną istnienia bytów posiadającą wyżej wymienione właściwości jest Bóg<sup>654</sup>. Według Orygenesusa Bóg jako jedyna przyczyna istnienia

---

<sup>650</sup> *Materię więc pojmujemy jako coś, co stanowi podłoże ciała, to znaczy coś, z czego po przybraniu jakości powstają ciała. Wyróżniamy zaś cztery jakości: ciepło, zimno, suchość i wilgoć. Te cztery jakości połączone z materią, z hyle, tworzą różne postaci ciała – a materia sama w swej istocie nie posiada wymienionych jakości. Chociaż jednak owa materia, jak powiedzieliśmy, sama w sobie nie ma żadnych jakości, to przecież wiadomo, że nigdy bez jakości nie występuje. A zatem materia ma taki charakter, że może jej starczyć na wszystkie ciała, które z woli Bożej istnieją na świecie; służyła ona we wszystkim Stwórcy do ukształtowania wszelkich form i postaci, przybierając jakości, które On zechciał jej nadać; nie rozumiem więc, dlaczego tylu wybitnych ludzi uznało materię za coś niezrodzonego, to znaczy za coś, co nie zostało wykonane przez Boga – Stwórcę wszechrzeczy, a przeciwnie, twierdziło, że jej istota i wartość jest czymś zupełnie przypadkowym. Dziwię się również, jak mogą oni atakować tych, którzy nie uznają Boga-Stwórcy i Opatrzności czuwającej nad wszechświatem, oraz oskarżać ich o bezbożność za mniemanie – iż tak wielkie dzieło, jakim jest świat, istnieje bez Stwórcy i Rządcy, gdy tymczasem sami popadają w taką samą bezbożność twierdząc, że natura jest niezrodzona i współwieczna z niezrodzonym Bogiem. Orygenes, *O zasadach*, II, I, 4, s. 142*

<sup>651</sup> (...) dusza ludzka, która jest przecież pośledniejsza, bo jest duszą człowieka, nie została ukształtowana wraz z ciałem, lecz została umieszczona w nim oddzielnie i z zewnątrz (...). Orygenes, *O zasadach*, VIII, 4, dz. cyt., s. 118.

<sup>652</sup> (...) Pismo Boże stwierdza, że Bóg „tchnął w jego oblicze dech życia i stał się człowiek żywą duszą”. Orygenes, *O zasadach*, II, III, 1, dz. cyt., s. 88.

<sup>653</sup> Trzeba się zastanowić, czy przypadkiem podobny sens nie zawiera się w słowach zapisanych w Księdze Rodzaju: „I tchnął w oblicze jego tchnienie życia, i stał się człowiek istotą żywą”. Jeśli uznać, że tchnienie to zostało udzielone ogólnie wszystkim ludziom, to wszyscy ludzie mają uczestnictwo w Bogu; jeśli zaś trzeba przyjąć, że chodzi tu o Ducha Bożego, to w mniemaniu niektórych również Adam był prorokiem, to nie można tego daru pojmować w sposób ogólny, lecz należy uznać, że daru tego udzielono wszystkim świętym. Orygenes, *O zasadach*, III, 6, dz. cyt., s. 88.

<sup>654</sup> On „tworząc na początku” to, co chciał stworzyć, czyli istoty rozumne, nie miał żadnej przyczyny tworzenia poza sobą samym, to znaczy poza swoją dobrocią. Ponieważ więc sam był przyczyną sprawczą tego, co miało zostać stworzone, a nie było w Nim ani niestałości, ani zmienności, ani niemożności, a zwłaszcza żadnego powodu do zmienności i niestałości, wszystkie stworzenia swoje uczynił równymi i podobnymi. Orygenes, *O zasadach*, II, IX, 6, dz. cyt., s. 201-202.

powołuje do istnienia na mocy stworzenia z niczego<sup>655</sup>. Wszelkie stworzenie jest owocem mocy Boga, który powołuje do istnienia poprzez swoje tchnienie<sup>656</sup>. Orygenes odrzucając odwieczne istnienie materii podkreśla, że każdy byt posiada istnienie otrzymane od Boga<sup>657</sup>. Niekonieczność istnienia bytów skłania Orygenesesa do uznania wszelkiego istnienia jako daru samego Boga. Dobroć Stwórcy przejawia się nie tylko tym, że byt istnieje lecz również odpowiednim uposażeniem, które podkreśla różnorodność istnienia bytów<sup>658</sup>.

Wybitność osoby Orygenesesa przejawiająca się w odważnych propozycjach filozoficzno-teologicznych wśród których istotne miejsce zajmują poglądy na temat duszy. Lektura dzieła *De principiis* wskazuje na niejednoznaczne stanowisko w wielu istotnych kwestiach np. preegzystencji dusz. Orygenes stara się pogodzić z jednej strony prawdy wiary zawarte w Biblii z poglądami filozofii platońskiej. Zawarte próby rozwiązań podejmowanych przez siebie problemów są wypowiedziami pełne napięcia pomiędzy autorytetem Biblii oraz wypracowanymi poglądami filozoficznymi. Próbę pogodzenia tych dwóch stanowisk można zobaczyć również w koncepcji rozumienia duszy oraz przyczyny jej zaistnienia.

Aleksandryjczyk posiłkując się treścią Objawienia jest zwolennikiem istnienia jedynej racji wszelkich bytów - Boga. Konsekwencją założeń biblijnych jest pogląd według którego wszelkie byty uczestniczą w Bogu jako Logosie<sup>659</sup>. Istniejące byty są

---

<sup>655</sup> *Po pierwsze, że jest tylko jeden Bóg, który wszystko stworzył i urządził i który sprawił, że wszystko powstało z niczego, Bóg, który od stworzenia pierwszej rzeczy i od stworzenia świata jest Bogiem wszystkich sprawiedliwych.* Orygenes, *O zasadach*, 4, IX, 6, dz. cyt., s. 53.

<sup>656</sup> *A zatem „tchnienie” i, że się tak wyrażę, siła tej całej olbrzymiej i niezmierzonej mocy istnieje sama w swoim byciu i chociaż wywodzi się z mocy, tak jak wola wywodzi się z umysłu, to jednak i sama wola staje się mocą Bożą (...)* Z rozumowania tego wynika, że zawsze istniało owo „tchnienie mocy Bożej”, którego początkiem był sam Bóg. Nie mogło mieć bowiem żadnego innego początku poza tym, z którego powstało i dzięki któremu istnieje – to znaczy poza Bogiem. Orygenes, *O zasadach*, II, 9, dz. cyt., s. 74.

<sup>657</sup> *Fakt, że wszechświat został stworzony przez Boga i że nie ma takiej istoty, która by nie otrzymała istnienia od Boga, znajduje potwierdzenie w wielu sformułowaniach Pisma świętego; obala ono i odrzuca przyjmowane przez niektórych ludzi fałszywe poglądy, jakoby materia była współwieczna z Bogiem lub że dusze są niestworzone i otrzymały od Boga nie tyle istotę swego bytowania, ile jakość i uporządkowanie.* Orygenes, *O zasadach*, III, 3, dz. cyt., s. 83-84.

<sup>658</sup> *Istnienie zatem nie jest ich wieczną własnością, lecz darem Bożym: nie było go zawsze, a wszelki dar może zostać odebrany i przepaść. (...) Stwórca bowiem zezwolił stworzonym przez siebie umysłom na dobrowolne i swobodne działanie, aby powstało w nich ich własne dobro (...) Można stąd wysnuć wnioski, iż Stwórca wszechrzeczy zastosował pewne nasiona i przyczyny różnorodności, aby stworzyć różnorodny i zmienny świat stosownie do różnorodności umysłów, czyli stworzeń rozumnych, a musimy uznać, że różnorodność tę przybrały one z tego właśnie powodu, które powyżej przedstawiliśmy.* Orygenes, *O zasadach*, II, IX 2, dz. cyt., s. 198.

<sup>659</sup> *Wszystko natomiast, co istnieje, wywodzi swoje uczestnictwo z Tego, który istnieje naprawdę i który powiedział ustami Mojżesza: „Jestem, który jestem”; to uczestnictwo w Bogu Ojcu dotyczy wszystkich, zarówno sprawiedliwych, jak grzeszników, istot rozumnych i nierozumnych, i w ogóle wszystkiego, co istnieje.* Orygenes, *O zasadach*, I, III, 6, dz. cyt., s. 87.

wynikiem stworzenia przez ich przyczynę. Powołując się na fragment Księgi Machabejskiej Orygenes uważa, że wszystkie istniejące byty są owocem stworzenia przez Boga, który powołuje do istnienia z niczego<sup>660</sup>. Koncepcja biblijna nie posiada jednak odzwierciedlenia w dyskusji filozoficznej, w której widoczny jest brak silnej argumentacji w tym temacie. Płaszczyzna filozoficznej argumentacji stanowi zapis „głośnego myślenia”, w którym autor rozważa możliwość stwarzania z niczego<sup>661</sup>.

Wydaje się jednak, że próba rozwiązania zagadnienia stanowi dla Orygenesesa problem nie do ostatecznego rozwiązania. Przesłanki zawarte w Biblii są przeciwwagą w dotychczasowych poglądach filozoficznych. Dlatego też Orygenes uważa, że istnieją pewne formy świata istniejące zawsze „pod słońcem”<sup>662</sup>. Koncepcja dotycząca świata bez początku budzi jednak trudność związaną z określeniem zaistnienia czasu oraz zagadnieniem wszechmocy Bożej. Aleksandryjczyk próbując rozwiązać tę trudność wysuwa hipotezę o istnieniu różnych światów przed rzeczywistością obecną, co w konsekwencji jest rozwiązaniem połowicznym. Przesunięcie powstania świata nie rozwiązuje problemu w sposób ostateczny. Powołanie do istnienia różnych światów zakłada istnienie pewnej istniejącej wiecznie substancji, której wyjaśnienie pozostaje nie rozwiązane<sup>663</sup>. Teoria powstania świata posiada odzwierciedlenie w zagadnieniu animacji duszy. Będąc pierwiastkiem nieśmiertelnym stanowi istotę bytu ludzkiego<sup>664</sup>. Dusza będąc ukształtowaną przed początkiem czasów (πρὸ τῶν αἰώνων) przestaje z czasem być żarliwą w swojej gorliwości. Ostudzenie zapалу stanowi początek dramatu duszy, którego kolejnym aktem jest zamknięcie w ciele<sup>665</sup>.

---

<sup>660</sup>To nasze przekonanie opiera się również na powadze Pisma świętego; posłuchaj, w jaki sposób dogmat ten potwierdzają Księgi Machabejskie – miejsce, gdzie matka siedmiu męczenników zachęca jednego ze swych synów do mężnego znoszenia tortur, mówi tak: „Proszę cię, synu, spójrz na niebo i ziemię, a widząc wszystko, co tam jest, wiedz, że stworzył to Bóg z niczego”. Orygenes, *O zasadach*, I, II, 5, dz. cyt., s. 143.

<sup>661</sup>Aby jednak dokładnie rozważyć istotę rzeczy, przypuśćmy na moment, że materia nie istniała i że chociaż nie było, Bóg sprawił, iż powstało to, co zechciał powołać do istnienia: cóż powiemy? Orygenes, *O zasadach*, I, II, 4, dz. cyt., s. 143.

<sup>662</sup>(...) twierdzimy bowiem, że istoty stworzone nie są zrodzone i współwieczne z Bogiem, i drugiej strony wcale nie utrzymujemy, iż Bóg zaczął działać z określonym momencie, a przedtem nie stworzył nic dobrego. (...) Jeśli zatem wszystko, co jest „pod słońcem”, istniało już „w czasach, które były przed nami”, bo „nie ma nic nowego pod słońcem”, to niewątpliwie zawsze istniały wszystkie rodzaje i gatunki może nawet w poszczególnych postaciach. Orygenes, *O zasadach*, I, IV, 5, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>663</sup>Doskonałym komentarzem stanowiącym pewnego rodzaju *resumé* wysiłków Orygenesesa są następujące słowa: *Chociaż wydaje się, że Orygenes problemu nie rozwiązuje, lecz go tylko przesuwają, to jednak w pewnym sensie jest konsekwentny. Nie mówi On: Bóg stworzył nowy świat z niczego, a mówi tylko: Bóg tworzy nowe światy. Substancja wiecznego stwarzania pozostaje ta sama i także stworzenia duchowe pozostają te same. Ale porządek rzeczy stworzonych jest za każdym razem nowy. Niestety, problemu nieskończoności Orygenes nie rozwiązał.* P. Böhner, E. Gilson, *Historia ...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>664</sup>(...) nie ma wątpliwości, że istotą bytu ludzkiego jest dla niego dusza (ψυχή/anima), nie podlegająca z natury śmierci fizycznej (αθανατος). M. Szram, *Ciało ...*, dz. cyt., s. 275.

<sup>665</sup>Dramat rozumnych stworzeń zaczyna się w niebie. Przed początkiem czasów (πρὸ τῶν αἰώνων) powołał Bóg do bytu rozumne stworzenia. Były one czyste, wszystkie były jednej rangi i służyły Bogu. (...)

Poglądy Orygenesa stanowią ważny rozdział w myśli chrześcijańskiej. Aleksandryczyk w oryginalny sposób próbuje umiejętnie połączyć egzegezę biblijną z wypracowanymi poglądami filozoficznymi<sup>666</sup>. Przedstawione poglądy wydają się nie mieć ostatecznego kształtu, co jest przyczyną wielu opacznych interpretacji tego myśliciela. Próby wyjaśnienia pochodzenia duszy są kompilacją tekstów biblijnych oraz poglądów nawiązujących do myśli platońskiej. Choć z jednej strony dusza jest wynikiem stwórczego działania samego Boga, to z drugiej sposób jej powołania oraz złączenia z ciałem wskazuje na silne oddziaływanie platonizmu. Problematicznym zagadnieniem jest sama koncepcja kreacjonizmu, która (jak to zostało przedstawione) wydaje się być jedynie pewną hipotezą o charakterze deklaracyjnym. Intuicyjne próby wyjaśnienia problemów podjętych przez Orygenesa zostaną podjęte przez Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski doskonale dostrzega w myśli Orygenesa połączenie poglądów chrześcijańskich z platonizmem, czego przejawem była koncepcja odwiecznego istnienia dusz oraz ich metempsychozy<sup>667</sup>. Platońskim rozwiązaniem jest również uznanie połączenia duszy z ciałem w kategoriach kary<sup>668</sup>.

#### 4. Stworzenie człowieka według Tertuliana

Tertulian jest jednym z najbardziej wybitnych przedstawicieli myśli patrystycznej<sup>669</sup>. Kartagiński myśliciel jest przeciwnikiem platonizmu, co stawia go

---

*Przyczyna upadku tych rozumnych istot była ich szczęśliwość i ich wolna wola. Były one tak nasycone i oglądaniem Boga, że aż doznały przesytu.* P. Böhner, E. Gilson, *Historia ...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>666</sup> Wspomniane wyżej cechy podkreślone zostały przez P. Böhnera, E. Gilsona, którzy dokonując oceny myśli Aleksandryczyka piszą: *Był egzegetą jak rzadko który myśliciel chrześcijański. System jego pomyślany został jako rozumne wyjaśnienie niezgodnych z sobą miejsc Pisma świętego. (...) Drugą przyczyną było jego greckie wychowanie. Żył świadomie w atmosferze filozofii i kultury greckiej, tak że nie mogły one pozostać bez wpływu na jego system.* P. Böhner, E. Gilson, *Historia ...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>667</sup> *Niektórzy wyznawcy wiary katolickiej, przesiąknięci nauką Platona, przyjęli drogę pośrednią. Skoro bowiem według wiary katolickiej nie ma nic wiecznego prócz Boga, nie twierdzili, że dusze ludzkie są wieczne, lecz że zostały stworzone wraz ze światem lub raczej przed światem widzialnym, a jednak na nowo zostają związane z ciałami. Zdaje się, że wśród wyznawców wiary chrześcijańskiej Orygenes był pierwszym, który przyjął to stanowisko, a za nim poszło wielu innych. Pogląd ten do dnia dzisiejszego zachował się wśród heretyków, a pośród nich manichejczycy twierdzą także wraz z Platonem, że dusze są wieczne i że przechodzą z ciała do ciała.* SCG II, 83, s. 529.

<sup>668</sup> *Tomasz wielokrotnie w różnych pismach przedstawia ten błąd w myśli Aleksandryczyka: W rezultacie Orygenes – przyjmując że dusze ludzkie zostały stworzone od początku – twierdził, że dusze złączone są z ciałami z rozporządzenia Bożego, ale za karę. Sądził bowiem, że dusze zgrzeszyły, zanim zostały złączone z ciałami, i że zależnie od wielkości grzechu zostają zamknięte jakby w więzieniu w bardziej lub mniej doskonałych ciałach.* SCG II, 83, s. 533; (...) *pogląd Orygenesa, który przyjmował, że dusze zostały stworzone na początku bez ciał jako substancje duchowe, a dopiero potem zostały połączone z ciałami, jakby zamknięte w więzieniach. (...) Pogląd ten jest jednak fałszywy, jak wykazaliśmy powyżej: to, że dusza jest złączona z ciałem, nie wychodzi jej na szkodę, lecz przyczynia się do doskonałości natury.* *Q. de anima*, q. 2, ad. 14, s. 37-38

<sup>669</sup> Quintus Septimus Florentius Tertullianus (ok. 155 – 220) pochodzący z rodziny pogańskiej zamieszkałej w Kartaginie. Posiadał gruntowne wykształcenie z zakresu prawa, retoryki, filozofii oraz

w opozycji do wcześniej prezentowanego Orygenesu<sup>670</sup>. W opinii A. Muszali jest on pierwszym myślicielem chrześcijańskim podejmującym trud systematycznego wykładu dotyczącego rozwoju embrionalnego człowieka<sup>671</sup>.

#### a) Własności duszy

Afrykańczyk jest zdecydowanym przeciwnikiem preegzystencji dusz<sup>672</sup>. Powstanie człowieka jest ściśle związane z przynależeniem do właściwego gatunku<sup>673</sup>. Człowiek stanowi połączenie duszy i ciała czego konsekwencją m.in. czynności: wzrastanie, spożywanie pokarmu oraz myślenie<sup>674</sup>. Działanie duszy bazuje na ludzkiej

---

historii. Jako rzymski adwokat przyjmuje ok. roku 195 chrzest. Zdaniem P. Böhnera, E. Gilsona nie posiadał święceń kapłańskich. F. Drączkowski powołując się na tekst Hieronima (*De vir. ill.* 53) uznaje odrębne stanowisko w tej sprawie. Tertulian jest inicjatorem literatury chrześcijańskiej w języku łacińskim. Temperament i surowość Tertuliana zaprowadzają go ostatecznie do wstąpienia w szeregi montanistów, którzy byli zwolennikami bardzo rygorystycznych zasad w chrześcijaństwie. Pomimo odstępstwa jest on nie tylko apologetą wobec myśli gnostyków lecz również twórcą terminologii dogmatycznej w zakresie trynitologii. To właśnie on wprowadza na teren języka teologicznego terminu „substancja” oraz „osoba”. C. Manzenares wymienia następujące dzieła Tertuliana: Apologetyk; Do męczenników, Preskrypcja przeciw heretykom, O widowiskach, O modlitwie, O chrzcie, O cierpliwości, O pokucie, Do pogan, Świadcstwo duszy, Do Skapali, Lekarstwo na ukłucie skorpiona, Do żony, Zachęta do czystości, Przeciw Żydom, Przeciw wszystkim herezjom, Przeciw Marcjonowi, Przeciw Prakseaszowi, O modlitwie w: César Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2001 r., s. 238. Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 127-128, Benedykt XVI, *Katechezy...*, dz. cyt., s. 39-43

<sup>670</sup> Wspomniany antyplatoński charakter myśli Tertuliana podkreśla M. Szram: *Antropologia Tertuliana, głównego przedstawiciela tradycji azjatyckiej w Kościele północnoafrykańskim, miała charakter antyplatoński i antygnostycki, pokrewny w dużym stopniu stoicyzmowi*. M. Szram, *Ciało ...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>671</sup> A. Muszala nie tylko podkreśla doniosłość znaczenia myśli Tertuliana lecz również dokonuje podziału zagadnienia rozwoju embrionalnego na poszczególne zagadnienia, którymi są: 1) *sposób przekazywania duszy embrionowi ludzkiemu*; 2) *moment animacji nasciturusa*; 3) *związek animacji człowieka z animacją Jezusa Chrystusa*; 4) *sposób przekazywania grzechu pierworodnego*; 5) *moralne zło przerywania ciąży*. A. Muszala, *Embrion...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>672</sup> W ironiczny sposób przedstawia konsekwencje przyjęcia takiej koncepcji:

*Age iam, si quis philosophus affirmet, ut ait Liborius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex Mulo, colubram ex muliere, et in eam opinionem omnia argumenta eloquii virtuti detorserit nonne consensus movebit et Fidem infiget etami ab animalibus abstinendi? Proptereaue persuasum quis hoc habeat, ne forte bubulam de aliquot proavo suo obsonet.* Tertulian, *Apologetyk*, XLVII,1, tłum. J. Sajdak, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947, s. 190

*Zaprawdę – gdyby jakiś filozof postawił twierdzenie jak Liboriusz powiada, twierdzenie po myśli Pitagorasa, że człowiek powstaje z mulo, a wąż z kobiety, i gdyby wszystkie argumenta siłą wymowy do tego twierdzenia nakręcił, to czyżby nie obudził na nie zgody i wiary nie narzucił? Niejeden mógłby nawet pozwolić w sobie wmówić, że musi się od potraw mięsnych wstrzymać, by przypadkiem w pieczeni wołowej nie zjadł jakiegoś swego pradziada.* Tertulian, *Apologetyk*, dz. cyt., s. 520.

<sup>673</sup> *Se de nostra magis defensione, qui proponimus, multo utique dignius credi, hominem ex homine rediturum, quemlibet pro quodlibet, dum hominem, ut eadem qualitas animae in eadem restauretur conditionem (...)* Tertulian, *Apologetyk*, XLVIII, dz. cyt., s. 191.

*Ale raczej zostaniemy przy obronie naszego twierdzenia, że w każdym razie daleko godniej jest wierzyć, że z człowieka znowu człowiek powstanie, człowiek za człowieka, a nie coś innego (...)* Tertulian, *Apologetyk*, dz. cyt., s. 523.

<sup>674</sup> *Ciało obdarzone duszą przyjmuje pokarm, rośnie, mówi, naucza, działa (...).* Tertulian, *Apologetyk*, XXI, 14, dz. cyt., s. 95-96.

naturze, której przyczyną jest Bóg<sup>675</sup>. Według Tertuliana dusza i ciało są ze sobą odpowiednio połączone. Sam fakt występowania różnicy terminologicznej dusza-ciało jest dla Tertuliana dowodem na występowanie różnicy jedynie pod względem istotowym<sup>676</sup>. Człowiek wbrew platońskim poglądom posiada materię cielesną jako konsekwencję działania Boga. Antropologia Kartagińczyka podkreśla nie tylko rolę duszy lecz również cielesność, co broni przed ontycznym podziałem<sup>677</sup>. Ciało jest jakby naczyniem, które samo w sobie nie jest odpowiedzialne za to co znajduje się wewnątrz niego. Inicjatorką całej wolitywności człowieka jest dusza i to ona w ostateczności jest odpowiedzialna za wszelkie działanie człowieka<sup>678</sup>. Dusza jest również animatorką człowieka, warunkującą istnienie życia<sup>679</sup>. Tertulian uważa, że dusza posiada właściwości cielesne, w postaci określonej przestrzenności<sup>680</sup>. Uznanie cielesnych

---

<sup>675</sup> *Nauczycielką jest natura, dusza uczennicą. Wszystko, czego pierwsza nauczyła a druga sobie przyswoiła – pochodzi od Boga, Nauczyciela nauczycielki.* Tertulian, *Świadectwo duszy*, 5 tłum. A. C. Guryń, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 109.

<sup>676</sup> *Nam et animam posuit et corpus, iam duas res quam diversas: licet enim et animae corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus; cum tamen et corpus et anima distincte nominantur, habet anima suum vocabulum proprium, non egens communi vocabulo corporis; id relinquitur carni, quae non nominata proprio, communi utatur necesse est.* Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, V, 15.8, tłum. S. Ryznar, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LVIII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 300.

*Choć powiem: i dusza, i ciało są pod względem jakości czymś swoistym, tak jak i duch. To jednak: ponieważ i ciało, i dusza są wymieniane osobno, a dusza ma swoją własną nazwę i nie potrzebuje wspólnej nazwy z ciałem, to oddaje się ciału, które nie będąc własnością dla siebie samego, więc nie określone własną nazwą, musi z konieczności posługiwać się wspólnym imieniem.* Tertulian, *Przeciw ...*, V, 15.8, dz. cyt., s. 510.

<sup>677</sup> *Quid est autem homo aliud quam caro? Si quidem nomen hominis, materia corporalis, non animalis, ab auctore sortita est: “Et fecit hominem Deus, inquit (Gen., II) limum de terra” non animam; anima enim de adflatu: “Et factus est homo in animam vivam”. Quis? Utique qui de limo. „Et posuit Deus hominem in paradiso”, quod finxit, non quod flavit; qui caro nunc, no qui anima.* Tertulian, *XXIV Przeciw ...*, t. LVIII, dz. cyt., s. 275.

*A czymże jest człowiek jak ciałem? Przecież samo imię człowiek otrzymał od Stwórcy materii cielesnej, a nie duchowej. Pismo mówi: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi”, nie duszę, dusza bowiem od tchnienia: „i stał się człowiek istotą żywą”. Kto? Oczywiście ten z mułu. Tego, co teraz jest ciałem, a nie tylko dusze.* Tertulian, *XXIV Przeciw ...*, dz. cyt., s. 60-61.

<sup>678</sup> *Podobnie i ciało jest naczyniem czynów cielesnych, ale nie ono, lecz dusza winna, że w nim miesza truciznę złego. Jakże to, dusza twórczyni czynów cielesnych, zasłuży na Królestwo Boże dzięki prześlaniu za to, czego dopuściła się w ciełe, a ciało, tylko sługa, miałoby pójść na trwale potępienie?* Tertulian, *Przeciw ...*, V, 10.13, dz. cyt., s. 284.

<sup>679</sup> *Non enim potest anima animalne corpus dici, aut inanimale; cum ipsa sit quae aut faciat corpus animalne, si adsit; aut inanimale, si absit ab illo. Itaque quod facit, non potest esse ipsa, ut dicatur animale vel inanimale. Anima enim dicitur substantiae suae nomine.* Tertulian, *O duszy*, VI, w: J. Zieliński, *Konkordancja z dzieł Ojców Ś.Ś. i pisarzy Kościoła*, tłum. J. Zieliński, Poznań 1908, s. 654.

*Nie może bowiem dusza nazwaną być ciałem żywotnym lub nieżywotnym; gdyż sama czyni ciało żywotnym, jeżeli jest obecna; albo nieżywotnym, jeżeli odeń się oddala. Co zatem czyni, tem nie może być sama, tak iżby nazwaną była żywotną lub nieżywotną. Dusza bowiem nazwana jest nazwą własnej istoty.* Tertulian, *O duszy*, dz. cyt., s. 87 – 88.

<sup>680</sup> *Et tamen non (iaconctanter?) profitebimur, solemniora quaequae, et omnimode debita corpulentiae, adesse animae quaequae, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi.* Tertulian, *O duszy*, IX, dz. cyt., s. 659.

własności duszy pozwala Tertulianowi zrozumieć teksty Pisma Świętego dotyczące odczuwania kary piekielnej lub pocieszenia<sup>681</sup>. W toku rozważań dusza zostaje utożsamiona z duchem, ponieważ dla Tertuliana życie i oddychanie są ściśle ze sobą związane. Czyni to niechętnie ponieważ oddychanie związane z tchnieniem, jest działaniem samego Boga<sup>682</sup>. Rozważania na temat własności duszy prowadzą Kartagińczyka do pewnej zgody z Platonem co do podziału duszy dzieląc ją na rozumną i nierozumną. Podział ten posiada jednak inną argumentację oraz cel. Według Tertuliana nierozumna część duszy jest pod względem powstania późniejszą, co prowadzi do wniosku, że jej źródłem jest nie Bóg lecz zły duch<sup>683</sup>. Afrykańczyk korzystając ze spuścizny Platona dokonuje podziału nie tylko dychotomicznego ale również nawiązuje do trójpodziału duszy. Dzięki posiadaniu rozumnej części duszy podkreślona zostaje wyjątkowość człowieka<sup>684</sup>. Takie rozwiązanie nie oznacza tym samym wpływu zmysłów na poznawanie rozumowe. Zdaniem Tertuliana nie można

---

*A przecież nie bez stanowczości wyznawamy, iż wszelkie wybitniejsze i ze wszechmiar potrzebne [własności] cielistości, przynależą także duszy, jak układ, objętość, jak owa trojaka przestrzenność, długość, mowie, i szerokość, i wysokość.* Tertulian, *O duszy*, IX, dz. cyt., s. 90-91.

<sup>681</sup>*Igitur si quid tormenti sive solatii anima praecerperit in carcere seu diversorio inferum, in igni, vel in sinu Abraham, probata erit corporalitas animae.* Tertulian, *O duszy*, VII, dz. cyt., s. 657.

*Jeżeli zatem jakąś mękę lub pociechę dusza odnosi, we więzieniu lub w gospodzie otchłani, w ogniu lub na łonie Abrahama, dowiedziona będzie cielesność duszy.* Tertulian, *O duszy*, VII, dz. cyt., s. 89.

<sup>682</sup>*Ita et animam, quam flatum ex proprietate defendimus, spiritus nunc ex necessitate pronuntiamus. (...) Idcirco nos et illie flatum eam defendimus, non spiritus, secundum Scripturam, et secundum spiritus distinctionem: et hic spiritus ingratis pronuntiamus, secundum spirandi et flanci communionem.* Tertulian, *O duszy*, X, dz. cyt., s. 664.

*Tak też duszę, którą tchnieniem dla własności okazaliśmy, teraz duchem z konieczności oznajmujemy. (...) Zatem i my stąd tchnieniem ją okazaliśmy, nie duchem, wedle Pisma św. i wedle różnicy ducha: a tu ją duchem niechętnie oznajmujemy, dla wspólności oddychania i tchnienia.* Tertulian, *O duszy*, X, dz. cyt., s. 93.

<sup>683</sup>*Est et illud finem pertinens, quo Plato bifariam partitur animam, per rationale et irrationale. Cui definitioni et nos quidem applaudimus, sed non ut naturae deputetur utramque. Naturale enim rationale credendum est quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Quo enim no rationale, quod Deus jus quoque ediderit, nedum id quod proprie adlfatu suo emisierit? Irrationale autem posterum intelligendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsorum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima (...).* Tertulian, *O duszy*, XVI, 7-8, dz. cyt., s. 672.

*Jest i to do rzeczy należące, że Platon na dwoje dzieli duszę, na rozumną część i nierozumną. Na określenie to i my się zgadzamy, ale nie do tyła, by obie przyrodzie przypisać. Za przyrodzoną bowiem należy uważać część rozumną, to co duszy od pierwszego początku jest wrodzone, przez rozumnego oczywiście sprawcę. (...) Za nierozumne zaś jako późniejsze pojmować należy, jako to co się stało z poduszczenia węża, owo ich dopuszczenie do przestępstwa, i co stąd wzrosło i zrosło się w duszy (...)* Tertulian, *O duszy*, XVI, 7-8, dz. cyt., s. 97.

<sup>684</sup>*Proinde, cum Plato, soli Deo segregans rationale, duo genera subdividit ex rationali, indignativum quod appellant θυμικον, concupiscentivum quod vocant επιθυμητικον, ut illud quidem commune sit nobis et leonibus, istud vero cum muscis, rationale porro cum Deo; video et de hoc mihi esse retractandum, propter ea quae in Christo deprehenduntur.* Tertulian, *O duszy*, XVI, dz. cyt., s. 673.

*Jeżeli tedy Platon samemu Bogu wyłącznie przypisując co jest rozumne, dwa rodzaje do rozumnego zalicza, gniewność, co nazywają θυμικον, i żądność, co zowią επιθυμητικον, tak iż tamto byłoby nam wspólne z lwami, to zaś z muchami, rozumność wreszcie z Bogiem: widzę, że i o tem należy rozprawiać, dla tego co w Chrystusie się znajduje.* Tertulian, *O duszy*, XVI, dz. cyt., s. 98.



zupełnie rozdzielać poznawania zmysłowego od umysłowego, ponieważ nie jest możliwym funkcjonowanie tego ostatniego w sposób zupełnie autonomiczny<sup>685</sup>.

Rozważania na temat właściwości duszy prowadzą Kartagińczyka do podjęcia próby jej zdefiniowania. Dusza jest rozumną substancją konstytuującą ciało powstałą w wyniku tchnienia Boga będąc źródłem dla powstania innych dusz<sup>686</sup>. Definicja Tertuliana prowadzi do dwóch zasadniczych wniosków: stworzenia duszy pierwszego człowieka przez Boga oraz uznania przekazywania dusz jednostkowych przez męskie nasienie (tzw. teoria traducjonizmu).

#### b) Zaistnienie duszy

Stworzenie duszy człowieka jest konsekwencją tchnienia Boga. Tertulian przestrzega jednocześnie przed utożsamieniem tchnienia Boga z samą duszą. Taka pomyłka prowadziła by zdaniem Kartagińczyka do herezji według której istota Boga, której pierwiastek posiadałby człowiek byłaby zdolna do popełniania grzechu<sup>687</sup>. Tertulian zwraca uwagę na prawidłowe używanie terminów, które pozwolą uniknąć istotnych błędów w tej sprawie. Należy więc rozróżnić tchnienie *afflatus* będące działaniem Boga od terminu *spiritus* określający Ducha Bożego<sup>688</sup>. Tchnienie zatem

---

<sup>685</sup>*Videtur intellectus duce uti sensu, et auctore, et principali fundamento, nec sine illo veritates posse cogniti: quomodo ergo potior erit eo per quem est, quo eget, cui debet totum quo attingit? Ita utramque concluditur: neque praeferendum sensui intellectum; per quem enim quid constat, inferius ipso est; neque separandum a sensu: per quo denim quid est, cum ipso est.* Tertulian, *O duszy*, XVIII, 5, dz. cyt., s. 680.  
*Zdaje się, że rozum potrzebuje zmysłu na przewodnika i sprawcę i główną podstawę, a bez niego nie może prawd osiągnąć: jakżeż więc będzie przedniejszy od tego, przez który jest, którego potrzebuje, któremu zawdzięcza wszystko czego dosięga? Stąd oba wypływają wnioski: że rozumu ani nad zmysł przekładać nie należy; przez co bowiem coś powstaje, niższe jest od tegoż; ani go nie należy od zmysłu odłączać: przez co bowiem coś ma swój byt, z tenże jest razem.* Tertulian, *O duszy*, XVIII, 5, dz. cyt., s. 102.

<sup>686</sup>*Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patetentem, varie precedensem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. Sequitur nunc, ut quomodo ex una redundet consideremus, id est, et quando, et qua ratione sumatur.* Tertulian, *O duszy*, XXII, dz. cyt., s. 686.  
*Określamy duszę tchnieniem Boga zrodzoną, nieśmiertelną, ciałotworną (corporalem), upostaciowioną, w istności pojedynczą, własnym wrażeniom podlegającą, rozmaicie występującą, o wolnej woli, podległą przypadłościom, w zdolnościach odmienną, rozumną, władczynią, wieszczką, z jednej się rozmnażającą.* Tertulian, *O duszy*, XXII, dz. cyt., s. 107.

Warto zwrócić uwagę na przetłumaczenie terminu *corporale* jako „ciałotworny”. Choć propozycja tłumaczenia J. Zielińskiego nie przyjęła się na stałe i wydaje się być anachronizmem to jednak w doskonały sposób wyraża znaczenie łacińskiego terminu.

<sup>687</sup>*Quoquo tamen, inquis, modo substantia Creatoris delici capa invenitur, cum adflatus Dei, id est anima, in homine deliquit. Nec potest non ad originalem summa referri corruptio potionis. Ad hoc interpretanda erit qualitas animae.* Tertulian, *Przeciw...*, II, 9, dz. cyt., s. 294.

*Jednakże ty mówisz: stwierdza się wszelkie sposoby, że istota Stwórcy jest zdolna do przestępstwa, skoro tchnienie Boga, to jest dusza zgrzeszyła w człowieku i nie można zepsucia części nie odmienić do początkowej całości.* Tertulian, *Przeciw...*, II, 9, dz. cyt., s. 78.

<sup>688</sup>*Quidam enim de graeco interpretantes, non recogitata differentia, nec I45urate proprietate verborum, pro „adflatu”, „spiritum” ponunt, et dant haereticis occasionem spiritum Dei delicto infuscandi, id*

jest pewnym narzędziem Bożego działania<sup>689</sup>. Dzięki niemu człowiek jest stworzeniem będącym w pewnym sensie obrazem Boga (*homo imago Dei*)<sup>690</sup>. Tertulian podkreśla, że otrzymane przez człowieka tchnienie nie oznacza ontycznej jedności ze Stwórcą. Człowiek jest więc bytem oddzielnym substancjalnie od przyczyny swojego istnienia co pozwala uniknąć błędu panenteizmu<sup>691</sup>. Konsekwencją powyższych rozważań jest uznanie niematerialności duszy<sup>692</sup>. Kartagińczyk nawiązując do Księgi Rodzaju podkreśla odpowiednie zespolenie duszy z ciałem. Według Tertuliana tchnienie będące źródłem ożywiający człowieka przenika człowieka wyciskając w ciele odpowiednią formę<sup>693</sup>. Kartagińczyk nawiązując do myśli św. Pawła (por. 1 Kor 15, 46) dokonuje nie

---

*ipsum Deum; et usurpata iam quaestio est. Tertulian, Przeciw Marcjonowi, II, 9, 2, tłum. S. Ryznar, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LVIII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 294-295*

*Niektórzy bowiem, tłumacząc z tekstu greckiego i nie zwracając uwagi na różnicę ani nie troszcząc się o właściwość słów umieszczają zamiast słowa „tchnienie” (afflatus) słowo „duch” (spiritus) i dają heretykom okazję do zamącenia pojęcia Ducha Bożego, to jest Boga samego, co jest przestępstwem. Tertulian, Przeciw..., dz. cyt., s. 78.*

<sup>689</sup> *Intellige itaque adflatum minorem spiritu esse, etui de spiritu accidit, ut aurulam eius, non tamen spiritum. Tertulian, Przeciw..., II, 9.2, dz. cyt., s. 295.*

*Zrozum przeto, że tchnienie jest mniejsze od Ducha jako jego powiew i choć pochodzi od Ducha, nie jest jednak Duchem. Tertulian, Przeciw ..., II, 9.2, dz. cyt.,s. 79.*

<sup>690</sup> *Nam et ideo homo imago Dei, id est spiritus: Deus enim spiritus. Imago ergo spiritus, flatus. Porro, imago veritati non usquequaque adaequabitur. Aliud est enim secundum veritatem esse. Sic et adflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem Dei comparare, ut quia veritas, id est spiritus, id est Deus, sine delicto est, ideo et adflatus, id est imago, non debuerit admisisse delictum. Tertulian, Przeciw ..., II, IX, dz. cyt., s. 295.*

*Albowiem i z tej racji człowiek jest obrazem Boga, to jest Ducha, jako że Bóg jest Duchem. Otóż obrazem Ducha jest tchnienie. Ale obraz nie będzie mógł się zrównać wszechstronnie z prawdą. Co innego bowiem jest być w zgodzie z prawdą, a co innego być samą prawdą. Tak i tchnienie, będąc obrazem Ducha, nie może stworzyć obrazu Boga do tego stopnia, by człowiek, to jest obraz Boga i Jego tchnienie, nie mógł popelnąć przestępstwa, ponieważ prawda, to jest Duch, czyli Bóg jest bez grzechu. Tertulian, Przeciw ..., II, IX, dz. cyt.,s. 79.*

<sup>691</sup> *Denique, cum manifeste Scriptura dicta (Genes., II, 7) flasse Deum in faciem hominis, et factum hominem in animam vivam, non in spiritum vivificationem, separavit eam a conditione factoris. Tertulian, Przeciw..., II, 9.6, dz. cyt.,s. 295.*

*Wreszcie, choć Pismo wyraźnie mówi, że bóg tchnął w twarz człowieka i stał się człowiek istotą żywą, nie zaś Duchem ożywiający, więc oddzielił go od substancji Stwórcy. Tertulian, Przeciw ..., II, 9.6, dz. cyt., s. 79.*

<sup>692</sup> *Jedna już potyczka przeciw Hermogenesowi, jak wspomnieliśmy, niech będzie rozstrzygnięta: że utrzymujemy, iż dusza z tchnienia Bożego nie z materii [pochodzi], utwierdzeni i tu niezamięnioną zasadą Boskiego orzeczenia: „I natchnął [Bóg] w oblicze jego dech żywota, i stał się człowiek w duszę żywiącą” iście z tchnienia Bożego” o tem już niema nic do rozprawiania. Tertulian, O duszy, dz. cyt.,s. 86.*

<sup>693</sup> *Hoc nos sapere interim primordii contemplatio inducat. Recogita enim, cum Deus “flasset in faciem hominis flatum vitae, et factus esset homo in animam vivam”, totum utique per faciem statim flatum illum in interiora transmissum, et per universa corporis spatia diffusum, simulque divina aspiratione densatum, omni intus linea expressum esse, quam densatus impleverat, et velut in forma gelasse. Inde igitur et corpulentia animae ex densatione solidata est, et effigies expressione formata. (...)Tertulian, O duszy, IX, dz. cyt., s. 662.*

*Tak też z własnego umysłu osądz, że duszy nie inną postać przypisać należy, jak ludzką i to do tego ciała, jak że każda nosiła. Rozważ bowiem, że gdy Bóg „natchnął w oblicze człowieka dech żywota, i stał się człowiek w duszę żywiącą”, [Tert: „flasset in faciem hominis flatum vitae. Wulgata: inspiravit spiraculum vitae Gen. 2, 7] wszystek zaiste ów dech, przez oblicze zaraz do wnętrza wpuszczony i przez wszystkie przedziały ciała rozlany, a zarazem boskiem tchnieniem zgęszczony, w całym zarysie wewnątrz się wycisnął, jaki po zagęszczeniu swem napelniał, jakby we tworzydło (forma) stężały. Tertulian, O duszy, dz. cyt., s. 91.*

tylko podziału na duszę i ciało ale również wyróżnia duszę (*anima*), ducha (*animus*) i ciało (*corpus*)<sup>694</sup>. Zdaniem Tertuliana duch (*animus*) utożsamiany z greckim terminem *voûc* jest konsekwencją działania tchnienia Bożego<sup>695</sup>. Oznacza to, że dusza i umysł stanowią ontyczną jedność<sup>696</sup>. Tertulian zauważa, że pewne roztargnienia umysłu mogą czasem prowadzić do błędnego mniemania na temat różnicy pomiędzy duchem (*animus*) a duszą (*anima*). Zauważa, że postradanie zmysłów potwierdza jedność ontyczną duszy i ducha. Dodatkowym argumentem przemawiającym za jednością ducha i duszy jest także śmierć człowieka, która nie rozgranicza pozostania duszy lub ducha po jej wystąpieniu<sup>697</sup>.

Podkreślenie stworzenia pierwszej duszy mocą tchnienia stawia Tertuliana w gronie kontynuatorów myśli uznających Boga za jedyną przyczynę istnienia świata w tym również i człowieka.

---

<sup>694</sup>*Primo enim anima, id est flatus, populo in terra incedenti, id est in carne carnaliter agenti, postea spiritus eis qui teram calcant, id est opera carnis subigunt: quia et Apostolorum.* Tertulian, *O duszy*, XI, dz. cyt., s. 666.

*Najprzód bowiem dusza to jest tchnienie [dane] ludowi na ziemi chodzącemu to jest w cielesności żyjącemu, potem duch tym, którzy ziemię deptają, to jest uczynki ciała zwalczają.* Tertulian, *O duszy*, XI, dz. cyt., s. 94.

<sup>695</sup>*Proinde, et animus, sive mens est, voûc apud Graecos, non aliud quid intelligimus quam suggestum animae ingenitum et insitum, et nativitas proprium, quo agit, quem serum habend ex semet ipsa se commoveat in semet ipsa, atque ita moveri videatur ab illo tanquam substantia alia, ut volunt (...).* Tertulian, *O duszy*, XII, dz. cyt., s. 666.

*Również też przez ducha (animus) czy to umysł voûc u Greków, nic innego nie rozumiemy, jak tchnienie duszy wrodzone i wszczepione i z urodzenia właściwe, za pomocą którego działa, rozumie, które z sobą mając z samej siebie się wzrusza w samej sobie, a tak poruszana się zdaje przez nie, jakby inna istota.* Tertulian, *O duszy*, XII, dz. cyt., s. 94.

<sup>696</sup>*Nos autem animus ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium.* Tertulian, *O duszy*, XI, w: J. Zieliński, *Konkordancja z dzieł Ojców Ś.Ś. i pisarzy Kościoła*, tłum. Zieliński, Poznań 1908, s. 667

*. My zaś powiadamy, że umysł z duszą tak jest zrosły, że nie jest istotą różny, lecz przynależnością istoty.* Tertulian, *O duszy*, XI, dz. cyt., s. 95.

<sup>697</sup>*Putabis quidem abesse animus ab anima, si quando animo ita afficimur, ut nesciamus nos vidisse quid, vel audisse, quia alibi fuerit animus; adeo contendam, imo ipsam animam nec vidisse, nec audisse, quia alibi fuerit cum sua vi, id est, animo. Nam et cum dementi homo, dementi anima, non peregrinate, sed compatiente tunc animo. Caeterum animae principaliter casus est. Hoc inde firmatur, quod, anima digressa, nec animus in homine inveniatur: ita illam ubique sequitur, a qua nec in fine subremanet.* Tertulian, *O duszy*, XVIII, dz. cyt., s. 679.

*Zauważysz wprawdzie, że duch od duszy jest oddalony, jeżeli kiedy tak dalece w duchu bywamy zajęci, iż nie wiemy żeśmy coś widzieli lub słyszeli, gdyż gdzieś indziej duch przebywał; owszem powiem, że nawet sama dusza ani spostrzegła ani usłyszała, gdy gdzieś indziej była ze swą władzą to jest umysłem. Albowiem i wtedy gdy od zmysłów odchodzi człowiek, odchodzi też od zmysłów dusza, nie za odejściem ducha, lecz przez wspólne z nią uleganie ducha. Zresztą jest to głównie przypadek duszy. Co stąd się potwierdza, że za wyjściem duszy ani duch w człowieku się nie znajduje i tak za nią wszędzie postępuje, poza którą ani przy zgonie nie pozostaje.* Tertulian, *O duszy*, XVIII, dz. cyt., s. 101.

### c) Teoria traducjonizmu

Teoria traducjonizmu stanowi dla Kartagińczyka oręż do walki z koncepcją preegzystencji dusz<sup>698</sup>. Tertulian uznając stworzenie duszy pierwszego człowieka przez Boga głosi jednocześnie, że jest ona źródłem powstania wszystkich innych dusz powstałych po niej<sup>699</sup>. Źródłem poglądów proponowanych przez Tertuliana jest własna interpretacja *Księgi Rodzaju*<sup>700</sup>. Teoria traducjonizmu jest dodatkowym uzasadnieniem przekazywania grzechu pierworodnego. Zdaniem Teologa z Kartaginy to właśnie przekazywanie duszy przez nasienie staje się zrozumiałe uczestnictwo w skażeniu całego rodzaju ludzkiego<sup>701</sup>. Taki rodzaj przekazywania jest zdaniem Tertuliana swoistym zasiewem, który dotyczy sfery zarówno duchowej jak i biologicznej<sup>702</sup>.

Kartagińczyk opowiada się za tzw. teorią animacji równoczesnej dotyczącej zarówno powstania materii jak i duszy. Twierdzenie to jest konsekwencją nie tylko założeń traducjonizmu głoszonych przez Tertuliana lecz również odpowiada właściwości duszy związanej z jej funkcją ożywiającą. Dusza będąc animatorką całego bytu stanowi zatem nieodzowny warunek obecności przy formującym się ciele<sup>703</sup>.

---

<sup>698</sup> Traducjonizm – z łac. *traduco*, *-ere* – przenoszę, przekazuję, jest poglądem według którego dusza jest przekazywana w nasieniu. Pogląd ten został bardzo wcześnie skrytykowany przez Kościół, czego przejawami są m.in. List papieża Atanazego do biskupów Galii (498 r.), Wyznanie wiary Leona IX (1053 r.), wypowiedź papieża Benedykta XIII (1341).

<sup>699</sup> *Tak to od jednego Adama pochodzą wszystkie w ogóle dusze ludzkie, jako że natura słucha rozkazu Bożego: „roście i rozmnażajcie się”. Zresztą już i w poprzednich słowach: „uczynimy człowieka” zapowiedział Bóg właściwie także powołanie do bytu całego rodzaju ludzkiego, gdyż mówi dalej w liczbie mnogiej: „i niech panują nad rybami morskimi”. Nic dziwnego – zapowiadając siebie, zapowiedział tym samym również ziwo. Tertulian, *O duszy*, XXVII, 8, w: Muszala, *Embriion ...*, dz. cyt., s. 271.*

<sup>700</sup> Z tej racji koncepcja traducjonizmu w wydaniu Kartagińczyka nazwana została przez M. H. Congordeau „traducjonizmem Adamowym” (*traducianisme adamique*) lub „traducjonizmem cielesnym” (*traducianisme corporel*) por. Muszala, *Embriion ...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>701</sup> *Przez niego [tj. szatana] pierwszy człowiek został podstępnie doprowadzony do przekroczenia przykazania Bożego i dlatego skazany na śmierć. Następnie przez swe nasienie zaraził cały rodzaj ludzki i uczynił uczestnikiem swego potępienia. Tertulian, *Świadectwo duszy*, 3, tłum. A. C. Guryn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 103-104.*

<sup>702</sup> *Constitueramus animam in ipso, et ipso seri homine, et unum esse a primordio semen, (...) Tertulian, *O duszy*, XXXVI, dz. cyt., s. 712.*

*Orzekliśmy, że dusza w samym człowieku i z niego samego się zasiewa i że jedno od początku jest nasienie (...). Tertulian, *O duszy*, dz. cyt., s. 119.*

<sup>703</sup> *Quomodo igitur animal conceptum? Simile conflata utriusque subsantia corporis animaeque, an altera larum praecedente? imo simul ambas et concipi, et confici. Et erfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu, quo locus ordinetur. Recogita enim de no issimis prima, si mors non aliud determinatur, quam disiuncto corporis animaeque; contrarium morti vita non aliud definiatur, quam coniunctio corporis animaeque. (...) Porro vitam a conceptu agno cimus, quia animam a conceptu vindicamus. Exinde enim vita, quo anima, quo anima (...). Tertulian, *O duszy*, XXVII, dz. cyt., s. 694-695.*

*Jakiesz tedy stworzenie żyjące jest poczęte? czy przez lżanie się od razu obu istności ciała i duszy, czy za poprzedzeniem jednego z dwojga? Owszem powiadamy, że oboje razem poczynają się i tworzą i udoskonalają jako też na świat wydają, ani żadna nie zachodzi chwila w poczęciu, Kiedyby jednemu z dwojga należało dać pierwszeństwo. Poznaj bowiem z końca początek jeśli śmierć nie inaczej się określa jak rozłączenie ciała i duszy przeciwieństwo śmierci, życie nie inaczej się opisze jak połączenie*

Teolog z Kartaginy uważa, że wraz z tworzeniem płci konstryuuje się również dusza ludzka, która (analogicznie do sfery cielesnej) również wykształca określone właściwości pod względem płciowości oraz jej indywidualnych cech<sup>704</sup>. Bez względu jednak na biologiczne uwarunkowania najistotniejszym czynnikiem powstawania człowieka jest wola samego Boga<sup>705</sup>. Teoria animacji równoczesnej posiada również swoje zastosowanie w rozwoju embrionalnym człowieka. Rozwój ciała pod względem natury rodzaju posiada swoją analogię w rozwoju duszy pod względem zdolności pojmowania<sup>706</sup>.

Rozważania Tertuliana stanowią osobliwą przeciwwagę dla koncepcji wyrosłych w duchu platonizmu. Prawnik z Kartaginy w przeciwieństwie do ówczesnych poglądów zauważa, że cielesność sama w sobie nie jest przeszkodą do osiągnięcia zbawienia lecz raczej własne postępowanie<sup>707</sup>. Grzech pierwszej duszy powstałej na skutek tchnienia Bożego jest konsekwencją złego użytkowania swojej woli<sup>708</sup>. Wspomniana władza wolnej woli (αυτεξούσιον) będąca właściwością duszy bazuje na naturze cielesnej, co

---

*ciała i duszy. (...) Dalej życie od poczęcia poznajemy, gdyż duszę od poczęcia [płodowi] przypisujemy. Odtąd bowiem życie, odkąd dusza. Tertulian, O duszy, dy. cyt., s. 112.*

<sup>704</sup>*Anima in utero seminata parter cum carne, parter cum ipsa soritur et serum, ita parter in caussa sexus neutra substantia teneatur. Si enim in seminibus utriusque substantiae aliquam intercapedinem eorum conceptus admitteret, u taut caro, aut anima prior seminaretur, esset etiam sexus proprietatem alteri substantiae adscribere per temporalem intercapedinem seminum; u taut caro animae, aut nima carni insculperet sexum (...).Tertulian, O duszy, XXXVI, dz. cyt., s. 712.*

*Dusza w żywocie poczęta razem z ciałem razem z nim otrzymuje też pleć, tak więc w sprawie płci żadna z obu istności zarówno się nie ociąża. Jeżeli bowiem w nasieniach obu istności poczęcie ich dopuściłoby jaką zwłokę, tak iżby albo ciało, albo dusza prędzej była poczęta, trzeba by też właściwość płci przypisać jednej z istności czasowej zwłoki poczyć; tak iżby albo ciało duszy, albo dusza ciału pleć napiętnowała. Tertulian, O duszy, 36, dz. cyt.,s. 119.*

<sup>705</sup>*Omnem autem hominis in utero serendi, struendi, fingendi paraturam aliqua utique potestas divinae voluntatis ministra modulator, quacumque illa rationem agitare sortita. Tertulian, O duszy, XXXVII, dz. cyt., s. 713.*

*Cale zaś urządzenie poczęcia (serendi) kształtowania i utworzenia człowieka w żywocie z pewnością jakaś władza boskiej woli jako sprawczyni porządkuje, w jakikolwiek ona sposób sprawą kierować przeznaczona. Tertulian, O duszy, 37, dz. cyt., s. 113.*

<sup>706</sup>*Societatem carnis atque animae iam dudum commendavimus a concretionem seminum ipsorum asque ad figmenti perfectionem. Perinde nunc, et a nativitate defendimus, imprimis quod simul crescent, sed diversa ratione pro generum conditione; caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu. Ceateremum, animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur, atque ita et defectura credatur. Tertulian, O duszy, 37, dz. cyt.,s. 715.*

*Złączenie ciała i duszy już dawno omówiliśmy od zrostu nasień ich aż do wykończenia utworu. Równie teraz, i od narodzenia bronimy go, przede wszystkim, że razem rosną, lecz w różny sposób wedle natury rodzaju; ciało co do miary, dusza co do zdolności, ciało układem, dusza pojmowaniem. Zresztą zaprzeczyć trzeba, iż dusza istnością rośnie, by nie powiedziano że istnością też maleje i tak nie wierono, iżby znikła. Tertulian, O duszy, 37, dz. cyt.,, s. 120.*

<sup>707</sup>*Nakazuje się nam odrzucić dzieła dokonane dla ciała, a nie samą istotę ciała. Królestwa Bożego pozbawią nas nie za naszą cielesną istotę, ale za czyny cielesne, dokonane dla ciała. Tertulian, Przeciw ..., V. 1-12, dz. cyt.,s. 284.*

<sup>708</sup>*Przeto można spostrzec, że dusza nie zgrzeszyła z racji tego, co w niej jest pokrewne Bogu, to jest tchnienia, ale z powodu tego, co doszło do jej substancji, czyli wolnego wyboru danego jej przez Boga, oczywiście rozumnie, a przez człowieka użytego niewłaściwie w sposób dobrowolny. Tertulian, Przeciw..., II, 9.8,dz. cyt., s. 80.*

w konsekwencji podkreśla wzajemne przenikanie tych dwóch elementów konstytuujących człowieka<sup>709</sup>. Rozważając zagadnienie animacji Tertulian odrzuca możliwość wcześniejszego utworzenia ciała, a następnie wprowadzenia tam duszy<sup>710</sup>. Takie stanowisko prowadzi do głoszenia tzw. teorii animacji równoczesnej, która w sposób nierozdzielny związana jest również z teorią traducjanizmu. Koncepcje głoszone przez myśliciela z Kartaginy mają stanowić kontrargument dla popularnej teorii preegzystencji dusz. Przejście duszy do innego ciała jest zdaniem Tertuliana czynnością niemożliwą z uwagi na ich jedność. Istotą danego bytu jest więc jedność obu pierwiastków wzajemnie na siebie oddziałujących<sup>711</sup>. Choć poszczególne dusze jednostkowe powstają na drodze przekazywania drogą nasienia, to jednak wyjaśnienie powstania pierwszej duszy odwołuje się bezpośrednio do działania stwórczego Boga. Kartagińczyk odwołując się do słów *Księgi Rodzaju* uważa Stwórcę za jedyną rację istnienia wszystkich rzeczy. Akt stwórczy Boga zawiera pewien zamysł, który zawarty jest w powołanych do istnienia bytach<sup>712</sup>. Zdaniem Tertuliana akt stwórczy jest konsekwencją mocy słowa Boga<sup>713</sup>. Kartagińczyk zdecydowanie piętnuje istnienie

---

<sup>709</sup> *Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habend in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potentatem, quod ἀντεξοβόσιον naturaliter dicitur; quae cum sit et ipsa naturalia atque mutabilis, quo quo veritur, natura convertitur* Tertulian, *O duszy*, XXI, dz. cyt., s. 685.

*Będzie to moc łaski Bożej potężniejsza od natury, mając w nas poddaną sobie władzę wolnej woli, co się ἀντεξοβόσιον zowie; która to będąc sama przyrodzona i zmienna, w cokolwiek się odmieni, z przyrodą się zmieni.* Tertulian, *O duszy*, XXI, dz. cyt., s. 106.

<sup>710</sup> *Respondete, matres, vosque praegnantas, vosque puerperae; steriles et masculi taceant; vestrae naturae veritas quaeritur, vestrae passionis fides convenitur; an aliquam in foetu sentiat vivacitatem alienam da vestro? de quo palpitem ilia, micent latera, tota ventris ambitio pulsetur, ubique ponderis regio mutetur?* Tertulian, *O duszy*, XXV, dz. cyt., s. 691.

*Odpowiedzcie matki i wy brzemiennie i wy położnice ... waszej przyrody prawdy dochodzimy, waszego cierpienia świadectwo pozywamy, czy jakie w płodzie czujecie ożywienie obce od waszego? Z czego drgają jelita, uderzane bywają boi, cały obwód żywota tętni, gdziekolwiek miejsce ciężaru się zmienia? Czy ruchy te są wszą radością i pewną rękojmą, że stąd ufacie, iż niemowlę i żyje i igra?* Tertulian, *O duszy*, XXV, dz. cyt., s. 110.

<sup>711</sup> *Enimvero si demutationem capit amittens quo fuit, non erit quae fuit; et si quae fuit, non erit, solute est metensomatosis, non adscribenda scilicet ei amine, quae si demutabitur, non erit.* Tertulian, *O duszy*, XXXII, dz. cyt., s. 704.

*Wszelako jeżeli podlega tracąc czem była, nie będzie tą, którą była; a jeżeli nie będzie ta, którą była, przejście duszy w ciała (metensomatosis) nie ma miejsca, gdyż nie należy go przypisać owej duszy która gdy się odmieni, byt swój straci* Tertulian, *O duszy*, XXXII, w: J. Zieliński, *Konkordancja z dzieł Ojców Ś. Ś. i pisarzy Kościoła*, tłum J. Zieliński, Poznań 1908, s. 116-117

<sup>712</sup> *Deum unicum esse, qui universa condiderit, qui hominem de humo struxerit; hic enim est verus Prometheus; qui saeculum certis temporum dispositionibus et exitibus ordinaverit; exinde qui signa maiestatis suae iudicantis ediderit per imbres, per ignes.* Tertulian, *Apologetyk*, XVIII, 2.3, dz. cyt., s. 378.

*(...) Bóg jest jeden, który wszystko stworzył, który człowieka z ziemi ulepił – On to jest tym prawdziwym Prometeuszem, który czas doprowadził do porządku, ustalając okresy mające początek i koniec uregulowany niezmiennymi prawami.* Tertulian, *Apologetyk*, XVIII, 2.3, dz. cyt., s. 80.

<sup>713</sup> *Iam ediximus Deum universitatem hanc mundi Verbo et Ratione et Vistute molitum. Apud vestros quoque sapientes AOFON, id est Sermonem atque Rationem, constat artificem videri universitas.* Tertulian, *Apologetyk*, XXI, 10, dz. cyt., s. 397-398.

odwiecznej materii. Zdaniem autora *Do pogan*, uznanie istnienia odwiecznej materii jest poglądem absurdalnym zarówno pod względem leksykalnym jak i logicznym. Sam termin „Bóg” zakłada istnienie jednej racji uzasadniającej całą rzeczywistość. Materia nie posiadając właściwości stwórczych nie może tym samym spełniać warunków bycia Bogiem. Uznanie istnienia odwieczności materii byłoby ponadto przyzwoleniem na istnienie dwóch odwiecznych bytów, co jest założeniem niemożliwym<sup>714</sup>. Bóg zatem jest nie tylko racją powstania ludzkiej duszy lecz także stwórcą natury<sup>715</sup>. Uznanie Boga za jedyne źródło istnienia materii jest jednocześnie stwierdzeniem istnienia celowości, a tym samym racjonalności świata. Realizowanie zamysłu jest konsekwencją wyposażenia danego bytu jaki posiada w wyniku powołania do istnienia<sup>716</sup>.

Tertulian jest bez wątpienia jednym z najbardziej oryginalnych myślicieli okresu patrystycznego. Krytyka metempsychozy prowadzi myśliciela z Kartaginy do koncepcji traducjanizmu oraz animacji równoczesnej. Tertulian jest myślicielem łączącym pierwotny kreacjonizm związany z aktem stwórczym Boga z traducjanizmem podkreślającym rolę działania człowieka<sup>717</sup>. Koncepcja Tertuliana wskazuje na ontyczną jedność duszy i ciała, której ostateczną racją pozostaje niczym nie skrupowane działanie Boga.

## 5. Stworzenie człowieka według Grzegorza z Nyssy

---

Powiedzieliśmy już, że Bóg stworzył wszechświat słowem, rozumem i potęgą. Także u waszych mędrców uchodzi za rzecz pewną, że λόγος tj. słowo i myśl zdaje się być twórcą wszechświata. Tertulian, *Apologetyk*, XXI, 10, dz. cyt., s. 94.

<sup>714</sup>*Zenon oddziela przecież materię świata od Boga, lub jak powiada, że tak się liczy, jak miód przenika plaster. Stosownie do tego Bóg i materia to dwa słowa, dwie różne rzeczywistości. Za różnicą słów idzie również różnica rzeczywistości. Jeżeli więc materia nie jest Bogiem, - ponieważ wskazuje już sama nazwa – to jak mogą uchodzić za bogów elementy należące do materii, skoro członki nie mogą pozostawać obcymi w stosunku do ciała?* Tertulian, *Do pogan*, 4, dz. cyt., s. 77.

<sup>715</sup>*Nie są z natury najlepsze twory, które nie pochodzą od Boga, Stwórcy natury.* Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, VIII, 1, tłum. D. Sutryk, *Pisma Starożytnych Pisarzy*, t. LXV, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, s. 41.

<sup>716</sup>*Zresztą jeśli te przedmioty pochodzą od Boga, to nie zaraz także i jego rodzaju ich skutki, ponieważ co do każdego z nich zachodzi pytanie: skąd jest, do czego zmierza i jaki jest jego cel.* Tertulian, *O strojeniu ...*, VIII, 3, dz. cyt., s. 41.

<sup>717</sup> Próbę zespolenia tych dwóch teorii podkreśla A. Muszala: *Tertulian zakładał zatem pierwotny kreacjonizm wszystkich dusz, tzn. fakt, że zostały one stworzone wszystkie bez wyjątku przez Boga. Natomiast traducjanizm stanowił dla niego wytłumaczenie, w jaki sposób są one potem przenoszone z pokolenia na pokolenie.* Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 273.

Grzegorz z Nyssy jest jednym z najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich IV wieku<sup>718</sup>. Zaliczany jest do grona tzw. Ojców Kapadockich związanych z terytorium dzisiejszej Turcji. Wśród rozważanych zagadnień ważne miejsce zajmuje antropologia filozoficzna, która w połączeniu z alegoryczną interpretacją Pisma Świętego stawia Grzegorza w poczet oryginalnych myślicieli swoich czasów. Jednym z najbardziej reprezentatywnych utworów stanowiących pewnego rodzaju traktat antropologiczny jest dzieło *O stworzeniu człowieka* (*De hominis opificio* – Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου), który zaliczany jest do jednego z najważniejszych dzieł chrześcijańskich<sup>719</sup>.

#### a) Własności duszy

Odwołując się do słów *Księgi Rodzaju* Grzegorz zastanawia się nad porządkiem stworzenia człowieka. Refleksja Myśliciela z Nyssy wskazuje na miejsce człowieka w świecie, poprzez użycie określeń: „badacz” oraz „władca”, które umiejscawiają go na pierwszym miejscu wśród stworzeń. Znamiennym jest podkreślenie cechy odkrywcy, stanowiącą jednocześnie ukierunkowanie teleologiczne ludzkiej egzystencji. Poprzez zdolności odczytywania prawdy o świecie człowiek posiada możliwość „wytropienia” przyczyny świata – Stwórcy<sup>720</sup>. Powołanie człowieka do istnienia jest poprzedzone

---

<sup>718</sup> Grzegorz z Nyssy (ok. 335-395) syn retora Bazylego oraz św. Emmelii, a także brat Bazylego Wielkiego. Pod wpływem środowiska rodzinnego bardzo wczesnie poświęcił się życiu monastycznemu w klasztorze w miejscowości Pont. W roku 371 zostaje wybrany biskupem Nyssy jednak z racji nieumiejętności zarządzania szybko zostaje tego urzędu pozbawiony. Ostatecznie jednak powraca na urząd biskupa. Jako uczestnik Synodu Antiocheńskiego oraz Soboru Konstantynopolskiego II (381 r.) jest głównym zwolennikiem obrony prawowierności wiary. Umiera ok., roku 394 r. pozostawiając po sobie pisma o charakterze dogmatycznym oraz egzegetycznym. C. Manzanares wymienia następujące zachowane pisma: *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, *Mowa żałobna ku czci biskupa antiocheńskiego Melecjusza*, *Mowa nad grobem księżniczki Pulcherii*, *Mowa pogrzebowa o cesarzowej Placylli*, *Mowa pogrzebowa o bracie Bazylim*, *Wielka Katecheza*, *Z traktatu „O stworzeniu człowieka”*, *Alegoryczne objaśnienie żywotu Mojżesza*, *O modlitwie Pańskiej mowa druga*, *Mowa katechetyczna*, *Mowa przeciw lichwiarzom*, *O miłości ku żebrakom mowa I i II*, *Kazania na Wniebowstąpienie Chrystusa*, *Kazanie o Duchu Świętym*, *Pochwała wielkiego męczennika św. Teodora*, *Mowa nad grobem cesarzowej Placylli*, *List 2: O pielgrzymkach do Jerozolimy*, *List 3: Do sióstr Eustacji i Ambrozji*. C. V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2001 r., s.235, Por. Benedykt XVI, *Katechezy...*, dz. cyt., s. 79-82; Muszala, *Embrion ...*, dz. cyt., s. 326-327; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 315.

<sup>719</sup> *Chociaż podręczniki zaliczają je do pism egzegetycznych, dzieło O stworzeniu człowieka jest raczej, mniej lub bardziej systematycznym traktatem antropologicznym. Co więcej, jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym w dziejach literatury chrześcijańskiej.* M. Przyszychowska, Wstęp, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Źródła Myśli Patrystycznej, t. 39, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006 r., s. 8.

<sup>720</sup> *Wtedy ukazał się we wszechświecie człowiek – badacz i władca znajdujących się w nim cudów, by używając ich poznał Tego, który je stworzył i dzięki pięknu i wielkości rzeczy widzialnych wytropił niewypowiedzianą moc Stwórcy.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, II, 134, dz. cyt., s. 55.

Koncepcja swoistego rodzaju „tropienia” Boga przejawia się również w *Pierwszej Homilii do Pieśni nad Pieśniami*: „Imię twoje to rozlany olejek”. *Wydaje mi się, że słowa te oznaczają, iż nie można dokładnie wyrazić znaczeniami imion (ονοματική σημασία) nieskończonej natury, bo żadna siła myśli, żadne*



pewnym namysłem, który zawiera cel, formę a także jego przeznaczenie<sup>721</sup>. Namysł Stwórcy nad stworzeniem człowieka uwzględnia również utworzenie wyjątkowej natury mającej za wzór naturę boską. Wymaga ona stworzenia osobliwej materii posiadającej zdolność przyjmowania pięknych kształtów<sup>722</sup>. Grzegorz posługuje się obrazem rzemieślnika, który nadając poszczególnym swoim wyrobom odpowiednie kształty przeznacza je do odpowiednich zadań. Według autora *O stworzeniu człowieka* Bóg jest najlepszym Mistrzem tworzącym naturę ludzką jako wyjątkowy „sprzęt”<sup>723</sup>. Myśliciel z Nyssy podkreśla podobieństwo człowieka do Boga wynikające z naśladownictwa ludzkiego rozumu (διάνοια) oraz mowy do Boskiego umysłu (νοῦς) i słowa. Człowiek ma zatem uczestnictwo w Boskiej naturze posiadając odpowiedni obraz Boga w sobie samym<sup>724</sup>. Podobieństwo do Boga wynika ponadto ze zdolności poznawczych. Tak jak Bóg będąc istotą prostą nie posiada złożonych działań poznawczych, tak człowiek ma w pewnej analogii jedną sprawność (δύναμις) poznawczą którą jest dusza (νοῦς)<sup>725</sup>. Jest ona czymś pośrednim pomiędzy naturą duchową przysługującą Bogu oraz naturą cielesną. Naturalną właściwością duszy jest poszukiwanie ostatecznej zasady (αρχή) bytów<sup>726</sup>. Nawiązując do Arystotelesowskiej koncepcji duszy biskup z Nyssy wyróżnia

---

*znaczenie słów i nazw, choćby zdawały się mieć w sobie coś wielkiego i godnego Boga, ze swej natury nie jest wyrazić Tego, który naprawdę jest (αὐτοῦ του ὄντος), ale nasz umysł odgaduje coś na temat Niewidzialnego jakby z jakiś tropów i śladów, wyobrażając sobie Nieodgadnionego przez analogię do tego, co zdołał pojąć. Grzegorz z Nyssy, Homilie do Pieśni nad Pieśniami, 37-38 tłum. M. Przyszychowska, Źródła Myśli Teologicznej, t. 43, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007 r., s. 34.*

<sup>721</sup>*Natomiast stworzenie człowieka zostało poprzedzone naradą i Stwórcą opisał najpierw słowami to, co miało powstać: jaki człowiek będzie, do jakiego wzoru podobny, w jakim celu powstanie, co będzie czynił i nad kim będzie panował. (...) Cóż za wspaniała rzecz! Słońce powstało bez żadnej narady, niebo tak samo, a nie mają nic równego sobie wśród stworzeń; tak cud powstaje na jedno słowo (...). Grzegorz z Nyssy, O stworzeniu..., III, 136, dz. cyt., s. 57.*

<sup>722</sup>*Jedynie do stworzenia człowieka Stwórca wszechrzeczy przystępuje po namyśle, aby przygotować materię, z której miał powstać, i aby upodobnić jego kształt do jakiegoś pięknego wzoru i wyznaczywszy cel, dla którego powstanie, utworzyć naturę podobną do siebie i pokrewną sobie działaniem, odpowiednio do tego, co ja czeka. Grzegorz z Nyssy, O stworzeniu..., III, 137, dz. cyt., s. 57.*

<sup>723</sup>*Jak rzemieślnicy nadają swoim wyrobom kształty odpowiednie do ich przeznaczenia, tak najlepszy Mistrz stworzył naszą naturę jak jakiś najlepszy sprzęt, zdatna do panowania, i tak ukształtował duszę i ciało, by człowiek był zdolny do sprawowania władzy. Grzegorz z Nyssy, O stworzeniu..., IV, 137, dz. cyt., s. 58.*

<sup>724</sup>*Bóstwo to duch i słowo, na początku bowiem było Słowo. (...) Widzisz przecież w samym sobie mowę i rozum (διάνοια) – naśladownictwo prawdziwego umysłu (νοῦς) i słowa. Grzegorz z Nyssy, O stworzeniu..., V, 139, dz. cyt., s. 60.*

<sup>725</sup>*Nie można bowiem przypisywać Bóstwu, które jest proste, różnorodnych działań poznawczych. Bo nawet my nie mamy wielu sprawności do poznawania rzeczywistości, chociaż na różne sposoby poznajemy zmysłami to, co istnieje. Sprawność (δύναμις) jest bowiem jedna, a jest nią w nas sama dusza (νοῦς), postrzegająca rzeczywistość, przechodząc przez wszystkie zmysły. Grzegorz z Nyssy, O stworzeniu..., VI, 140-141, dz. cyt., s. 61.*

<sup>726</sup>*Dusza ludzka jest pośrednia (μεθόριος) między dwoma naturami, z których jedna jest niecielesna, duchowa i prosta, druga natomiast cielesna, materialna i nierozumna. Gdy tylko została oczyszczona ze skłonności do ciężkiego i ziemskiego życia, dzięki cnocie kieruje wzrok w górę ku temu, co jej pokrewnie i bardziej Boskie, a nie przestaje badać i poszukiwać zasady (αρχή) bytów: jakie jest źródło piękna bytów, skąd wytryskuje moc, czym jest to, z czego pochodzi mądrość, ukazująca się w bytach. Grzegorz z Nyssy, Homilie do Pieśni..., X, 335, dz. cyt., s. 176.*

trzy rodzaje sił życiowych. Pierwsza z nich przejawia się w elementarnym działaniu wegetatywnym którego wynikiem jest zdolność do odżywiania organizmu. Druga siła życiowa poza wspomnianymi wcześniej właściwościami wyposażona jest w używanie zmysłów, które charakteryzują bogaty i różnorodny świat zwierząt. Szczytową funkcją jest udział w rozumie (λόγου μετέχουσα), zakładający jednocześnie kierowanie się duchem lub raczej myśleniem dianoetycznym. (νο διοικουμένη). Podkreślić należy to, że życie wegetatywne jak i zmysłowe posiadają swój istotny wpływ na wymieniony udział w naturze rozumnej człowieka<sup>727</sup>. Przedstawione rodzaje sił życiowych uczestniczą w tworzeniu człowieka, który definiowany jest przez Grzegorza jako rozumna istota żywa (τό λογικόν τουτο ζωον) wyposażona w wyżej wymienione dusze. Scharakteryzowane wyżej dusze występują w ludzkiej naturze w której część wegetatywna jest odpowiednikiem ciała, zmysłowa – duszy natomiast duchowa – ducha<sup>728</sup>.

Myśliciel z Nyssy podkreśla wyjątkową rolę ludzkiej duszy wynikającą z jej niezależności (αδέσποτον), wolności (αυτεξούσιον) oraz posiadaniem wolnej woli<sup>729</sup>. Grzegorz nie podziela poglądów Platona według którego zasada kierująca duszą (το ήμωνικον) znajdowałaby się w mózgu lub sercu. Przedstawione wyżej koncepcje nazywa wręcz bredniami, opartymi na pozorach<sup>730</sup>.

Prezentując w sposób bardzo medyczny budowę oraz działanie poszczególnych organów autor *O stworzeniu człowieka* zajmuje własne stanowisko co do podjętej tematyki. Według niego rozumna zasada duszy przestaje poprawnie funkcjonować w przypadku częstych działań namiętności co prowadzi do wniosku istnienia

---

<sup>727</sup> *Pismo uczy nas, że należy rozróżniać trzy rodzaje siły życiowej (τήν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν). Pierwsza powoduje wzrost i odżywianie się, dostarczając właściwego pokarmu – ta nazywa się naturalną (φυσική) i znajduje się w roślinach; bo i w roślinach jest jakaś siła ożywiająca, pozbawiona zmysłów. Istnieje i inny rodzaj życia, który ma te właściwości oraz [dodatkowo] używa zmysłów, jak to się odbywa w naturze zwierząt, które nie tylko odżywiają się i rosną, ale mają też zdolność odczuwania i postrzegania. Doskonale natomiast życie cielesne istnieje w rozumnej, czyli ludzkiej naturze, która odżywia się, posiada zmysły, ma udział w rozumie (λόγου μετέχουσα) i kieruje się duchem (νο διοικουμένη).* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, VIII, 145-146, dz. cyt., s. 66.

<sup>728</sup> *Człowiek jako rozumna istota żywa (τό λογικόν τουτο ζωον) stanowi połączenie wszystkich rodzajów dusz. Odżywia się jak wegetatywny rodzaj duszy, do wzrastania wszczepione zostało odczuwanie, które jest z natury czymś pośrednim między substancją duchową a bardziej materialną (...) Ciałem nazywa [Apostoł przyp. P.Ć.] część wegetatywną, duszą – zmysłową, a duchem – duchową.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, VIII, 148, dz. cyt., s. 67.

<sup>729</sup> *Dusza ukazuje swój władczy charakter i swą wyższość, daleką od pospolitej niskości, przez swoją niezależność od nikogo (αδέσποτον), wolność (αυτεξούσιον) i kierowanie się własną wolą. A czyją to jest cechą, jeśli nie władcy?* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, IV, 137, dz. cyt., s. 58.

<sup>730</sup> Niech zamilkną głoszący brednie, jakoby działanie ducha było zamknięte w jakiejś części ciała; ci, którzy umieszczają zasadę kierującą w sercu albo mówią, że duch przebywa w mózgu. Opierają oni swoje wymysły na pozorach. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XII, 157, t. 39, Wydawnictwo W 2006 r., s. 75

oddziaływania ciała na czynności umysłu<sup>731</sup>. Odrzuciwszy hipotetyczne założenia dotyczące działania ludzkiego organizmu Nysseńczyk nie wzdryga się przed uznaniem pewnych poglądów przyjętych przez ówczesnych znawców anatomii<sup>732</sup>. W swoich rozważaniach Grzegorz zdecydowanie przeciwstawia się pseudonaukowym, hipotetycznym poglądom. Interesująca jest zdolność łączenia wniosków podpartych naukowymi doświadczeniami (na poziomie ówczesnej nauki) z własnymi poglądami. Będąc przeciwny utożsamianiu poszczególnych części duszy z konkretnymi organami uznaje jednocześnie przenikanie ducha (*vouç*) przez całe ciało, które w pewnym sensie pozostaje tajemnicą<sup>733</sup>.

W celu wyjaśnienia zagadnienia związku duszy oraz materii Grzegorz przechodzi do rozważań ontologicznych. Idąc za platońską tradycją uznaje Boga za najwyższe dobro oraz piękno do którego dąży każdy byt. Duch (*vouç*) trwa w pięknie lub dobru o ile uczestniczy w podobieństwie do najwyższego wzoru<sup>734</sup>. Natura człowieka jest kierowana przez ducha (*vouç*), który istniejąc w materialnej części substancji porządkuje ją. Zachowanie takiej zależności przynosi uczestnictwo we wspólnocie z pięknem prawdziwym (*ή του οντος κάλλους κοινωνία*)<sup>735</sup>. W przypadku gdy materialna część substancji podporządkuje sobie część wyższą następuje rozdarcie naturalnego i dobrego połączenia. Brak podporządkowania ze strony ducha (*vouç*) prowadzi do zeszczenia natury z racji dominacji materii, która sama w sobie nie posiada żadnej formy czy kształtu<sup>736</sup>. Nysseńczyk porównuje umysł do lustra, które

---

<sup>731</sup> Osobiście sądzę, że często siła namiętności mąci rozumną zasadę duszy (*το διανοητικόν της ψυχης*) i stan ciała osłabia naturalne działanie umysłu. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 160, dz. cyt., s. 76.

<sup>732</sup> Ponadto, kiedy znawcy twierdzą, że owa błona (opony mózgowe) stanowi fundament organów zmysłów, że okala mózg i jest jakby powleczone wychodzącymi stąd wyziewami, wysłuchawszy znawców anatomii, nie zaprzeczam i tym wywodom. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 160, dz. cyt., s. 76.

<sup>733</sup> Przyznać za to trzeba, że duch (*vouç*) łączy się z każdą z tych części w sposób niewypowiedziany. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 160, dz. cyt., 76.

<sup>734</sup> Sądzę, że można poczynić na ten temat rozważanie bardziej ontologiczne i że także ono może być interesujące. Jako że prawdziwym pięknem i najwyższym dobrem jest samo Bóstwo, do którego dąży wszystko, co pragnie piękna, dlatego mówimy, że duch (*vouç*), stworzony na obraz piękna, dopóki uczestniczy – na miarę swoich możliwości – w podobieństwie do wzoru, sam trwa w pięknie (...). Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XII, 164, dz. cyt., s. 78.

<sup>735</sup> Analogicznie sądzimy, że kierowana duchem natura trzyma się umysłu (...). Ona z kolei rządzi materialną częścią substancji, w której istnieje i ją porządkuje. Dopóki trwa owa zależność jednego od drugiego, wszystkie części są we wspólnocie z pięknem prawdziwym (*ή του οντος κάλλους κοινωνία*), bo element wyższy przekazuje swoje piękno niższemu. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 164, s. 78-79..

<sup>736</sup> Jeśli jednak nastąpi rozdarcie owego naturalnego dobrego połączenia albo to, co wyższe, podporządkuje się niższemu, wtedy opuszczona przez naturę materia ukazuje swoją bezkształtność (materia sama w sobie jest bowiem pozbawiona formy i kształtu), a ta zeszcza z kolei piękno natury, którą duch czynił piękną. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 164 dz. cyt., s. 79.

może odwzorowywać piękno i dobro określonej postaci lub ukazywać zeszpecony obraz pozbawiony jakiegokolwiek kształtu<sup>737</sup>.

Z przedstawionych ontycznych rozważań podkreślenia wymaga zaakcentowanie naturalnego uczestnictwa bytu w źródle dobra i piękna którym jest Bóg. Ontyczna koncepcja Grzegorza zakłada zatem istnienie materii określonej przez fizyczne kategorie oraz tego co niematerialne dzieląc się na dwa elementy. Jednym jest istnienie bytu zmiennego uczestniczącego w niezmiennym bycie duchowym będącym racją wszystkich bytów<sup>738</sup>. W ujęciu Nysseńczyka człowiek jest złożeniem (σύνκρυσμα) zasady duchowej oraz materialnej według ściśle określonego porządku.

Rozważania dotyczące duszy prowadzą biskupa Nyssy do rozróżnienia w sensie ścisłym sił ożywiających, których nazwa wynika z pewnego podobieństwa. Istotą duszy w sensie właściwym jest jej duchowość i rozumność, które przynależą jedynie człowiekowi<sup>739</sup>. Związek ducha z ciałem stanowi pewną tajemnicę. Wnioskuje, że jedynym pewnikiem jest uznanie obecność ducha w samym ciele oraz wokół niego<sup>740</sup>. Istnieje więc pewna integralność ducha oraz ciała, których rozwój zależy od siebie nawzajem<sup>741</sup>.

Przedstawiona powyżej koncepcja antropologiczna Nysseńczyka podkreśla wyjątkowość człowieka na tle wszystkich innych stworzeń. Człowiek posiadając obraz Stwórcy w sobie samym partycypuje w Nim z racji sprawności poznawczej którą zapewnia posiadanie duszy. Koncepcja Nysseńczyka przedstawia zatem człowieka jako

---

<sup>737</sup>Umysł bowiem jak lustro ukazuje [albo] idee dóbr i odbija odzwierciedlenia blasku dobra, [albo] odwzorowuje w sobie bezkształtność materii. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 165, dz. cyt., s. 79.

<sup>738</sup>Zmysłowym nazywamy to, co daje się poznać zmysłami, duchowym to, co przewyższa zmysłowe poznanie, To, co duchowe, jest nieskończone (ἀπειρον) i nieograniczone (αοριστον), to drugie zaś jest dokładnie określone przez pewne granice. Skoro bowiem każda materia jest określona przez ilość, jakość, ciężar, formę, wygląd i kształt, więc wszystko, co można w niej dostrzec, staje się granicą tego, czego można się o niej dowiedzieć, i ten, kto bada materię, może się dowiedzieć tylko tego, co się objawia przez te właściwości. Natomiast to, co duchowe i niematerialne, wolne od takich cech, umyka wszelkiej granicy, bo nie jest niczym ograniczone.

Duchowa natura z kolei także dzieli się na dwa rodzaje: jeden jest niestworzony i stwarzający byty, zawsze jest tym, czym jest, i zawsze pozostaje niezmienny, ponad wszelkim powiększaniem, nie przyjmuje żadnego zmniejszenia dobra; drugi rodzaj natomiast powstał dzięki stworzeniu, zawsze spogląda ku pierwszej przyczynie bytów, zawsze jest utrzymywany w dobru dzięki uczestnictwu w Tym, który jest ponad nim, w jakiś sposób ciągle jest stwarzany (...). Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni...*, VI, 174-175, dz. cyt., s. 100.

<sup>739</sup>I tak, ponieważ doskonałość duszy polega na jej duchowości i rozumności, więc wszystko, co tych cech nie posiada, może być nazwane duszą, lecz w rzeczywistości nie jest duszą, a jakąś ożywiająca siłą, nazwaną duszą przez analogię. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XV, 177-178, dz. cyt., s. 89.

<sup>740</sup>Związek ducha z ciałem jest niewypowiedziany i niepojęty, nie dokonuje się wewnątrz ciała (bo ciało nie może zapanować na tym, co niecielesne) ani na zewnątrz (bo coś niecielesnego nie może niczego otoczyć), ale duch w sposób tajemniczy i niepojęty zbliża się do ciała i łączy się z nim tak, że jest i w nim, i wokół niego, ale ani nie siedzi na nim, ani nie jest w nim zamknięty. Tyle tylko można powiedzieć i pojąć. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XV, 179, dz. cyt., s. 90.

<sup>741</sup>Dodać można, że gdy natura [zmysłowa] rozwija się w sobie we właściwym porządku, wtedy i umysł działa. Gdy jednak jej rozwój zostaje zakłócony, kuleje także ruch umysłu. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XII, 164, dz. cyt., s. 78-79.

złożenie zasad duchowych i cielesnych. Dzięki zespoleniu tych dwóch elementów człowiek jest bytem pośrednim między Boską naturą, a życiem zwierzęcym<sup>742</sup>. Przedstawione ogólne zręby antropologii Grzegorza z Nyssy wraz z ukazaniem najistotniejszych właściwości duszy prowokują do postawienia pytania dotyczącego powstania człowieka

#### b) Zaistnienie duszy

Rozważania Nysseńczyka dotyczące powstania człowieka są związane z szukaniem zasady istnienia wszystkich bytów. Konsekwencją poszukiwań jest odkrycie Boga jako bytu niestworzonego i niezmiennego<sup>743</sup>. Powyższe rozważania prowadzą do uznania istnienia bytu niestworzonego i koniecznego będącego przyczyną wszystkich innych bytów. Zdaniem Nysseńczyka człowiek jest bytem powołanym do istnienia z niebytu istniejącym dzięki woli Stwórcy<sup>744</sup>. Powstanie wszystkich bytów realnie istniejących jest konsekwencją stwórczej mocy Słowa Stwórcy. Wraz z wypowiedzianym Słowem wprowadzona zostaje określona harmonia przejawiająca się istnieniem czasu<sup>745</sup>. Biskup z Nyssy zauważa, że prezentowana przez niego koncepcja istnienia całej rzeczywistości posiadającej swoje źródło w niematerialnej przyczynie nie jest pozbawiona logicznych podstaw. Argumentując odwołuje się do własności bytu, którego materia jest zrozumiała jedynie dzięki posiadanym przypadłościom<sup>746</sup>. Właściwości materii związane z jej przemiennością wymagają osadzenia w przyczynie niezmiennej<sup>747</sup>. Wszelkie przypadłości takie jak kolor czy kształt są właściwościami określającymi sam byt, choć same nie mogą zaistnieć w znaczeniu autonomicznym.

---

<sup>742</sup>Człowiek jest bytem pośrednim między dwiema przeciwnymi skrajnościami: naturą Boską i bezcielesną a bezrozumnym i zwierzęcym życiem. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu* ..., XVI, 184, dz. cyt., s. 93.

<sup>743</sup>Jakaż jest zatem różnica między Bóstwem a tym, co istnieje na Jego podobieństwo? Taka, że pierwsze jest niestworzone, a drugie ma istnienie dzięki stworzeniu. Z takiej różnicy wynikają logicznie inne właściwości. Każdy zgodzi się, że natura niestworzona jest niezmienna i zawsze pozostająca sobą (αἰ ὡσαύτως εἶναι) (...). Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu* ..., XVI, 185, dz. cyt., s. 94.

<sup>744</sup>Samo bowiem przejście z niebytu do bytu jest już jakąś formą ruchu i zmianą nieistnienia w istnienie, dokonującą się zgodnie z wolą Bożą. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu* ..., XVI, 185, dz. cyt., s. 94.

<sup>745</sup>My jednak, rozumiejąc, że [samo] Słowo Boga wprowadziło ład w następstwo czasu (κατηρτίσθαι τοῦς αἰῶνας τῷ πῆματι τοῦ Θεοῦ) i wierząc, że – jak mówi Apostoł – rzeczy widzialne powstały z niewidzialnych (...). Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu* ..., XXIII, 211, dz. cyt., s. 116.

<sup>746</sup>Opinia, że istnienie materii zależy od bytu duchowego i niematerialnego, wydaje się nie być pozbawiona logiki: zobaczymy bowiem, że cała materia posiada przypadłości, bez których staje się zupełnie nieuchwytna dla rozumu. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu* ..., XIV, 213, dz. cyt., s. 119.

<sup>747</sup>Tylko duchowa i niematerialna natura jako jedyna trwa niezmiennie (ὡσαύτως εἶναι), a materia przemija, zmieniając się ciągle przez pewną płynność i ruch, więc ten, kto odłącza się od tego, co trwałe, z konieczności unosi się z tym, co nietrwałe, i goniąc przemijające, a porzucając trwałe, traci obie rzeczy, bo jedną porzucił, a drugiej pochwycić nie zdoła Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni* ..., II, 65-66, dz. cyt., s. 49.

Samo poznanie jest procesem niematerialnym co w konsekwencji implikuje powstanie sprawności duchowych<sup>748</sup>. Ostatecznie jednak powstanie materii z przyczyny niematerialnej jest dla Nysseńczyka tajemnicą wiary<sup>749</sup>.

Teoria kreacjonizmu biskupa z Nyssy prowadzi autora *O stworzeniu człowieka* do przeciwstawienia się błędnym poglądom na temat zaistnienia ludzkiej duszy. Nysseńczyk odrzuca zarówno istnienie duszy przed ciałami jak i porządkowi odwrotnemu<sup>750</sup>. Konsekwencją pierwszego poglądu jest teoria metempsychozy, którą autor wyśmiewa uznając ją za zlepek zwykłych bredni<sup>751</sup>. Zdaniem Grzegorza głosiciele koncepcji metempsychozy bardziej doceniają stan życia wegetatywnego od rozumowego. Konsekwencją bowiem życia rozumowego jest możliwość upadku co ostatecznie prowadzi do przejścia w stan niższy. Stan życia wegetatywnego wyklucza taką możliwość, a więc jest poniekąd stanem bardziej stabilnym<sup>752</sup>. Teoria metempsychozy jest zdaniem autora *O stworzeniu człowieka* poglądem zupełnie bezsensownym<sup>753</sup>.

Rozwiązaniem błędnych poglądów jest zdaniem Nysseńczyka podkreślenie jedności ontycznej człowieka<sup>754</sup>. Koncepcja animacji równoczesnej jest według Myśliciela z Nyssy koherentna z poglądami zawartymi w Piśmie Świętym. Bardzo obrazowe wyjaśnienie tej teorii spotykamy w VII homilii do księgi *Pieśni nad Pieśniami*. Autor przedstawia człowieka jako złożenie z dwóch bliźniaków,

---

<sup>748</sup> *Jak bowiem nie ma ciała bez koloru, kształtu, twardości, rozciągłości, ciężaru i pozostałych przypadłości (a jednak żadna z nich nie jest ciałem, lecz czymś od ciała innym i określa się je zgodnie z cechą dla każdej właściwą) (...). Skoro zaś poznanie tych przypadłości jest duchowe, a Bóstwo jest z natury duchowe, to nie jest niczym niewłaściwym przyznać, że owe intelektualne zasady, dzięki którym powstaje cielesna natura, mogą pochodzić od natury niecielesnej, bo natura duchowa rodzi sprawności duchowe (δουμάεις) (...).* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XXIV, 215, dz. cyt., s. 120.

<sup>749</sup> *Wydaje mi się jednak, że te rozważania są nieistotne. Uważam, że należy powrócić do spraw wiary (...).* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XXIV, 215, dz. cyt., s. 120.

<sup>750</sup> *Oba sposoby rozumowania są naganne: i tych, którzy opowiadają, że dusze żyją wcześniej [niż ciała] w jakimś właściwym sobie stanie, i tych, którzy uważają, że dusze powstają później niż ciała.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XXVIII, 232, s. 133.

<sup>751</sup> *Opowieści bowiem, jakoby dusza przeszła przez te [stworzenia], są akurat tyle warte co kumkanie żab, skrzeczenie kawek, bezrozumność ryb i nieświadomość drzew.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XXVIII, 233, dz. cyt., s. 134.

<sup>752</sup> *Oni jednak sprowadzają ją na powrót od krzaka do człowieka, dowodząc tym samym, że życie roślin jest lepsze od bezcielesnego. (...) Nawet jeśli nie chcą tego przyznać i albo zamykają dusze w naturze pozbawionej zmysłów, albo stąd sprowadzają ją znowu do ludzkiego życia, ukazują jednak przez to (jak już się rzekło), że życie drzewa jest cenniejsze od pierwszego stanu [duszy], ponieważ od tego wyższego stanu zaczęło się schodzenie ku złu, od niższego zaś zaczyna się powrót do cnoty.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XXVIII, 234, dz. cyt., s. 135.

<sup>753</sup> *Wykazaliśmy więc, że twierdzenie, jakoby dusze żyły same, zanim zaczęły żyć w ciele, i połączyły się z ciałami w wyniku grzechu, jest bez sensu.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...*, XXVIII, 234, dz. cyt., s. 135.

<sup>754</sup> *Jako że człowiek złożony z duszy i ciała stanowi jedność, należy założyć, że jeden i ten sam jest fundament i duszy, i ciała, bo gdyby element cielesny pojawił się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy lub młodszy od siebie samego.* Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu ...* XXIX, 236, dz. cyt., s. 136.

utożsamiających ciało i duszę, którzy rodzą się w jednym momencie<sup>755</sup>. Konsekwencją teorii kreacjonizmu są rozważania dotyczące rozwoju embrionalnego. Stworzenie będące wynikiem namysłu Boga posiada odpowiednie wyposażenie, które realizowane jest w drodze dalszej egzystencji bytu<sup>756</sup>.

Grzegorz z Nyssy przedstawia pozytywną koncepcję człowieka, który jest obrazem Boga będącym *promiennym znakiem życia*<sup>757</sup>. Powstanie człowieka jest konsekwencją teorii stworzenia z nicości, której źródłem jest *Księga Rodzaju*<sup>758</sup>. W wyniku założeń kreacjonizmu istniejący świat w tym również i człowiek są bytami powstałymi w wyniku zamysłu Stwórcy<sup>759</sup>. Nysseńczyk przestrzega przed

---

<sup>755</sup> Być może dzięki powyższym rozważaniom stało się dla nas jasne to, co objawia Pismo, mianowicie że w każdym człowieku dostrzec można dwóch ludzi: jeden jest cielesny i widzialny, drugi duchowy i niewidzialny, są bliźniakami i rodzą się równocześnie, bo ani dusza nie pojawia się wcześniej niż ciało, ani ciało nie tworzy się wcześniej od duszy, ale zaczynają istnienie w tym samym momencie. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni...*, VII, 241-242, dz. cyt., s. 130.

<sup>756</sup> Zasadnicze jednak pytanie brzmiało: *Skoro dusze nie istnieją przed ciałami, to kiedy i jak powstają? Nasz wykład pominął pytanie, jak, bo odpowiedź na nie jest pewna; rozwiązać należy jeszcze zagadnienie drugie, związane z poprzednim: kiedy dusze otrzymują istnienie? (...) Nikt też rozumny nie będzie twierdził, że dusza powstaje nieco później, niż ciało, bo wszystkim jest jasne, że to co nie ma duszy, nie ma też siły do wzrostu i poruszania się. A wszak nie ulega wątpliwości, że dziecko w łonie matki pobiera pokarm, rośnie i porusza się. Musimy zatem przyjąć równoczesny początek duszy i ciała. (...) to, co się oddziela od człowieka dla zasiania człowieka, jest w jakiś sposób żywą istotą, ożywioną zżywionego, przyjmującą pokarm z tego, co przyjmuje pokarm. Oczywiście, nie będziemy się dziwić, że małość roślinki nie zaraz pozwoli na wszystkie czynności i odruchy duszy. Bo i ziarno pszenicy nie zaraz jak kłos się pojawia (w jaki sposób tak wielkie zmieści się w tak małym?), ale, gdy ziemia da mu odpowiedni pokarm, stanie się kłosem, nie zmieniając w glebie swej natury, lecz dzięki pokarmowi się rozwijając. Jak więc posiane ziarno rośliny, rosnąc dochodzi do pełni, tak i dusza przy formacji człowieka objawia się w miarę powiększania się jego ciała, dając najpierw będącemu w łonie matki dziecku zdolność odżywiania się i wzrastania, a potem, gdy ono ujrzy światło dzienne, udzielając mu siły czucia w końcu pozwala na wystąpienie władzy myślenia, choć nie zaraz w całej pełni, lecz stopniowo, wraz z jego wzrostem. Ponieważ z ożywionej istoty dla utworzenia ożywionej istoty oddzielone ziarno nie może być martwe (bo śmierć następuje przez odebranie duszy, ale odebranie nie wyprzedza posiadania), widzimy, że połączenie duszy i ciała następuje równocześnie z ich zaistnieniem, tak, że ani dusza nie powstaje wcześniej, ani ciało nie przychodzi później. Grzegorz z Nyssy, *Dialog...*, dz. cyt., s. 73.*

<sup>757</sup> Człowiek nie mógłby być piękny, gdyby miał w sobie ponury smutek śmierci (της του θανάτουκατηφειας των σκυθρωπων χαρακτηρα). Skoro jednak stanowił obraz i podobieństwo wiecznego życia, był rzeczywiście piękny, bo ozdobiony promiennym znakiem (χαρακτηρ) życia. Człowiek posiadał także Boski raj, który dzięki obfitości drzew był pełen życia, a przykazanie Boże było prawem życia, bo polecało człowiekowi, by nie umierał. Grzegorz z Nyssy, XII, 349, *Homilie do Pieśni...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>758</sup> Gdy bowiem wtedy dzięki Bożej mocy powstała natura stworzenia (της κτίσεως φύσις), dla każdego z bytów razem z początkiem został ustalony koniec, bo wszystko, co przechodzi z niebytu do bytu, było od początku określone (όμου τη αρχη συνανασχούσης της τελειότητος). Jednym ze stworzeń była ludzka natura, która nie doszła do doskonałości przez ćwiczenie jak inne byty, ale od pierwszego [momentu] zaistnienia została stworzona jako doskonała; Pismo mówi bowiem: Powstał człowiek na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26). Oznacza to szczyt i najwyższą doskonałość dobra. Czy bowiem może być coś bardziej wzniosłego od podobieństwa do Boga? Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni...*, XV, 459, dz. cyt., s. 234.

<sup>759</sup> Pismo św. mówi, że Bóg przy stworzeniu człowieka zastosował pewien porządek i stopniowanie. Nie zaraz bowiem po stworzeniu świata zjawił się na ziemi człowiek, lecz go poprzedziły zwierzęta, a te znów rośliny. Sądzę, że przez to Pismo wskazuje dostatecznie, iż życiowa siła łączana z naturą cielesną w pewnym porządku, wstępując w pierw w istoty nie mające poznania zmysłowego, potem weszła do obdarzonych tym poznaniem, w końcu wzniosła się do istot duchowych i rozumnych. Stąd część stworzeń

utożsamieniem ludzkiej duszy z Bogiem. Pomimo niecielesności zarówno duszy jak i Boga istnieje pomiędzy nimi ontyczna przepaść<sup>760</sup>. Człowiek będąc bytem złożonym jest powoływany do istnienia jednocześnie z ciałem i duszą<sup>761</sup>. Powołana do istnienia dusza wyposaża narządy w siłę życiową będąc organizatorką wszystkich czynności bytu<sup>762</sup>. Dusza jest nie tylko animatorką życia w znaczeniu biologicznym lecz ponadto wyraża myśli człowieka w działaniu cielesnym<sup>763</sup>. Biskup Nyssy zauważa również, że właściwości natury cielesnej wymykają się materii rozumianej w kategoriach fizycznych (wielkości, rozciągłości czy ciężkości)<sup>764</sup>.

---

*jest cielesna, część zaś czysto duchowa; z cielesnych część posiada duszę, a część jej nie posiada; jako mające duszę nazywam to, co ma życie. (...).*Grzegorz z Nyssy, *Dialog ...*, dz. cyt., s. 45-46.

<sup>760</sup>*Nie mów – rzekła nauczycielka – że Bóg i dusza są tym samym (takie powiedzenie byłoby czymś bezbożnym), lecz że, jak cię uczy Pismo Boże, jedno jest podobne do drugiego. To bowiem, co zostało stworzone na obraz Boży, posiada tylko podobieństwo do swego wzoru – duchowe do duchowego, bezcielesne do bezcielesnego.* Grzegorz z Nyssy, *Dialog ...*, dz. cyt., s.38.

<sup>761</sup>*Jednak człowiek jest bytem złożonym (διπλή μὲν ἐστὶν ἢ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆ), bo dusza powstała równocześnie z ciałem, więc każdemu z tych dwóch elementów przydzielony został odpowiedni rodzaj życia: inne jest życie duszy, a inne ciała; jedno jest śmiertelne i kruche, drugie niepodlegające doznaniom i czyste; jedno zważa tylko na rzeczy doczesne, a celem drugiego jest nieśmiertelność. (...) Mógłby ktoś jednak powiedzieć, że i ten wywód zawiera w sobie zarzut pod adresem Stworzyciela, bo On stworzył ciało, i duszę: jeśli mamy coś przeciwko życiu cielesnemu, a Stwórcą ciała jest Bóg, to zarzut odnosi się także do Niego. Coś takiego jednak mógłby powiedzieć tylko ktoś, kto jeszcze nie wyszedł poza ciało i nie wychylił się ku wyższemu życiu. (...) Ten zaś, kto poznał Boskie tajemnice, wie doskonale, że życiem właściwym i naturalnym dla ludzi jest to na podobieństwo Bożej natury, natomiast życie zmysłowe, podtrzymywane dzięki działaniu organów zmysłów, zostało dodane do [ludzkiej] natury po to, by poznawanie świata widzialnego prowadziło duszę do poznawania rzeczy niewidzialnych (...).*Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, I, 285-286, tłum. M. Przystychowska, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 34, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005 r., s. 22.

<sup>762</sup>*Definicję duszy dostarcza nam Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu, w której Grzegorz pisze: Nasz pogląd na nią jest następujący: Dusza jest istotą, która powstała, żyje, myśli, wyposażonemu w narządy i zmysły ciała daje życiową siłę i owe zmysłowe narządy uzdalnia do wykonywania czynności, jak długo natura pozostaje w odpowiednim stanie .* Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą ...*, dz. cyt., s. 33. Podobną definicję duszy zawiera również homilia do Pieśni nad Pieśniami, której definicja była cytowana w niniejszej rozprawie. (por. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni ...*, X, 335, dz. cyt., s. 176.

<sup>763</sup>*Właśnie zdolność wzięcia w ręce i uporządkowania tego martwego materiału, aby w maszyny włożona sztuka zajęła dla materiału miejsce duszy, iż by on okazywał ruch, głos, kształt i tym podobne rzeczy, mogłaby dowodzić istnienia w człowieku czegoś takiego, co dzięki władzy myślenia zdoła najpierw koncept tych maszyn w umyśle nakreślić, a potem zreczenie wykonać i tak przez materiał przedstawia myśl (...)* Czyż wszystko to nie wskazuje, iż w człowieku mieszka jakiś duch, różny od zewnętrznych zjawisk, o niewidzialnej i bezcielesnej naturze, który te wszystkie rzeczy poczyna w myśli i za pomocą materiału plan ten wyraża na zewnątrz? Gdyby według przeciwnego poglądu owe dziwne skutki wywoływała natura elementów, tego rodzaju maszyny powstałyby same z siebie i kruszec nie czekałby na sztukę, by przybrać ludzką postać, lecz byłby taki już z natury: wtedy też powietrze nie potrzebowałoby puszczalki do wydania tomów (...).

Grzegorz z Nyssy, *Dialog ...*, dz. cyt., s. 36-37.

<sup>764</sup>*Cokolwiek jeszcze widzimy w cielesnej naturze, musimy powiedzieć, iż żadna z jej właściwości nie jest niczym materialnym – ani kształt, ani barwa, ani ciężkość, ani rozciągłość, ani wielkość, ani żadne inne określenie, lecz każde z nich jest pojęciem, a ich połączenie i jedność staje się ciałem.* Grzegorz z Nyssy, *Dialog ...*, dz. cyt., s. 72.



Koncepcje Grzegorza z Nyssy stanowią przeciwagę do platońskich propozycji Orygenes<sup>765</sup>. Rozważania biskupa z Nyssy ostatecznie prowadzą do uznania zależności wszystkiego od Stwórcy czego konsekwencją jest teoria kreacjonizmu.

## 6. Stworzenie człowieka według Augustyna

Święty Augustyn jest uznawany za największego Ojca Kościoła Zachodniego<sup>766</sup>. Należy on do postaci, które przyciągają nie tylko treścią swoich pism lecz również swoim życiem<sup>767</sup>. Myśliciel ten jest również autorem największej ilości pism, których liczba i jakość budzi zachwyt również i dziś<sup>768</sup>. Będąc jednym z najbardziej

---

<sup>765</sup> Na przykładzie doktryny Grzegorza widać, jak filozoficzna myśl chrześcijańska z wielkim trudem i mozolem przebijala się przez platonizm. Widać również, jak silne były wpływy orygenizmu, który jeszcze umocnił pozycję filozofii platońskiej. S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 324.

<sup>766</sup> Nazwanie św. Augustyna największym Ojcem Kościoła Zachodniego użył papież Benedykt XVI w czasie katechezy 9 stycznia 2008 r.. Rozpoczynając katechezę Benedykt XVI tak wyraża się o biskupie Hippony: (...) *chciałbym (...) mówić dzisiaj o największym z Ojców Kościoła zachodniego – o św. Augustynie. Był on człowiekiem wiary obdarzony niezwykle inteligencją, a zarazem pełnym oddania i pasji w swej posłudze kapłańskiej.* Benedykt XVI, *Katechezy ...*, dz. cyt., s.157.

<sup>767</sup> Augustyn (13. XI. 354- 28.VIII.430). Urodzony w miejscowości Tagasta w Numidii u podnóża gór Atlas jako syn Patrycjusza urzędnika i Moniki późniejszej świętej. Kształcony w Zagaście, Madaurze oraz w Kartaginie. Zostaje wykładowcą gramatyki oraz retoryki kolejno: w Tagaście, Kartaginie, Rzymie i Mediolanie. Od 371 r. związany z kobietą która rodzi syna Adeodata. Duchowe poszukiwania zapoczątkowane lekturą Cyserona (dzieło Hortensjusz) prowadzą do sympatyzowania z ruchem manichejskim. Rozczarowanie manicheizmem stanowi przyczynek ku słuchaniu kazań św. Ambrożego. Pod wpływem Ambrożego rozpoczyna gruntowne studia Pisma Świętego, które stają się przyczyną głębokiego nawrócenia. Oddaliwszy kobietę powraca wraz z synem do Mediolanu by przyjąć chrzest 24 marca 387 r. z rąk św. Ambrożego. W 391 r. zostaje wyświęcony na kapłana Cztery lata później zostaje biskupem pomocniczym. W roku 397 obejmuje stolicę biskupstwa Hippony. Umiera 28 sierpnia 430 roku przed ukończeniem 76 roku życia. Źródłem do poznania życia świętego jest traktat *Wyznania* napisany przez samego świętego, a także *Żywot* autorstwa Possydyusza z Kalamy. Por. Benedykt XVI, *Katechezy ...*, dz. cyt., s.157-163; C. V. Manzanares, *Pisarze ...*, dz. cyt., s. 33-37; F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 357-360; S. Swieżawski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 338-339.

<sup>768</sup> Augustyn jest również Ojcem Kościoła, który pozostawił po sobie najbogatszy zbiór dzieł. Jego biograf Possydyusz powiedział, że wydaje mu się niemożliwe, aby jeden człowiek napisał tyle w ciągu swojego życia. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s.158; Znany badacz literatury wczesnochrześcijańskiej C. V. Manzanares wymienia następujące dzieła Augustyna: *Kazania świąteczne i okolicznościowe* (PSP 12); *Homilie na Ewangelie św. Jana, Homilie na pierwszy list św. Jana* (psp 15); *Przeciw Julianowi* (PSP 19); *Duch a litera* (PSP 19, z. 3); *O nauce chrześcijańskiej, Sprostowania* (PSP 22); *Przeciwko manichejczykowi komentarz do Księgi Rodzaju, Niedokończony komentarz do Księgi Rodzaju, Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* (PSP 25); *Objaśnienia Psalmów*. PS. I-150 (PSP 37-42); *Problemy Heptateuchu: Księgi Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb* (PSP 46); *Problemy Heptateuchu: Problemy z Księgi Powtórzonego Prawa, Problemy Księgi Jozuego, Problemy z Księgi Sędziów, Sposoby mówienia Heptateuchu, Traktat o ośmiu problemach ze Starego Testamentu* (PSP 47); *O kazaniu Pana na Górze, Do Symplicjana o różnych problemach, Problemy ewangeliczne, Szesnaście zagadnień z Ewangelii św. Mateusza* (PSP 48); *O zgodności Ewangelistów* (PSP 50); *O pożytku wiary, O dwóch duszach, Sprawozdanie z dyskusji z Fortunatem, List podstawowy, Przeciw Adimantowi, Przeciw Feliskowi* (PSP 54); *Przeciw Faustusowi* (PSP 55-56); *Przeciw Sekundynowi* (PSP 56); *Reguła św. Augustyna* (PSP 26); *O Państwie Bożym; Początkowe nauczanie katechizmu, Mowa symbolu do katechumenów, Wiara, nadzieja, miłość, Wiara i uczynki, Chrześcijańska walka* (POK 10); *Łaska i wolna wola, Nagana a łaska, Przeznaczenie świętych, Dar wytrwania; O Trójcy Świętej, Pisma filozoficzne, Proces Pelagiusza*. C. V. Manzanares, *Pisarze ...*, dz. cyt., s. 233.

wpływowymyślicieli w historii, Augustyn rozważa również zagadnienie duszy, które jest tematem istotnym w aspekcie całego nauczania.

#### a) Właściwości duszy

Rozważając zagadnienie duszy Myśliciel z Hippony podejmuje skonfrontowania jej z cielesnością człowieka. Zdaniem Augustyna przyczyną sprawiającą, że dane ciało posiada określone właściwości, jest nie masa lecz forma. To właśnie dzięki formie, które w przypadku człowieka jest duszą dane ciało jest posiadając pewne cechy określoności<sup>769</sup>. Dusza jest zatem koniecznym warunkiem powstania ciała, które nie może powstać bez jej udziału<sup>770</sup>. Przenikając ciało nie jest jednak określana żadną kategorią fizyczną<sup>771</sup>. Utożsamienie duszy z formą nie jest odkryciem Augustyna lecz nawiązaniem do greckiej koncepcji hylemorfizmu<sup>772</sup>. Augustyn przeciwny jest również pogładowi utożsamiania duszy z krwią<sup>773</sup>. Nie uważa jednak by błąd ten był na tyle istotnym by poświęcać mu szczególnie dużo uwagi<sup>774</sup>.

---

<sup>769</sup>Na podstawie nieodpartych dowodów trzeba także przyjąć twierdzenie, że nie masa ciała, ale jego forma sprawia, że ono jest. Ciało o tyle bardziej jest, o ile bardziej kształtne i piękne (...). Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, VIII, 13 tłum. L. Kuc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 104.

<sup>770</sup>Ciało bowiem nie powstanie, jeśli nie otrzyma formy od duszy. (...) Dusza zaś jest obecna nie tylko w całej masie swego ciała, lecz także cała równocześnie w każdej jego części. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, XVI, 25, tłum. L. Kuc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 116.

<sup>771</sup>Tymczasem istota duszy, chociażby nawet nie miało się na uwadze tej jej władzy, która rozumie prawdę, ale tę niższą, jaka przenika ciało i poprzez nie odbiera czucie, w żaden sposób nie zajmuje przestrzeni i miejsca rozciągając się dzięki jakiejś konsystencji. Albowiem w poszczególnych swoich częściach natychmiast jest cała, skoro cała odczuwa w poszczególnych. Augustyn, *List, który nazywają „podstawowym”* (Contra epistulam quam vocant fundamenti), 16, tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LIV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s.127.

<sup>772</sup>Wszak grecy, rozprawiając na temat natury rzeczy, przez „hyle” określają swego rodzaju materię, pozbawioną zupełnej formy, ale zdolną do przyjęcia wszelkich form, którą jednakże w pewien sposób poznaje się pośród zmienności ciał. Sama w sobie bowiem nie może być ani odczuwana, ani nawet zrozumiana. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, XX, 14, (Księgi I-XXI, ) *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LV, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991 r., s. 229.

<sup>773</sup>Na oszczerstwo to [tzn. że krew jest dusza według Pisma Świętego przyp. P.Ć.] należy odpowiedzieć w taki sposób. To oni [tzn. manichejczycy przyp. P.Ć.] powinni wykazać, gdzie w księgach Starego Testamentu jest napisane, że dusza ludzka to krew. Nigdzie nie znajdą tego w Piśmie Świętym. (...) Skoro zaś o duszy ludzkiej nic takiego nie zostało powiedziane, co nas to obchodzi, jeśli dusza owcy może zostać uszkodzona przez zabijającego, albo że nie może osiąść królestwa Bożego? Augustyn, *Przeciw Adimantowi*, 12, 1, tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LIV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 170.

<sup>774</sup>(...) jeśli ktoś uważa, że dusza zwierzęcia stanowi duszę, nie należy trudzić się nad tą sprawą. Chodzi tylko o to, żeby duszy ludzkiej, która ożywia ciało i jest rozumną nie uznawać za krew, tego bardzo należy unikać i wszelkimi sposobami zwalczać jako błąd. Augustyn, *Problemy Heptateuchu (Quaestiones in Heptateuchum)*, 57, tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLVI, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1990 r., s. 229-230.

Kolejną właściwością duszy jest funkcja ożywiania ciała<sup>775</sup>. Dusza zatem zespała cały byt oraz jest źródłem jego ożywienia wskazując tym samym na jego ontyczną jedność<sup>776</sup>. Wszystkie byty posiadające pewne znamiona życia mają również określone dusze, które są przejawem wszelkiego życia<sup>777</sup>. Według Myśliciela z Hippony wszelkie ciało ożywione posiada pierwiastek życia oraz ukonstytuowanie stosownie do swojego gatunku. Dusza we wszystkich organizmach żywych kieruje oraz organizuje cały byt aby ten tworzył określoną konstytutywną całość<sup>778</sup>.

Dusza będąc ożywicielką ciała podporządkowuje ciało wskazując tym samym na jej doniosłe znaczenie w ontycznej strukturze bytu<sup>779</sup>. Nie będąc w żaden sposób materialną posługuje się narządami człowieka organizując jego życie<sup>780</sup>. Zdaniem Augustyna rozumna część duszy stanowi najdoskonalszy pierwiastek w człowieku ze względu na którego przyporządkowane jest wszystko inne<sup>781</sup>. Pomimo ontycznej wyższości duszy względem ciała Augustyn przeciwstawia się platońskiej koncepcji

---

<sup>775</sup> *Dusza ożywiająca ciało, ciało obdarzone życiem, skoro ona rządzi, to ono ulega, gdy ona poprzedza, ono postępuje za nią, gdy ona podtrzymuje, ono dąży do rozkładu, ona porusza według liczb, ono zespolone jest przez złączenie rozlicznych członków.* Augustyn, *List, który nazywają „podstawowym”* (Contra epistulam quam vocant fundamenti), dz. cyt., s.139-140.

<sup>776</sup> *Przede wszystkim więc – co każdy może bez trudu zauważyć – dusza obecnością swą ożywia nasze ciało, złożone z ziemi i podległe śmierci. Zespała ją w jedną całość i utrzymuje tę jedność, nie pozwalając, żeby uległo zniszczeniu wskutek rozkładu.* Augustyn, *O wielkości duszy*, XXXIII. 70, tłum. D. Turkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 201.

<sup>777</sup> *Dusza zaś jest pewnego rodzaju życiem, stąd też wszystko, co ma duszę, żyje, a rzeczy bezduszne, które mogą mieć duszę, pojmują się jako martwe, to jest pozbawione życia. Dusza nie może więc umrzeć.* Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, IX, 16, tłum. L. Kuc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 107.

<sup>778</sup> *Przychodziły jednak na świat płody, występowała też konstytucja mogąca zachować zdrowie, a zarazem swego rodzaju zgodność uporządkowana, która w jedność zapalała członki istot rodzących się, wzajemnie się wspomagające w odpowiednim ładzie. (...) Razem z tobą ganię mętność mulistych wód, pochwal ty razem ze mną (...) ciało obdarzone życiem i kierujące nim oraz konstytucję właściwą, odpowiadającą dobremu poczuciu we własnym gatunku. (...) dzięki zgodności członków zachowują równowagę, odporna konstytucję, a zarazem kierowniczą rolę duszy, która jednoczy części swojego ciała w jedność przyjaźni i zgody.* Augustyn, *List, który nazywają „podstawowym”* dz. cyt., s. 138-139.

<sup>779</sup> (...) *rozpoczyna się dobro i wszystko, co rzeczywiście zasługuje na chwałę. Odtąd bowiem dusza śmiało podporządkowuje sobie nie tylko swoje ciało, jeśli gra ono jakąś rolę we wszechmaterii, lecz wszelką materię, a dóbr cielesnych nie uznaje za własne dobro, lecz porównując je ze swoją potęgą i pięknnością umie dostrzec różnicę i zdobyć się na pogardę.* Augustyn, *O wielkości duszy*, XXXIII. 73, tłum. D. Turkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 204.

<sup>780</sup> *Dusza jednak posługuje się nimi niby organami, ale sama niczym takim nie jest; ożywia ona i rządzi wszystkim, i tym sposobem troszczy się o ciało i jego życie, dzięki czemu człowiek stał się istotą żyjącą.* Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, VII, 18 (24), tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 244.

<sup>781</sup> *Nie ulega wątpliwości, że najlepszym pierwiastkiem w człowieku jest ta część duszy, której rządcom trzeba podporządkować wszystkie pozostałe. Tę zaś, byś nie szukał innej definicji można nazwać myślą lub rozumem.* Augustyn, *Sprostowania (Retractationes)*, I, 1, 2, tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979 r., s. 185.

zmuszenia duszy do zamieszkania w ciele. Zdaniem biskupa z Hippony ciało stanowi naturalne miejsce przebywania duszy<sup>782</sup>.

## b) Nieśmiertelność duszy

Posiadane przez duszę właściwości bycia formą, a także ożywicielką ciała wskazują tym samym na pewną jej samowystarczalność, która stanowi przesłankę do podjęcia rozważania zagadnienia jej nieśmiertelności<sup>783</sup>. Pomocą w odkryciu nieśmiertelności duszy jest ludzkie doświadczenie. Choć wszelkie poznanie niewątpliwie związane jest z doświadczeniem zmysłowym, to jednak nie kończy się tylko na nim. Człowiek bowiem posiada zdolność przechowywania danego doświadczenia zmysłowego w sposób niematerialny. Wrażenia odbierane przez duszę wolne są od czasowego doświadczenia zmysłowego, co wskazuje na jej pozaczasowe właściwości poznawcze<sup>784</sup>. Wszelkie zmysłowe wrażenia stanowią podstawę do powstania zdolności świadomości duszy (*latere animam*)<sup>785</sup>.

Nieśmiertelność wnioskować można również z określonych umiejętności. Jeśli dusza rzeczywiście posiada pewną umiejętność, to musi ona być prawdziwa. Odkrywszy konieczność istnienia bezwarunkowej prawdy wskazuje tym samym na istnienie jej w sposób odwieczny. Umiejętność uczestnictwa w prawdzie jest więc warunkiem, nieśmiertelności duszy<sup>786</sup>. Odkrycie prawdziwości poznawczej wskazuje tym samym na zdolność posiadania przez duszę nieśmiertelnej prawdy. Wieczna prawda zatem jest istotnym elementem naszej nieśmiertelnej duszy. Posiadanie prawdy wyznacza więc określony kierunek jej wysiłku poznawczego, który zgodny jest

---

<sup>782</sup>Jeżeli dusza w tym celu zaistniała, aby została posłana do ciała, można spytać, czy zostałaby zmuszona, gdzie tego nie chciała. Raczej należy sądzić, że z natury chce, to znaczy, że tak została stworzona, żeby chcieć, podobnie jak my posiadamy naturalną chęć życia; ale źle żyć, nie jest czymś naturalnym, ale przewrotnością, za cym słusznie idzie kara. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, VII, 27 (38), tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980 r., s. 249.

<sup>783</sup>Więcej wprawdzie samowystarczalności ma dusza, co do której oczywiste jest, że przewyższa ciało. I tak zbliżamy się do dowodu, że dusza jest nieśmiertelna, jeśli może być sama przez się. Tego rodzaju rzecz jest bowiem z konieczności niezniszczalna i przez to nie może ginąć, ponieważ nic samo siebie nie opuszcza. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, VIII, 15, dz. cyt., s. 106.

<sup>784</sup>Powiedziałeś, że fałsz może istnieć tylko w poznaniu zmysłowym i że istnieje on zawsze; zawsze więc istnieją wrażenia zmysłowe. Wrażenia takie odbiera jednak tylko dusza, a więc dusza jest wieczna. Nie może jednak odbierać wrażenia zmysłowych, jeżeli nie żyje – a zatem dusza żyje zawsze. Augustyn, *Soliloquia*, III, 3, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 51.

<sup>785</sup>Otóż moim zdaniem wrażenie polega na tym, że dusza uświadamia sobie doznania ciała (*Nam sensum puto esse, non latere animam, quod patitur corpus*). Augustyn, *O wielkości duszy*, XXIII, 41, dz. cyt., s. 167.

<sup>786</sup>(...) A zatem dusza musi istnieć zawsze, jeśli zawsze istnieje umiejętność. Umiejętność natomiast jest prawdą, a prawda istnieje zawsze (...) Dusza zatem istnieje wiecznie i nie można mówić o zmarłej dusz. Augustyn, *Soliloquia*, XIII, 24, dz. cyt., s. 74.

z poglądami starożytnych filozofów. Augustyn podobnie jak starożytni zachęca do zwrócenia się w kierunku własnego wnętrza, które jest siedliskiem prawdy o sobie samym<sup>787</sup>.

Zauważa, że ciało posiada właściwość poruszania się, które implikuje również zagadnienie czasu. Poruszające się ciało posiada więc celowość wykonywanego ruchu oraz pewne zdeterminowanie wykonywania czynności, które czynność wyklucza działanie innej<sup>788</sup>. Wszelka zmiana jest inicjatorką ruchu, który w ostateczności powoduje śmierć danego bytu cielesnego. Powyższe stwierdzenie nie odnosi się do każdego przypadku. Zmiana dokonywana w duszy nie powoduje jej śmierci uculecz ubogaca ją w doświadczenie. Dusza zatem nie traci życia z powodu powodującego danego bytu<sup>789</sup>. Wykazanie pewnej niezmienności duszy oraz jej funkcji ożywiającej jest zdaniem Augustyna przesłanką do uznania posiadania przez duszę życia nie kończącego się na egzystencji cielesnej<sup>790</sup>. Konsekwencją nieśmiertelności bytu jest odrzucenie istnienia takiej przyczyny która mogłaby zniszczyć jej istnienie (za wyjątkiem przyczyny ją powołującej)<sup>791</sup>. Zdolność bytowania nieśmiertelnej duszy stanowi przesłankę do istnienia jednej i jedynej racji powołującej do istnienia poprzez akt swojej woli.

W swoich rozważaniach na temat duszy, Augustyn jest zdecydowanym przeciwnikiem teorii metempsychozy dusz, którą krytykuje językiem pełnym ironii<sup>792</sup>.

---

<sup>787</sup>Bez względu na to, czy figury geometryczne zawierają się w prawdzie, czy też prawda zawiera się w nich, nikt nie wątpi, że dusza nasza, to jest nasz umysł, jest zdolna je pojąć, a zatem prawda musi być również w naszej duszy. (...) A zatem dusza jest nieśmiertelna! Uwierz wreszcie własnemu rozumowaniu, uwierz prawdzie! To sama prawda woła, że w tobie mieszka, że jest nieśmiertelna i że żadna śmierć nie zdoła jej wyprzeć z jej siedziby. Odwróć się od swego cienia, powróć do siebie samego! Nie ma dla ciebie śmierci, chyba żebyś zapomniał, że nie możesz zginąć.. Augustyn, *Soliloquia*, XIX, 33, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>788</sup>Ciało bywa poruszane tylko w czasie, do czasu bowiem odnosi się poruszanie się wolniej i szybciej. Jest tedy coś, co wywołuje ruch w czasie, a jednak samo się nie zmienia. Wszystko zaś, co porusza się w czasie, choć dąży do jednego kresu, nie może jednak ani wszystkiego czynić razem, ani też nie wykonywać wielu czynności. (...) Nie ma też ciała bez jego części, ani czasu bez podziału na chwile. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy*, III, 3, dz. cyt., s. 95.

<sup>789</sup>Jeżeli więc jakaś zmiana ciała dokonywa się za poruszeniem duszy, to choć dusza poprzez zamiar ku zmianie tej dąży, nie należy stąd wnosić, by dusza z konieczności się zmieniała i przez to także umierała. Może bowiem w tym zamiarze mieć razem i pamięć rzeczy przeszłych, i oczekiwanie przyszłych, wszystko to zaś wymaga życia. Nie ma śmierci bez zmiany, ani zmiany bez ruchu. Jednakże nie każda zmiana powoduje śmierć, nie każdy ruch zmianę. (...) Niechże więc będzie wolno sądzić, że i dusza nie zaraz traci życie, chociażby z powodu ruchu mogła ulec jakiejś zmianie. Augustyn, *O nieśmiertelności ...*, III, 3, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>790</sup>Jeśli w duszy tkwi coś niezmiennego, co nie może być bez życia, to dusza z konieczności musi mieć życie wieczne. Augustyn, *O nieśmiertelności ...*, IV, 5, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>791</sup>(...) nie ma rzeczy, przez którą dusza by traciła byt, gdyż nie ma rzeczy przeciwnej tej, dzięki której dusza byt posiada. Dlatego dusza nie przestaje być. Ponieważ zaś mądrość ma dusza przez zwrócenie się ku temu, dzięki czemu jest, może ją więc przez odwrócenie się utracić. Augustyn, *O nieśmiertelności ...*, XII, 19, dz. cyt., s. 111.

<sup>792</sup>A co pocnie Adiamantus ze swoim poglądem, że nawet dusze rozumne mogą zostać wtrącone w ciała zwierzęce? Co on pocnie z tak okropną zbrodnią, jeżeli czasem uparte bydło bił razami albo targał uzdą, skoro może siedziała tam dusza jego ojca? Nie powiem, że mógł nawet zabić swoich rodziców pomiędzy

Zdaniem Augustyna słabość poglądu zainicjowanego przez Platona jest na tyle duża, że jest on krytykowany również przez duchowych kontynuatorów filozofa<sup>793</sup>. Chcąc przeciwstawić się tej teorii biskup z Hippony przytacza wypowiedź świętego Ambrożego, który zwraca uwagę na doniosłość nie tylko duszy ludzkiej lecz także na godność ciała ludzkiego. Błąd Platona - zdaniem Ambrożego oraz relacjonującego jego wypowiedzi Augustyna – polega na uwzględnieniu doniosłości jedynie jednej warstwy ontycznej człowieka. Ambroży nie widzi żadnych przeciwwskazań by ciało człowieka nie posiadało tego samego źródła co jego forma organizująca<sup>794</sup>.

Szukając momentu animacji zarówno duszy jak i ciała należy wyjść od gruntownego zrozumieniu podstaw metafizyki. Tylko prawidłowe odczytanie bytu jest gwarantem poprawnego sądu na temat człowieka w tym genezy jego duszy. Poszukiwania metafizyczne stanowią zatem bardzo ważny element w odkrywaniu tajemnic ludzkiego bytu<sup>795</sup>. Znajomość pewnych wcześniej wypracowanych poglądów służy biskupowi z Hippony do argumentacji mającej na celu ukazanie źródła ludzkiej duszy. Wszelkie zaistnienie bytu jest pewnym realizowaniem dobra. Istnieje jednak pewna gradualność realizowania dobra w miarę doskonałości ontycznej bytu<sup>796</sup>.

---

wszami i pchłami? A od zabijania ich wcale nie stronią. Augustyn, *Przeciw Adimantowi*, 12, 2, dz. cyt, s. 171.

<sup>793</sup>Należy także wystrzegać się, aby nie zaistniała możliwość powstania przekonania, że istnieje jakieś przejście duszy ze zwierzęcia do człowieka – co prawdzie i wierze katolickiej jest całkowicie przeciwne – że dusza nierozumna jest niejako materią, z której powstaje dusza rozumna. Wynikałoby bowiem, że jeśli tamta zmieniona na lepsze stanie się ludzką, ta zmieniona na gorsze stanie się zwierzęcą. Tego wymysłu niektórych filozofów wstydzą się nawet ich następcy, nie zgadzając się z tym i powiadając, że nie rozumiano ich jak należy. Augustyn, *Komentarz słowny ...*, VII, 7 (13), dz. cyt, s. 239.

<sup>794</sup>Posłuchaj zatem słów Ambrożego wyjętych z księgi „O filozofii przeciw filozofii Platonowi”. Zdaniem Platona dusze ludzi przechodzą w ciała zwierzęce, a Bóg jest tylko Stwórcą dusz, ciała zaś tworami niższych bogów. „Dziwię się – mówi Ambroży – że tak wielki filozof duszę, której przyznał nieśmiertelność, zamyka w ciałach sowy i żaby, i przyodziewa w dzikość zwierząt, chociaż w *Timaiosie* uważa ją za dzieło boże i obdarzone nieśmiertelnością. Jeśli chodzi o ciało, Platon nie jest pewny, by Najwyższy był twórcą ciała, ponieważ natura ciała ludzkiego nie różni się wcale od natury ciała zwierzęcego. Jeśli dusza jest godna, aby ją uważać za dzieło boże, to dla czego jest niegodna, by jej szata była dziełem bożym?” Oto, jak Ambroży w zgodzie z platonikami broni pochodzenia duszy od Boga, a także ciało jest dla niego, tym razem, wbrew platonikom, dziełem bożym. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, II, VII, 19, (zeszyt 1) tłum. W. Eborowicz, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977 r., s. 152.

<sup>795</sup>To czyżbym miał wątpić, że od Niego [tj. Stwórcy przyp. P.Ć.] miałyby pochodzić wszelaka dusza? A więc nie wątpię, że pochodzi od Niego, nie tylko odnośnie jakiegokolwiek ciała. W ogóle o niczym bym nie powątpiewał, nawet jak człowiek tak niedoświadczony i w takim (młodym) wieku, gdybym był pobożnie i uważnie pomyślał, czym jest forma, czym rzecz tę formę mająca, czym rodzaj, czym jednostka do niego należąca, a wreszcie jaki jest związek rzeczy z ich przyczyną. Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom*, 2, tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LIV, Akademia Teologii Katolicka, Warszawa 1990, s. 69.

<sup>796</sup>Natomiast nas wiara chrześcijańska przekonuje, że w stosunku do Boga, który istnieje w sposób najwyższy, przeciwieństwem jest wyłącznie to, co w ogóle nie istnieje. A cokolwiek w jakiś sposób istnieje, posiada swój byt od Tego, który istnieje w najwyższy sposób, po to aby jakoś istnieć, oraz w swoim rodzaju być czymś dobrym, jednak jedne byty bardziej inne mniej. Otóż w taki sposób wszelkie dobre istoty, które zostały uczynione przez Boga Stwórcę, zostały uporządkowane według określonych i różnorodnych stopni częściowo stosownie do miejsc i siedlisk jak wszystkie (byty) cielesne, częściowo

Hierarchia bytów realnie istniejących będących nośnikami dobra, domaga się istnienia najwyższego dobra ponad którego nie ma nic większego. Koncepcja biskupa z Hippony stanowi niejako zapowiedź słynnego dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury<sup>797</sup>.

Wszelkie powołane do istnienia byty (w tym również człowiek) są bytami doskonałymi pod względem swojej bytowości. Bóg jawi się więc nie tylko jako zdolny rzemieślnik lecz jako niedościgniony Artysta, którego sztuka zachwyca swoją doskonałością. Dzieło stwórcze Boga odbywa się w harmonii w odpowiednim miejscu i porządku. Logika stworzeń dotyczy nie tylko występowania pewnej etapowości tworzenia się gatunków lecz również porządku w znaczeniu metafizycznym. Wszelkie powoływanie do życia jest wkomponowane w harmonijną strukturę świata<sup>798</sup>.

Dusza będąc animatorką całego bytu człowieka posiada swoje źródło w Bogu, który stanowi przyczynę i źródło duszy. Dzięki partycypacji w Bogu dusza uczestniczy w źródle życia<sup>799</sup>. Również istnienie dusz jest całkowite zależne od Boga i polega na uczestnictwie w źródle życia którym jest On sam<sup>800</sup>.

### c) Stworzenie z niczego

Partycypacja duszy w Bogu nie oznacza jej jedności substancjalnej. Chcąc uniknąć panteizmu Augustyn skłania się ku pogładowi powoływania do bytów z niczego<sup>801</sup>. Bóg zatem jest jedyną racją istnienia wszelkich właściwości bytów posiadającymi pewną celowość. Wszelkie przeciwstawienie się realizacji swojej

---

*w zależności od naturalnych przymiotów, na przykład dusza postawiona wyżej od ciała, częściowo stosownie do zasług i kar, jak dusza, która albo osiąga spokój albo zostaje przygnieciona dolegliwościami.* Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, 10, (Księgi I-XXI, ) *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LV, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991 r., s. 171

<sup>797</sup>*Otóż najwyższe dobro jest takie, ponad które wyższego nie może być. Bóg zaś jest dobrem, ponad którym nic wyższego być nie może. Zatem Bóg jest dobrem najwyższym.* Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom*, 10, tłum. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LIV, Akademia Teologii Katolicka, Warszawa 1990, s. 77.

<sup>798</sup>*Albowiem sztuka Boża, dzięki której dochodzą do skutku dzieła zarówno niebieskie jak i ziemskie, chociaż pomiędzy sobą one bardzo się różnią, we wszystkich jest podobna, ponieważ powołując do bytu każdą rzecz w swoim rodzaju, wszędzie jest doskonała. Wszak nie stwarza świata w poszczególnych, ale pojedyncze dostosowując do zespołu całości, poświęca się w całości bytom poszczególnym. Czyniąc wszystko należycie we właściwym miejscu i porządku jednocześnie przydziela wszystkiemu to, co jest właściwe w sposób powszechny.* Augustyn, *Przeciw Adimantowi*, XXI, 5, dz. cyt., s. 244.

<sup>799</sup>*Dlatego też duszę, jako taką, mającą uczestnictwo w życiu, bez czego w ogóle nie może być mowy o duszy, najzupełniej słusznie należy postawić wyżej od wszelkich bytów podlegających pod zmysły. Dlatego też jest wyrazem najgorszego błędu mówić o jakiegokolwiek duszy, że nie pochodzi od Boga, i chęć się, że od Niego pochodzi słońce i księżyc.* Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom*, 6, dz. cyt., s. 73.

<sup>800</sup> (...) *od Boga pochodzą wszelkie dusze, które w sposób całkiem jasny nie są duszami inaczej jak przez to, że mają udział w życiu (...).* Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom*, 8, dz. cyt., s. 74.

<sup>801</sup> Augustyn, *Przeciw Sekundynowi*, 19, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LVI, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991 r., s. 182.

bytowości stanowi zmianę ontycznego kierunku w stronę nicości. Zdaniem biskupa z Hippony nicość nie posiada jednak statusu bytu. W przeciwnym razie istniałyby dwa paralelne źródła: Bóg oraz nicość jako kategoria ontyczna. Należy zatem rozważać nicość jedynie w kategorii pewnego braku bytu<sup>802</sup>.

Rozważania dotyczące stworzenia z nicości nie ograniczają się jedynie do poglądów na temat samego zagadnienia nicości. Augustyn rozważa również samo zagadnienie materii. Próbując określić istotę materii przedstawia jej trzy zasadnicze cechy określając terminami *servitus*, *subiectio*, *finis*, które oznaczają: celowość do jakiej została stworzona; bezkształtność materii, która otrzyma formę od Stwórcy oraz podatność na działanie Stwórcy określaną terminem *finis*<sup>803</sup>. Powołanie do istnienia materii nie dokonuje się w oderwaniu od formy. Stworzona przez Boga materia jest materią ukształtowaną<sup>804</sup>.

Stworzenie z niczego jest ponadto poglądem który pozwala przewyciężyć koncepcję wiecznego istnienia pewnych życiodajnych elementów mających swoje źródło poza Bogiem<sup>805</sup>. Stworzenie z niczego jest uznaniem Boga nie tylko za źródło bytów duchowych lecz również materii<sup>806</sup>. Koncepcja kreacjonizmu wyklucza pogląd o uznaniu rodziców za jedyne źródło powstania człowieka. W myśl Augustyna powołanie człowieka do istnienia posiada diametralnie inne źródło swojej przyczyny. Ostatecznym źródłem zaistnienia człowieka jest Bóg, który posługuje się człowiekiem dla zrealizowania swojego zamierzenia<sup>807</sup>.

Omawiając teorię stworzenia z niczego wyjaśniona została pewna inna bardzo ważna kwestia, która związana jest nie tylko z poglądem powstania uniwersum lecz

---

<sup>802</sup> Dlatego Bóg jest Stwórcą dóbr, będąc Stwórcą natur. Spontaniczne odejście natur od dobra nie wskazuje na ich Stwórcę, lecz na nicość, z której Bóg je stworzył. Nicość nie jest czymś i wobec tego nie ma Stwórcy Augustyn, *Przeciw Julianowi*, I, VIII, 37, (zeszyt 1), dz, cyt, s. 121.

<sup>803</sup> Zatem w tym określeniu materii najpierw został zaznaczony cel, czyli to, dla czego została stworzona; następnie sama bezkształtność, wreszcie usłużność dla Stwórcy oraz uległość. (...) zatem owe trzy określenia uważamy za nazwy jednej rzeczy: materia świata, materia bezładna, materia podatna do dzieła (...). Augustyn, *Niedokończony ...*, dz. cyt, IV, 15, s. 89.

<sup>804</sup> Nie oznacza to, że jakoby bezkształtna materia czasowo powstała przed ukształtowaniem rzeczy, ponieważ one zostały współtworzone (...) Bóg Stwórca nie uczynił najpierw bezkształtnej materii, która później po kolei poszczególnym rzeczom niejako powtórnie uformował. Stworzył bowiem materię ukształtowaną. Augustyn, *Komentarz słowny ...*, dz, cyt, I, 15 (29), dz. cyt, s. 124.

<sup>805</sup> I nie zrodził ich [tj. wszystkich rzeczy przyp. P.Ć.] z siebie samego, ażeby były tym, czym jest On sam. Ale stworzył je z nicości, ażeby nie były równe ani Temu, który wszystko stworzył, ani Synowi Jego przez którego zostały stworzone. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju (De Genesis contra Manicheos libri duo)*, I, II, 4, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980 r., s. 24.

<sup>806</sup> Całkiem słusznie zatem wierzymy, że Bóg wszystko stworzył z niczego, ponieważ choć wszystko zostało ukształtowane z owej materii, to ona została stworzona całkowicie z nicości. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom komentarz ...*, I, VI, 10, dz. cyt, s. 27-28.

<sup>807</sup> Sami bowiem rodzice nie stwarzają człowieka, ale stwarza go Bóg, korzystając z posługi rodziców. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, III, XVIII, 34, (zeszyt 1), dz, cyt, s. 207.



przede wszystkim z płaszczyzną antropologiczną. Stworzona przez Boga bezkształtna materia, posiada w sobie możliwość zaistnienia różnego rodzaju stworzeń powstających. Podkreślenia wymaga śmiałość sformułowanej przez Augustyna teorii. Biskup Hippony nie poprzestaje na tym. Za wzór rozwoju świata przytacza nasienie drzewa, które w swojej możliwości posiada zdolność rozkwitu poszczególnych jego części np. korzeni, liści, gałęzi<sup>808</sup>. Zdaniem Augustyna cała rzeczywistość została powołana do istnienia jednocześnie. Stworzenie nie jest jednak działaniem które neguje powstawanie nowych form życia. Są one poniekąd wpisane w strukturę ontyczną pierwszych stworzonych przez Boga bytów<sup>809</sup>. Podkreślona zostaje zatem nie tylko doniosłość aktu stwórczego lecz również możliwość dalszego rozwoju świata przyrody<sup>810</sup>. Powstanie bytów wiąże się więc posiadaniem pewnych racji przyczynowych, które warunkują powstanie substancji przyszłych<sup>811</sup>. Taka myśl posiada dalsze inklinacje antropologiczne według których nasienie męskie ma możliwość ukształtowania ludzkiego organizmu<sup>812</sup>. Argumentacja Augustyna sprowadza się do następujących zasadniczych punktów. Po pierwsze istotnym jest rozwój nasienia w obrębie własnego gatunku przy zachowaniu odpowiednich warunków dla jego rozwoju. Po drugie ważnym rezultatem tej koncepcji jest uznanie tworzenia się nowych organizmów z powołanej do życia materii. Po trzecie powstanie człowieka zakłada istnienie odpowiednich warunków pod względem przyczynowości. Interującym jest podkreślenie nie tylko temporalności i kauzalności zaistnienia człowieka lecz również określenia sposobu powstawania człowieka.

---

<sup>808</sup>Tak więc owa bezkształtna materia, którą Bóg stworzył z niczego, najpierw została nazwana niebem i ziemią w zdaniu: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (1, 1); nie dlatego, że istniały, ale że zaistnieć mogły. Napisano bowiem, że niebo zostało później stworzone. Podobnie mając na uwadze nasienie, powiadamy, że są w nim korzenie i pień, gałęzie, liście i owoce. Nie dlatego, że już istnieją, ale że z niego wyrosną. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom* ..., I, VII, 11, dz. cyt., s. 28.

<sup>809</sup>Wszystko jednocześnie stworzył, ale w miarę wpływu czasu jak zaistniał dzień, tak w ten sposób w znanej formie prowadził życie złe czy dobre. Podobnie trawa, która została stworzona zanim weszła na ziemi, po upływie dopiero czasu i pod wpływem nawodnienia przez owo źródło pokrywała ziemię. Augustyn, *Komentarz słowny* VI, 1 (1), dz. cyt., s. 215.

<sup>810</sup>Teraz jednak rzeczy stworzone są w pewnym stopniu dokonane a w pewnym stopniu tylko zaczęte. W pierwszym przypadku są dokonane, ponieważ Bóg pierwotnie stworzył je równocześnie stwarzając świat, ale w ten sposób, aby się rozwijały w czasie – w ich bowiem samej naturze nie brakowało niczego, by mogły się rozwijać w czasie; zatem przyczyny są dokonane; w drugim przypadku są zaczęte, ponieważ niektóre z nich stanowiły jakby jakieś nasiona przyszłych, które z biegiem czasu z ukrycia na jaw miały się pojawić w odpowiednich miejscach. Augustyn, *Komentarz słowny* VI, 11 (8), dz. cyt., s. 223.

<sup>811</sup>Trzeba się jednak strzec, byśmy mówiąc, że kiedy Bóg stworzył jednocześnie wszystko, nie stworzył samych istot oraz substancji rzeczy przyszłych, ale jakieś ich racje przyczynowe, aby ktoś nie powiedział, że opowiadamy jakieś bajki. Augustyn, *Komentarz słowny* ..., VII, 22 (23), dz. cyt., s. 246.

(...) Bóg na początku świata stworzył najpierw wszystko razem: niektóre rzeczy stwarzając już zgodnie z ich naturą, a inne w formie uprzedzających przyczyn. Wszchemogący stworzył nie tylko to, co jest obecnie, ale i także te, które zaistnieją w przyszłości, i od tych dokonanych odpoczął, ażeby przez ich dalsze kierowanie i rządzenie nimi stworzyć także porządek czasów oraz rzeczy doczesnych. Augustyn, *Komentarz słowny* ..., VII, 28 (42), s. 251

<sup>812</sup>Podobieństwo do nasienia w tej sprawie coś niecoś pomaga, ze względu na to, że w nich zawarta jest przyszła forma; jednak przed wiekami widzialnymi zalążkami istnieją owe przyczyny. Augustyn, *Komentarz słowny* ..., VI, 6 (11), dz. cyt., s. 220.

Powstanie człowieka jest więc pewnym procesem stopniowego, załączkowego kształtowania którego ostatecznym wyjaśnieniem jest Bóg<sup>813</sup>. Bóg będąc racją stwórcą człowieka jest racją stwórczą płodu oraz nasienia<sup>814</sup>.

Teoria stworzenia z niczego jest zdaniem Augustyna przede wszystkim prawdą wiary<sup>815</sup>. Według biskupa z Hippony wspomniane zagadnienie jest teorią odpowiadającą na pytanie dlaczego, a nie na pytanie jak? Wyjaśnienie zatem z czego powstała dana dusza jest pytaniem bez ostatecznej odpowiedzi<sup>816</sup>. Augustyn nie pozostawia jednak tego zagadnienia bez komentarza. W celu jego przybliżenia posługuje się obrazem śpiewu. Tak jak śpiew zakłada uprzednie istnienie głosu tak również dusza zakłada wcześniejsze ukształtowanie przez Stwórcę, nie pod względem czasowym lecz pochodzenia<sup>817</sup>.

#### d) Stworzenie a Biblia

Teoria stworzenia, w tym animacji ludzkiej duszy jest dla biskupa z Hippony konsekwencją nie tyle spekulacji filozoficznej co raczej egzegezą Pisma Świętego. Wiara w natchnioną treść Słowa Bożego stanowi dla Augustyna źródło wielu interpretacji tej samej biblijnej perykopy. Opis stworzenia zawarty na kartach Biblii jest właśnie najlepszym przykładem ogromnego zainteresowania Augustyna, czego

---

<sup>813</sup> (...) w Jego najwyższej Mądrości, dzięki której wszystko się stało, nie brzmiała jeszcze w uszach ludzkich, ale komunikowała bytom stworzonym przyczyny tych rzeczy, które będą stworzone i wszechmocną władzą czyniła byty, które w przyszłości zaistnieją, oraz tworzyła człowieka niejako w załączku lub też w korzeniu, a który miał być ulepiony dopiero w swoim czasie. Augustyn, *Komentarz słowny ...*, VI, 8, 13, s.221.

<sup>814</sup> Ona nie istniała inaczej jak tylko wówczas, kiedy Bóg stworzył ją, aby ją tchnąć w człowieka. Albowiem i w człowieku płód, nasienie, czy potomstwo nie kto inny stwarza jak tylko Bóg poprzez mądrość, która z racji swojej czystości obejmuje wszystko (...). Augustyn, *Komentarz słowny ...*, VII, 22 (33), dz. cyt, s. 247.

<sup>815</sup> Otóż wiara chrześcijańska nakazuje utrzymywać i wierzyć, że ta Trójca jest Jedynym Bogiem oraz że On uczynił i stworzył wszystko, co istnieje, o ile istnieje tak, iż wszelkie stworzenie czy to intelektualne czy cielesne (...) nie jest zrodzone z Boga, ale przez Boga z niczego uczynione. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny ...*, I, 2, s. 83.

<sup>816</sup> Z czego zatem ono [tj. dusza przyp. P.Ć.] została stworzona, czyli z jakiej niejako materii Bóg uczynił owo tchnienie, które zwiemy duszą, na to pytanie, nie można nic cielesnego podać w odpowiedzi. Augustyn, *Komentarz słowny ...*, VII, 19 (25), s. 244.

<sup>817</sup> Zatem pytanie, z jakiej niejako materii została stworzona dusza, jest nieuzasadnione, skoro słusznie można pojąć, że zaistniała wśród owych pierwszych dzieł, kiedy uczyniony został dzień; ponieważ jak one zostały stworzone, a nie były, tak też i ona między nimi. Jeżeli też istniała jakaś materia zdolna przyjmując formy bądź cielesne bądź duchowo, - to i ona została stworzona nie przez kogo innego, jak przez Boga, od którego pochodzi wszystko, - uprzedzała ona swoje ukształtowanie nie pod względem czasu, ale pochodzenia; jak głos uprzedza śpiew. Cóż zatem odpowiedniejszego jest, że uznaje się, iż dusza raczej z materii duchowej została stworzona? Augustyn, *Komentarz słowny ...*, VII, 27 (39), s. 250.

przejawem jest kilka komentarzy tej księgi<sup>818</sup>. Biskup z Hippony przestrzega przed dosłownym tłumaczeniem niektórych fragmentów Biblii. Wzorcym przykładem może być między innymi użycie sformułowanie „dusza” zamiast terminu „człowiek”<sup>819</sup>. Augustyn rozpoczyna wyjaśnienie opisu stworzenia zawartego w pierwszych słowach Księgi Rodzaju od eksplikacji terminu „początek”. Wyrażenie „początek stworzenia” odnosi się do początku czasu powołania bytów. Stanowi ono przesłankę do uznania Boga za stwórcę świata, a także i czasu<sup>820</sup>. Rozważając zagadnienie początku wyróżniony został: *Początek bez początku*, a także *Początek mający początek*<sup>821</sup>. Pierwszy z nich jest wyrażeniem określającym Boga Ojca, natomiast drugie wyrażenie określa Syna Bożego. Omawiając zagadnienie stwarzania zawartego w opisie *Księgi Rodzaju* Augustyn stawia szereg pytań, które ostatecznie ukazują stworzenie jako konsekwencję powołania do bytu mocą wypowiedzanego Słowa<sup>822</sup>.

Kolejnym zagadnieniem interesującym biskupa Hippony jest interpretacja tchnienia, w wyniku którego nastąpiło ożywienie człowieka. Augustyn podkreśla, że

---

<sup>818</sup> Komentarzami tymi są: *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram imperfectus liber)*, *Komentarz do Księgi Rodzaju przeciw manichejczykom (De Deseni contra manicheos)*.

<sup>819</sup> *To, że Pismo święte powiada, ile to dusz urodziła Lia: albo tyle czy tyle dusz wyszło z łędźwi Jakuba, należy zwrócić uwagę, jak w tym miejscu należy powiedzieć tym, którzy na podstawie tego świadectwa pragną poprzeć twierdzenie, że dusze pochodzą razem z ciałem od rodziców. Nikt nie wątpi, że powiedziano tu dusze zamiast ludzie, posługując się wyrażeniem całości zamiast części. Należy jednak szukać sposobów wypowiedzania się zgodnych z Pismem, bo w jaki sposób wyodrębnimy tę cząstkę, dzięki której całość została nazwana, czyli duszę, której to imieniem cały człowiek został określony w oparciu o powiedzenie: „Wyszły z jego łędźwi”, żebyśmy przyjęli, iż tylko ciała z niego zostały urodzone, chociaż same tylko dusze są wspomniane. Augustyn, *Przeciw Adimantowi*, 150, dz. cyt, s. 72-73.*

<sup>820</sup> *W tym miejscu odpowiemy, że na początku stworzył Bóg niebo i ziemię, to znaczy nie na początku czasu, ale w Chrystusie, ponieważ on jest Słowem u Ojca, przez które i w którym wszystko zostało stworzone. (...) Lecz jeśli nawet wierzymy, że na początku czasu stworzył Bóg niebo i ziemię, to powinniśmy także wiedzieć, że przed początkiem czasu nie było czasu. Bóg bowiem stworzył również czas, a więc zanim go stworzył, nie było go. Dlatego nie możemy powiedzieć, że był jakiś czas, kiedy Bóg jeszcze niczego nie stworzył, skoro On jest Stwórcą wszystkich czasów? Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju (De Genesis contra Manicheos libri duo)*, II, II, 3, dz. cyt, s. 23.*

<sup>821</sup> *Istnieje bowiem Początek bez początku i Początek mający początek. Początek bez początku to jedynie Ojciec: dlatego wierzymy, że z jednego Początku jest wszystko. Syn natomiast tak jest Początkiem, że jest z Ojca. Albowiem samo pierwsze stworzenie intelektualne może być nazwane Początkiem tego, czego jest Głową, a co stworzył Bóg. Augustyn, *Niedokończony komentarz ...*, III, 6, dz. cyt, s.85.*

<sup>822</sup> *„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), a następnie tak wylicza: Bóg powiedział: Niech się stanie, i tak się stało. Co powiedział i kto powiedział? Oczywiście Bóg. I co się stało? Jakieś stworzenie. Co jest między mówiącym Bogiem a powstałym stworzeniem? Przez co ono zostało stworzone, jeśli nie przez Słowo? Bóg powiedział: „Niech się stanie” i stało się. To Słowo jest niezmiennie; choć Słowo czyni to, co podlega zmianie, samo się jednak nie zmienia. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana (In Johannes Evangelium Tractatus)*, I, 11, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977 .., s.34.*

Podkreślenie mocy Słowa przedstawione zostało również w innych dziełach Augustyna, m.in. w dziele *Przeciw Adimantowi: Następnie, ponieważ powiedziano: „Rzekł Bóg i stało się” to tutaj koniecznie trzeba rozumieć, że to, co uczynił, uczynił przez Słowo. Augustyn, *Przeciw Adimantowi*, 1, dz. cyt, s.153.*

bez względu czy dusza była już stworzona przed powstaniem ciała czy nie istotnym jest dołączenie duszy do ciała, które stało się początkiem życia<sup>823</sup>. Na kanwie omawianego zagadnienia uczuła by technienie życia przynależne Stwórcy nie utożsamiać z życiem otrzymanym przez stworzenie. Taka pomyłka groziłaby panteizmem<sup>824</sup>. Ostatnią możliwością braną przez Augustyna pod uwagę jest uznanie technienia za element powietrza, z którego zostaną wyodrębnione byty<sup>825</sup>.

Biblijna interpretacja stworzenia człowieka nie jest gotowym wyjaśnieniem problemu lecz raczej pewną próbą szukania sposobów odczytania prawdy zawartej na kartach Pisma Świętego. Świadczyć o tym może bardzo duża liczba pytań dotyczących pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, które stanowią źródło dla refleksji zarówno teologicznej jak i filozoficznej<sup>826</sup>.

Rozważania dotyczące stworzenia świata w tym człowieka i jego duszy wynikają zdaniem Augustyna z prawd zawartych w Piśmie Świętym<sup>827</sup>. Wyjaśniając zagadnienie duszy określa ją mianem substancji rozumnej posiadającej właściwości kierowania ciałem<sup>828</sup>. Jest ona substancją najbardziej podobną do Boga, co stawia

---

<sup>823</sup> *A teraz odnośnie słów: „I tchnął w jego nozdrza technienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”. Jeśli było to jeszcze tylko ciało, to w tym miejscu trzeba przyjąć, że dusza została dołączona do ciała, niezależnie od tego czy była już stworzona, ale niejako w ustach Boga, czyli w jego prawdzie lub mądrości. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom komentarz ...*, II, VIII, 10, dz, cyt, s. 58.*

<sup>824</sup> *Jeżeli natomiast ów człowiek, który został stworzony, już był ciałem i duszą, to przez owo technienie zostało przyznane duszy czucie, skoro człowiek stał się istotą żywą. Nie jakoby owo technienie przemieniło się w istotę żywą, ale jego skutkiem stała się istota żywa. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom ...*, II, VIII, 10, dz, cyt, s. 58.*

<sup>825</sup> *Na temat tego technienia można wysunąć trzecie przypuszczenie przyjmując, że technieniem określa się element powietrza by w ten sposób wymienić cztery elementy, z których powstał ten świat widzialny: mianowicie niebo i ziemia, woda i powietrze. Nie dlatego by były one już wyodrębnione i uporządkowane, ale że w bezładzie owej materii choć bezkształtnej jednak zostały zaznaczone jako mające powstać. Augustyn, *Niedokończony komentarz ...*, IV, 18, dz, cyt., s. 91.*

<sup>826</sup> *Bardzo trafnie formuluje to zagadnienie A. Siemieniowski: Augustynowe dzieło *De Genesis ad litteram* jest bardzo obszerne: ma dwanaście ksiąg. Co najbardziej zadziwia dzisiejszego czytelnika, co rzuca się wprost w oczy po otwarciu tego tekstu – to przeogromna liczba zawartych z nim pytań. W pierwszych trzech księgach jest ich już ponad sto trzydzieści! O czym to świadczy? Że Augustyn bynajmniej nie uzurpował sobie roli dostarczania gotowych odpowiedzi w kwestiach nauk przyrodniczych. Wręcz przeciwnie: podsuwał raczej tropy dla refleksji filozoficznej i teologicznej (...). A. Siemieniowski, *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*. Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2009, s. 147.*

<sup>827</sup> *Dalej, jeśli księgi święte, księgi najwiarygodniejsze mówią wyraźnie, iż na początku uczynił Bóg niebo i ziemię, aby dać do zrozumienia, iż nic innego przedtem nie był uczynił, bo by tamto się nazywało „na początku” uczynione, co przedtem wszystkim innym było uczynione – wynika stąd, że świat uczyniony był nie w czasie, lecz razem z czasem. Augustyn, *Państwo Boże*, XI, VI, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002 r., s. 409.*

<sup>828</sup> (...) *jest to pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem*<sup>828</sup>. (*substantio quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*). Augustyn, *O wielkości duszy*, XIII, 22, dz, cyt., s. 146.

człowieka na wyjątkowym miejscu w hierarchii bytów<sup>829</sup>. Biskup Hippony uznając Boga za jedyne źródło powstania duszy nie wyjaśnia definitywnie w jaki sposób dusza znajduje się w ciele<sup>830</sup>. Brak ostatecznej odpowiedzi wprowadza w zakłopotanie również współczesnych badaczy tekstów tego myśliciela<sup>831</sup>. Zbyt trudnym jest również określenie substancjalności duszy, którą można określać poprzez stwierdzenia negatywne (bardziej czym ona nie jest niż jest)<sup>832</sup>. Bez względu na wątpliwości pewnym jest uznanie Boga za jedyną przyczynę zarówno ciała jak i duszy<sup>833</sup>. Proponowany pogląd jest zgodny z treścią zawartą w Piśmie Świętym, której egzegeza stanowiła jeden z najistotniejszych przejawów działalności świętego. Konceptje Augustyna są próbą filozoficznej refleksji nad treścią tekstów biblijnych, których natchnienie stanowi podstawę dla wszelkich spekulacji. Augustyn uważa, że człowiek jest ontyczną jednością<sup>834</sup>. Wątpliwości w ostatecznym wyjaśnieniu animacji duszy w poglądach Augustyna stanowią problem z którym zmierzy się kolejny wielki myśliciel minionych wieków – Tomasz z Akwinu<sup>835</sup>.

---

<sup>829</sup> *Stuchając bowiem często kazań naszego biskupa, a nieraz i twoich słów, zauważyłem, że myśląc o Bogu, nie należy sobie bynajmniej wyobrażać czegoś cielesnego – i podobnie też – myśląc o duszy, gdyż ona to ze wszystkich bytów najbliższa jest Bogu.* Augustyn, *O życiu szczęśliwym (De Beata vita liber)*, I, 4, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 13.

<sup>830</sup> *Bez żadnej wątpliwości, pierwotną siedzibą szczęścia duszy jest sam Bóg, który wprawdzie nie zrodził jej ze siebie, ale całkowicie z nicości stworzył, podobnie jak ciało stworzył z ziemi. Jeśli bowiem chodzi o jej początek, jak to się stało, że jest w ciele, czy pochodzi z tego jednego, który najpierw został stworzony, kiedy „stał się człowiek istotą żywą”, czyli też podobnie każdy otrzymuje własną, tego ani wtedy nie wiedziałem, ani do tej pory nie wiem.* Augustyn, *Sprostowania*, I, 1 (3), dz, cyt, s. 187.

<sup>831</sup> Podkreśla to A. Muszala: *Klasyfikując – na podstawie powyższych tekstów – stanowisko Augustyna w kwestii ustalenia momentu animacji i orzekania o człowieczeństwie płodów ludzkich we wczesnym stadium rozwojowym, należy stwierdzić, że nie można dać jednoznacznej odpowiedzi, czy skłaniał się on ku teorii uduchowienia, czy też od późniejszego momentu.* A. Muszala, *Embryon ...*, s. 373-374.

<sup>832</sup> *W moim przekonaniu właściwym niejako mieszkaniem i ojczyzną duszy jest sam Bóg, który ją stworzył. Nie potrafię natomiast nazwać jej substancji, gdyż jak sądzę, nie należy do powszechnie znanych bytów, z którymi się stykamy za pośrednictwem zmysłów cielesnych. Uważam mianowicie, że dusza nie jest ani ziemią, ani wodą, ani powietrzem czy ogniem, ani połączeniem tych wszystkich pierwiastków, czy też niektórych z nich.* Augustyn, *O wielkości duszy*, I, 1, dz, cyt., s. 122.

<sup>833</sup> (...) *Ty, Panie nasz, Boże prawdziwy, który stworzyłeś nie tylko dusze nasze, lecz także ciała, i nie tylko to, ale wszystkich i wszystko, jesteś nieskazitelny, nienaruszalny i żadną miarą nieodmienny.*(...). VII, 3, Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Księgarnia Krakowska, Kraków 1949 r., s. 178.

<sup>834</sup> *Zresztą gdyby człowiek nie był jednością, to jakby mógł być obrazem boskie Trójcy?* E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953 r., s. 61.

<sup>835</sup> *Dlatego też rozporządzając tylko techniką palotyńską dla uzasadnienia intuicji chrześcijańskich pozostawił on średniowieczu ogromne zagadnienia, na które tylko święty Tomasz znalazł odpowiedź.* E. Gilson, *Wprowadzenie ...*, s. 61-62.



## Rozdział IV

### TOMASZA Z AKWINU METAFIZYKA STWORZENIA

Przedstawione dotychczas koncepcje dotyczące zaistnienia bytu, dotyczące bezpośrednio problemu animacji duszy, nie przynoszą ostatecznościowych rozwiązań w tej dziedzinie. Zarówno skrajny materializm jak i idealizm stanowią koncepcje wypaczające zarówno człowieka jak i całą rzeczywistość. Propozycją przewyciężenia skrajnych wypaczeń stanowi metafizyka Arystotelesa. Rozważania Stagiryty w sposób dotąd niespotykany umiejętnie łączą zarówno wysiłek filozofów jońskich jak również propozycje Platona. Dostrzeżenie dynamizmu bytów jest źródłem do podjęcia wyjaśnienia wewnętrznej struktury bytu. Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości stanowi ważny wkład w wyjaśnianiu świata i człowieka. Niestety zbyt organiczne próby rozumienia istnienia bytu ludzkiego jak również uznanie odwiecznego istnienia świata prowadzą do wielu wypaczeń w jego odczytywaniu.

Racjonalne wyjaśnienie zaistnienia świata oraz człowieka pojawia się dopiero w XIII wieku za sprawą Tomasza z Akwinu<sup>836</sup>. Mając za podstawę arystotelesowską metafizykę, będącą fundamentem w wyjaśnianiu całej rzeczywistości kontynuuje

---

<sup>836</sup>Tomasz z Akwinu (1224/25- 7 marca 1274) Urodzony na zamku Roccasecca w rodzinie hrabiowskiej Landulfa i Teodory Theatis jako najmłodszy syn z drugiego małżeństwa. Mając pięć lat zostaje wysłany do opactwa Monte Casino. W wyniku sytuacji politycznej powraca do domu w roku 1239. W tym też roku uczęszcza jako wolny słuchacz w studium w Neapolu, założonym przez Fryderyka II. W roku 1244 wstępuje do żebraczego zakonu dominikanów. W czasie podróży w towarzystwie generała zakonu Jana z Wildeshausen zostaje porwany z polecenia rodziny i uwięziony w wieży w celu odwiedzenia od zamiaru bycia zakonikiem. Ostateczna próba złamania woli młodego dominikanina nie przynosi rezultatu. Lata 1245-48 są czasem pobytu w Paryżu, po których udaje się do Kolonii. To właśnie tam zostaje zauważony geniusz Tomasza, którego odkrywcą jest Albert Wielki. W latach 1252-56 Tomasz obejmuje stanowisko *baccalarius Sententiarum* w Paryżu. W roku 1256 w wieku 31 lat otrzymuje tytuł Mistrza Świętej Teologii. W 1259 r. po upuszczeniu Paryża zostaje wysłany do klasztoru św. Dominika w Neapolu. Lata 1261-65 jest okresem pobytu w miejscowości Orvieto. W roku 1265 zostaje wykładowcą w prowincjonalnym konwencie św. Sabiny w Rzymie. W wieku 44 lat Tomasz powraca do Paryża, gdzie oddaje się nie tylko pracy pisarskiej lecz również uczestniczy w dysputacji z tzw. łacińskim awerroizmem skoncentrowanym wokół osoby Sigera z Brabantu. W dniu 6 grudnia 1273 roku Tomasz zostaje doświadczony tajemniczym doznaniem, zostaje on porażony (*commotus*), co w konsekwencji porusza i odmienia (*mira mutatione*) wielkiego dominikanina. Zmierzając na sobór do Lyonu uderza głową w pochylone drzewo. Ostatecznie Tomasz umiera 7 marca w klasztorze Fossanova. 18 lipca 1323 r ma miejsce kanonizacja przez papieża Jana XXII. W roku 1567 Pius V nadaje Tomaszowi przydomek Doktor Anielski. Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu, Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 1985; H. Majkrzak, *Doktor doktorów, Święty Tomasz z Akwinu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012; J.P. Torrel, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 1960, s. 525-535; G. K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1949, s. 11-154; . F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 265-285.

dokonania Stagiryty w sposób bardzo innowacyjny<sup>837</sup>. Święty z Akwinu, nie jest interpretatorem czy też kompilatorem poglądów Arystotelesa lecz oryginalnym filozofem i teologiem przedstawiającym nowe horyzonty myśli. Ukazanie przygodności świata prowadzi do odkrycia aktu istnienia którego racją jest przyczyna stwórcza<sup>838</sup>. Teoria Tomasza głosząca powstanie świata *ex nihilo* jest rewolucyjną propozycją wyjaśnienia istnienia otaczającej rzeczywistości<sup>839</sup>. Przedstawione dotychczas istniejące formy głoszenia tego poglądu<sup>840</sup> są jedynie pewnymi spekulacjami natury deklaracyjnej nie posiadającej wystarczających argumentów filozoficznych<sup>841</sup>. Propozycja Tomasza nie spotyka się na początku z wielkim entuzjazmem<sup>842</sup> lecz posiada zagorzałych przeciwników czego przejawem są potępienia zawarte w słynnych artykułach paryskich<sup>843</sup>. Innowacyjna teoria Tomasza tak bardzo źle przyjęta w środowisku paryskim stanowi fundament nowego spojrzenia na Boga, świat i człowieka. Paradoksalnie teoria, która stanowi kość niezgody jest ostatecznie największym odkryciem myśli Akwinaty. Zdaniem niektórych rewolucyjne odkrycie Tomasza

---

<sup>837</sup> *Filozofię Tomasza zawsze zajmowały trzy wielkie problemy: świat – Bóg – człowiek. (...) Podstawową jednak częścią filozofii tomistycznej jest metafizyka. Ona bowiem stanowi bazę rozumienia istnienia działania bytu w ogóle. Na tej podstawie możemy dopiero uzyskiwać pełne rozumienie i poznanie poszczególnych przedmiotów, zdarzeń czy właściwości.* A. Maryniarczyk, *Tomizm*, ..., dz, cyt, s. 24.

<sup>838</sup> *W taki oto sposób Tomasz odkrył najgłębszy czynnik urealnijający złożony konkret, a mianowicie akt istnienia. (...) Przygodny świat potrzebuje dla swego istnienia i działania nie tylko czynnika organizującego, ale przede wszystkim czynnika urealnijającego, a więc sprawczo-twórczego.* A. Maryniarczyk, *Tomizm* ..., dz, cyt, s. 33.

<sup>839</sup> Rewolucyjność teorii Tomasza podkreśla A. Maryniarczyk: *Nic więc dziwnego, że zakwestionowanie tego poglądu przez Tomasza z Akwinu zrewolucjonizowało dotychczasowy sposób myślenia i stało się punktem zwrotnym w interpretacji całej rzeczywistości. (...) Poprawka, jaką Tomasz wniósł w arystotelesowski obraz świata, ukazując go jako niekonieczny w swym istnieniu, wydaje się na pierwszy rzut oka pozornie drobna. Jednak w skutkach okazała się rewolucyjna.* A. Maryniarczyk, *Tomizm* ..., dz, cyt, s. 70-71.

<sup>840</sup> Zarys spekulacji dotyczących zagadnienia powstania świata i człowieka z niczego przytoczone zostały w drugim rozdziale niniejszej rozprawy.

<sup>841</sup> *Nie oznacza to jednak, że wcześniej na terenie filozofii nie pojawiła się jakaś forma nauki o stworzeniu, jak to było w I wieku przed Chrystusem, w przypadku Filona z Aleksandrii. Są to jednak teorie teologiczne, które zostały przeniesione na teren filozofii. Pojawiły się one w formie deklaratywnej bez wykazania jakichkolwiek podstaw metafizycznych.* A. Maryniarczyk, *Dlaczego kreacjonizm?* A. Maryniarczyk, *Dlaczego kreacjonizm?* w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2008, s. 70; Wprawdzie o stworzeniu świata „*ex nihilo*” mówili już między innymi: Augustyn, Boecjusz, Jan z Damaszku czy Hugo od św. Wiktora, to jednak filozoficzne podstawy tej interpretacji dał dopiero Tomasz z Akwinu. A. Maryniarczyk, *Tomizm*, ..., dz, cyt, s. 70.

<sup>842</sup> *Tymi dwiema dziedzinami, w których poglądy przysparzały Tomaszowi najbardziej zaciętych wrogów, a nawet spowodowały podejrzenie o herezję, były teoria o stworzeniu i wieczności świata oraz antropologia – a mówiąc najprościej – koncepcja człowieka.* J.-P. Torrel, *Święty* ..., dz, cyt, s. 315.

<sup>843</sup> Pełna lista 219 tez potępionych w 1277 r. przetłumaczona została przez W. Seńko w: „*Stefan Tempier i Artykuły paryskie*”, *Wszystko ze zdziwienia, Antologia tekstów filozoficznych z XIII*, w. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 295-319.



powinno być uhoronowane (pomimo licznych już tytułów)<sup>844</sup> przydomkiem *Thomas a Creatore (Doktor od Stworzenia)*<sup>845</sup>.

Przedstawione w poprzednich rozdziałach poglądy podejmowały problem stworzenia na dwóch różnych płaszczyznach: filozoficznej (wieczności materii) oraz teologicznej (objawienia). Filozoficzne rozważania dotyczące powstania świata ujmowały jego powstanie w kategorii pewnej przemiany odwiecznie istniejącej materii oraz pierwiastka konstytuującego dany byt. W myśl takiej koncepcji (człowiek w tym jego dusza) jest jedynie produktem utworzenia z odwiecznie istniejących elementów. Wyżej przedstawiona koncepcja nie rozwiązuje pytania związanego z racją powstania świata i człowieka.

Również druga próba egzemplifikacji bazująca na tekstach Księgi Rodzaju stanowi bardziej teorię o charakterze deklaratywnym niż wyjaśniającym. Akwinata sięgając do spuścizny zarówno filozofów, Biblii oraz Ojców Kościoła, nie osłabia argumentacji żadnej ze stron. Filozoficzne argumentacje Tomasza posiadają swoje zrozumienie również na kartach Biblii przy zachowaniu poprawności dowodzenia<sup>846</sup>.

Współczesne badania nad Tomaszowym wyjaśnieniem nauki o stworzeniu wyróżniają trzy zasadnicze typy argumentów: związane z wyjaśnieniem samej przyczyny stwórczej, dotyczące natury bytów będących pochodnymi stworzenia oraz związane z analizą samego procesu stwarzania<sup>847</sup>.

---

<sup>844</sup> Listę zaszczytnych tytułów nadanych Tomaszowi wymienia H. Majkrzak: „Doktor uniwersalny” (*Doctor universalis*), „Doktor znawca” (*Doctor expertus*), „Doktor powszechny” (*Doctor communis*); „Doktor znakomity” (*Doctor egregius*); „Doktor Eucharystii” (*Doctor Eucharistiae*); „Doktor Anielski” (*Doctor Angelicus*); „Doktor Kościoła” (*Doctor Ecclesiae*); „Niebieski patron studiów” (*Patronus caelestis studiorum optimorum*), Doktor Człowieczeństwa (*Doctor Humanitatis*); „Doktor Boskości” (*Doctor Divinitatis*). Por. H. Majkrzak, *Doktor Doktorów, Święty Tomasz z Akwinu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 25-26.

<sup>845</sup> C. K. Chesterton, *którego sformułowania niejednokrotnie były bardzo trafne, wskazał na decydujący aspekt w dziele św. Tomasza z Akwinu, zauważając, że gdyby trzeba było nadać temu wielkiemu mistrzowi dodatkowe imię, tak jak się to robi w zakonie karmelitów (... od Krzyża, ... od Matki Bożej), to należałoby go nazwać Thomas a Creatore*. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył ...*, *Cztery kazania o stworzeniu i upadku, Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006, s. 81; Poprawność użycia takiego przydomku popiera A. Maryniarczyk, m.in. podczas wykładu „Kreacjonizm filozoficzny a ewolucjonizm” 28 marca 2012 r. w ramach Inicjatywy Akademickiej „*Fides et ratio*” we Wrocławiu.

<sup>846</sup> Bez wątpienia elementem inspirującym w formułowaniu filozoficznej teorii „*creatio ex nihilo*” była dla Tomasza biblijna nauka o stworzeniu świata, a także elementy nauki greckich i łacińskich Ojców Kościoła. W fakcie tym nie ma jednak niczego, co obniżałoby wartość filozoficzną całej teorii. A. Maryniarczyk, *Tomizm ...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>847</sup> Powyższe rodzaje argumentacji wyodrębnił A. Maryniarczyk. W dziele *Tomizm, Dla-czego?*, wyróżnione zostały trzy zasadnicze grupy argumentów: Tomasz wyróżnił trzy rodzaje argumentów. Jedne nabadowane są na rozumieniu samej przyczyny stwórczej, drugie odwołują się do natury bytów stworzonych, a trzecie opierają się na analizie sposobu stwarzania rzeczy. A. Maryniarczyk, *Tomizm, Dla-czego?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 79; W artykule *Dlaczego kreacjonizm?* Zostaną przedstawione cztery zasadnicze grupy argumentów: a) wynikające z nietożsamości istoty i istnienia bytów przygodnych, b) niemożności odwiecznego istnienia świata i Absolutu, c) wynikające z analizy natury bytów stworzonych, d) analizujące sam proces stwarzania; por.

Stwarzanie stanowi osobliwy rodzaj działania Stwórcy będący pewnym namysłem nad stworzeniem. Stwarzanie ukazuje również zależność stworzenia od Stwórcy, która osadzona jest w pewnej relacji<sup>848</sup>, będącej raczej „współ-relacją” z racji braku wzajemnych odniesień i zależności pomiędzy stworzeniem, a Stwórcą<sup>849</sup>.

Tomaszowa teoria kreacjonizmu nie jest propozycją przedstawienia tylko jakiegoś zdarzenia z przeszłości. Zdaniem świętego z Akwinu stwarzanie jest procesem polegającym na udzielaniu istnienia w sposób nieprzerwany, co wyraża słynne powiedzenie: *Conservatio est continua creatio*<sup>850</sup>. Powyższe odkrycie podkreśla wyjątkowość Boga jako racji istnienia wszystkich bytów, które posiadają określony cel<sup>851</sup>. Podtrzymywanie wszelkiego stworzenia w istnieniu ukazuje przede wszystkim realność samego stworzonego istnienia<sup>852</sup>. Odkrycie istnienia jest drugim przełomowym (obok teorii kreacjonizmu) momentem w filozofii Akwinaty. Tomasz jako pierwszy dostrzega fakt istnienia bytów<sup>853</sup>. Odkrycie to ukazuje przygodność całego świata w tym również i człowieka<sup>854</sup>. Istnienie stanowi warunek samego faktu stworzenia<sup>855</sup>.

---

Maryniarczyk, *Dlaczego ...*, dz, cyt, s. 75-79; Również artykuł *Dlaczego byt istnieje skoro nie musi? Zwrotny punkt w filozoficznym wyjaśnianiu świata*, przynosi podobną choć rozbudowaną linię argumentacji (wyszczególnionych zostało pięć grup argumentów), A. Maryniarczyk, *Dlaczego byt ...*, dz, cyt, s. 240-242.

<sup>848</sup> Stworzenie jest więc ukonstytuowaniem samej zależności, czyli relacji bytu stworzonego do Stwórcy, dzięki któremu on zaistniał. A. Maryniarczyk, *Dlaczego byt ...*, dz, cyt, s. 247.

<sup>849</sup> Ontyczną przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem podkreśla J. P. Torrel: *Po pierwsze, „mówić o „relacji” znaczy mówić również o „współ-relacji”. Relacja zakłada istnienie dwóch partnerów, na których wpływają różnice wzajemnych odniesień, choćby łączyła ich ze sobą tylko relacja wzajemnej zależności. Tymczasem, jeśli tak może być w przypadku stworzenia, to nie może tak być z Bogiem. Bóg nie może być zależny od niczego ani od nikogo, w Jego wypadku nie można więc mówić o relacji „rzeczywistej”*. J.-P. Torrel, *Święty ...*, dz, cyt, s. 319.

<sup>850</sup> Słynne stwierdzenie z 103 kwestii Summy Teologicznej ukazującą aktualność Bożego działania podkreśla m.in. H. Majkrzak i S. Swieżawski: *Zastanawiając się nad problemem stworzenia świata, winniśmy usunąć z naszych głów naiwną i fałszywą koncepcję, jakoby stworzenie było faktem, który nastąpił gdzieś, kiedyś, miliony lat temu i dawno się już skończył. To jest fałszywe rozumienie stwarzania i stworzenia. Stwarzanie jest udzielaniem istnienia temu, co nie istnieje i to dokonuje się ustawicznie. Dlatego też powiedzenie: *Conservatio est continua creatio* (S. Th. q. 103, a. 3) – utrzymywanie rzeczy w istnieniu jest dalszym ciągiem aktu stworzenia, jest ciągłym stwarzaniem – nie jest metaforą. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo w drodze, Poznań 2002, s. 70; *Właśnie jeden niezliczonych modeli światów możliwych Bóg powołał do istnienia i nieustannie go stwarza, czyli podtrzymuje w istnieniu, bowiem w innym przypadku obróciłby się w nicość – „Conservatio est continua creatio”*. H. Majkrzak, *Antropologia...*, dz, cyt., s. 70-71.*

<sup>851</sup> (...) idea Boga, jaką wypracowuje Tomasz, nie jest ciasna. Wie on z doświadczenia że w naszym świecie każdy byt działa tylko wówczas, gdy ma jakiś cel (...). J.-P. Torrel, *Święty ...*, dz, cyt., s. 91.

<sup>852</sup> Aby jednak dane stworzenie mogło być w relacji z Bogiem, najpierw musi zaistnieć. To najbardziej niezbita oczywistość: relacja może być tylko między rzeczami istniejącymi. J.-P. Torrel, *Święty ...*, dz, cyt, s. 320.

<sup>853</sup> Jest znamienne, że św. Tomasz jest właściwie jedynym filozofem, który wyraźnie i jasno postawił sprawę prymatu istnienia. Istnienie jest we wszystkich rzeczach bez porównania ważniejsze aniżeli ich istota. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2002, s. 42.

<sup>854</sup> W taki oto sposób Tomasz odkrył najgłębszy czynnik urealnający złożony konkret, a mianowicie akt istnienia. (...) Przygodny świat potrzebuje dla swego istnienia i działania nie tylko czynnika

Rozważania Tomasza posiadają nowe spojrzenie na metafizykę, która w konsekwencji zapoczątkowuje także inne rozwiązania antropologiczne. Każdy byt, w tym również i człowiek nie jest już tylko substancją złożoną z materii oraz formy<sup>856</sup>. Rozwiązanie tajemnicy bytu kryje się w otrzymaniu przez byt aktu istnienia. Posiadanie istnienia wyróżnia dany byt od innych istniejących<sup>857</sup>.

Metafizyczne rozważania dotyczące zaistnienia bytu prowadzą do podjęcia próby wyjaśnienia tajemnicy bytu ludzkiego. Podłożem Tomaszowej koncepcji człowieka jest zaproponowane przez Akwinatę wyjaśnienie stworzenia<sup>858</sup>. Człowiek podobnie jak reszta bytów stworzonych jest pochodną namysłu Boga, który dzięki swojej dobroci powołuje byty do istnienia<sup>859</sup>. Jako osoba posiada samodzielne istnienie będąc zjednoczony z duszą i z ciałem<sup>860</sup>. Realizując zamysł Stwórcy wskazuje jednocześnie wyjątkowość swojego istnienia. Jako jedyny byt jest świadomy swojego istnienia, co w konsekwencji oznacza posiadanie życia duchowego<sup>861</sup>. Integralność osoby ludzkiej wynika z faktu otrzymania przez niego istnienia jako bytu cielesno-duchowego. Ciało posiada zatem to samo istnienie co dusza, wskazując tym samym na jej doniosłą rolę w ludzkiej egzystencji<sup>862</sup>. Podkreślenie wspaniałości ciała tym bardziej

---

*organizującego, ale przede wszystkim czynnika urealnającego, a więc sprawczo-stwórczego.* A. Maryniarczyk, *Tomizm ...*, dz, cyt., s. 33.

<sup>855</sup> *To dzięki istnieniu powołanemu przez Absolut zachodzi fakt stworzenia.* M. A. Krąpiec, *Byt jako byt u św. Tomasza*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota, Dzieła XI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 133.

<sup>856</sup> *Sednem rzeczywistości nie jest tu już po prostu substancja, która jest, ani nawet forma, której akt sprawia, że substancja ta istnieje.* E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 88.

<sup>857</sup> M. A. Krąpiec udowadnia wyjątkowość danego istnienia w sposób następujący: *Jeśli być (realnie), żyć, istnieć jest doskonałością bytową, to tym samym być (realnie), żyć, istnieć jest aktem bytowym. Istnienie więc rzeczy jest bytowym aktem. Akt zaś bytowy, nie będąc możliwością, z niczym się nie łączy na sposób możliwości. Wobec tego istnienie jako takie z niczym się nie łączy na sposób możliwości. Istnienie zaś, które z niczym się nie łączy, któremu przez to samo nic nie można dodać, jest istnieniem jednym, niewyróżnionym od innych.* M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz, cyt., s. 419.

<sup>858</sup> (...) *wizja człowieka w świecie opiera się na pewnej metafizyce stworzenia.* J.-P. Torrel, *Święty ...*, dz, cyt., s. 317.

<sup>859</sup> *Bóg daje stworzeniom zdolność do tego, by i one z kolei były źródłem dobroci w świecie.* J.-P. Torrel, *Święty ...*, dz, cyt., s. 325.

<sup>860</sup> *Subsystujące indywiduum, osoba ludzka, to pełna rzeczywistość, utworzona przez zjednoczenie duszy i ciała. To nie oko widzi, ale człowiek widzi okiem, podobnie to nie dusza czuje, rozumie lub działa, ale człowiek swoją duszą. Jeśli ciało potrzebuje duszy, to dusza ze swej strony potrzebuje ciała (...).* J. P. Torrel, *Święty Tomasz ...*, dz, cyt., s. 352-33.

<sup>861</sup> *Jedynie człowiek jest świadomy własnego życia, a życie człowieka różni się zdecydowanie od życia zwierząt. Od innych istot żyjących człowieka odróżnia życie duchowe.* H. Majkrzak, *Antropologia ...*, dz, cyt., s. 107.

<sup>862</sup> *Ciało w człowieku nie otrzymuje innego istnienia niż dusza.* H. Majkrzak, *Antropologia ...*, dz, cyt., s. 118, za Sth, I, q. 75, a.4; por. In II Sent., d, 2, q. 1, a. 3. q. 1 ad. 2.

pokreśla wyjątkowość ludzkiej duszy, będącej ożywicielką ciała. Dusza jako źródło istnienia bytu jest zatem przyczyną godności człowieka<sup>863</sup>.

Pytanie o zaistnienie duszy ludzkiej jest pytaniem posiadającym swoje inklinacje w zagadnieniu istnienia wszelkiego bytu. Wyjaśnienie zaistnienia ludzkiej duszy stanowi jednocześnie pytanie o godność, a także tożsamość człowieka.

## 1. Metafizyczne rozumienie bytu jako bytu

Wszelka próba odczytywania rzeczywistości wiąże się już na samym początku z pytaniem o byt. Stanowi ona jednocześnie wysiłek w kierunku wyjaśnienia tajemnicy bytu jako takiego. Jakość poprawnej „ontycznej lektury” świata jest inklinacją do rozumienia całej rzeczywistości, w tym także człowieka.

Podstawą „ontycznej lektury” rzeczywistości jest ustalenie faktów, co do których nie ma żadnych wątpliwości. Istotnym jest, że już na tym etapie „składania ontycznych liter” popełniono dużo błędów, które w konsekwencji w wypaczony sposób przedstawiały obraz świata, w tym również i człowieka. Częstym błędem na tym pryncypialnym etapie była próba „zasłonięcia” rzeczywistości własnym „metafizycznym witrażem”. Ów „witraż” choć często misternie wykonany, w dodatku łudzący tęczą kolorów niewiele ukazywał prawdziwej rzeczywistości. Narzucone z góry założenia skutecznie zasłaniały prawdziwy obraz rzeczywistości. W tak ukształtowanych „witrażach” dochodził jedynie pewien „blask” prawdziwej rzeczywistości.

Wydaje się być pewnym, że świadomym doniosłości punktu wyjścia w rozumieniu bytu był św. Tomasz z Akwinu. Znamionym jest, że pierwszym jego dziełem jest traktat *De ente et essentia*<sup>864</sup>. Uczyniony w nim wykład na temat podstawowych zagadnień rozumienia bytu stanowi kierunek, który raz obrany stanowić

---

<sup>863</sup> Źródłem godności człowieka jest jego nieśmiertelna dusza. H. Majkrzak, *Godność i niegodność człowieka*, Wydawnictwo Spes, Kraków 2011, s. 152.

<sup>864</sup> *De ente et essentia ad fratrem et socios suos – (O bycie i istocie dla swoich braci i współtowarzyszy* [tłum. wł.] jest dziełem powstałym w Paryżu w latach (1252-1256) (J.P. Torrel, J.A. Weisheipl) Gauthier proponuje skonkretyzować datę do lat 1252-1253. W opinii M. D. Chenu oraz W. Seńki, dzieło powstało prawdopodobnie w latach 1254-1256. Zachowane 179 egzemplarzy pierwszych rękopisów traktatu wskazuje na spore zainteresowanie jego treścią. Dzieło to doczekało się bardzo szybko licznych komentarzy, m.in. Armanda z Belvezer, Kajetana etc. Por. J. P. Torrel, *Tomasz ...*, dz, cyt, s. 425; J. A. Weisheipl, *Tomasz ...*, dz, cyt, s. 111; Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, Wstęp, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 6; M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 311.

będzie wektor dalszych poszukiwań Akwinaty. Traktat ten stanowi „kamień węgielny” intelektualnej „katedry myśli”, którą przez całe życie wznosić będzie Doktor Anielski.

Poprawne rozumienie bytu wymaga nie tylko unikania wszelkich prób „przykrywania” rzeczywistości „szatami” apriorycznych koncepcji lecz także możliwie pełne dostrzeżenie najistotniejszych cech bytu. Tomasz wielokrotnie i przy różnych okazjach wykazuje błędne koncepcje rozumienia bytu, które pomimo atrakcyjnego czasem przedstawienia nie posiadają swojego odzwierciedlenia w realnym świecie. Szczególnym polem krytyki tak przyjmowanego rozwiązania jest koncepcja platońska, która nie posiada przełożenia w istniejącej rzeczywistości. Trudniejszym zadaniem było dla Akwinaty dostrzeżenie niedopowiedzeń w poglądach Arystotelesa. Stagiryta nie tylko poprawnie usystematyzował dotychczasowe wysiłki na temat sposobu czytania w księdze świata prowadząc ożywioną dyskusję z poprzednimi propozycjami lecz ponadto argumentował swoje poglądy nie tylko jako metafizyk lecz również jako przyrodnik. Nie mniej jednak brak pełnego odczytania treści bytu przynosi w konsekwencji niepełny jego obraz. Z pewnością to miał na myśli Tomasz pisząc pierwsze słowa dzieła<sup>865</sup>. Ogromny wysiłek dokonany przez Arystotelesa stanowić będzie podatny grunt w poglądach św. Tomasza, którego dociekania będą stanowić nie tylko dopełnienie poczętych już odkryć w dziedzinie poznania świata i człowieka lecz ponadto wskażą kierunek do dalszych poszukiwań w tym zakresie.

Chcąc możliwie najpełniej odczytać to, czym byt jest, Tomasz wyjaśnia to pojęcie odwołując się do doświadczenia spontanicznego. Stwierdza on, że w pierwszej kolejności bytem nazywamy to, co przysługuje substancjom, pochodnie natomiast przypadłościom<sup>866</sup>. Akwinata rozróżniając istotę bytu od ich przypadłości wskazuje tym

---

<sup>865</sup> *Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in primo Coeli et mundi, ens autem et essential sunt, quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae. De ente et essentia, prologus, s. 32.*

*Ponieważ mały błąd na początku jest wielkim na końcu zgodnie z tym, co mówi Filozof na początku O niebie i świecie. Byt bowiem i istota są tym, co jako pierwsze przyjmuje (wehłania) intelekt jak mówi Awicenna na początku swojej Metafizyki. [tłum. wł.]*

*Nieznaczne odchylenie od prawdy, popełnione na samym początku, rośnie do rozmiarów dziesiątków tysięcy, w miarę jak postępuje badanie. Arystoteles, O Niebie, I, 271 b, 8-13, w: Arystoteles. O Niebie, Dzieła wszystkie, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2003, s. 242.*

*Byt w pierwszym ujęciu dzieli się na dwa składniki: jeden nazywają substancją, drugi właściwością. Właściwość jest tym, czego istnienie zależne jest od innej rzeczy, której byt bez właściwości jest doskonały czy to wzięty sam w sobie, czy to przez inną rzecz wobec niej odrębną (...). Awicenna, Księga Wiedzy, Metafizyka, tłum. Bogdan Składanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 81.*

<sup>866</sup> *Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod etiam essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quadammodo et secundum quid. – De ente et essentia, I, 52 n., s. 36.*

*Lecz przez byt całkowicie i wcześniej mówimy o substancji, a o przypadłościach na drugim miejscu, stąd istota właściwie i naprawdę jest w substancjach, a w przypadłościach jest w pewien sposób i na korzyść czegoś. [tłum. wł.].*

samym na pewną zależność jednych od drugich. Przypadłości bowiem nigdy nie występują bez bytu. Nasunąć się więc może pytanie o czas powstawania przypadłości w danym bycie.

Rozważając zagadnienie powoływania przypadłości Tomasz zauważa, że niektóre z nich są powoływane w tym samym akcie w jakim powoływany jest byt. Przykładem jakim posługuje się Doktor Anielski jest idea domu będąca w umyśle budowniczego. Posiadając w zasadzie jeden plan owego domu, budowniczy zakłada jednocześnie wiele różnych dodatkowych rzeczy, które na stałe są wpisane w konstrukcję budynku<sup>867</sup>. Nie wszystkie przypadłości jednak powstają wraz z podmiotem, Tomasz dostrzega również drugą możliwość czego najlepszym przykładem jest choćby sam człowiek. Fakt bycia człowiekiem nie oznacza jednocześnie bycie gramatykiem, muzykiem czy filozofem<sup>868</sup>.

Spontaniczne doświadczenie otaczającego świata wskazuje, że każda otaczająca nas rzecz jest pewnym bytem, który różni się od innych bytów będąc sama w sobie niepodzielna dzięki czemu posiada swoją określoną treść<sup>869</sup>. Uznanie występowania pluralizmu bytowego jednocześnie wyklucza poglądy dotychczasowych myślicieli starożytnych, których monistyczne koncepcje redukowały całą rzeczywistość do występowania jednego elementu. Pluralizm bytowy wyklucza również tendencje dualistyczne Platona oraz jego następców. Dostrzeżenia pierwiastka duchowego, obraz rzeczywistości proponowany przez założyciela Akademii w wielu przypadkach nie pokrywał się z stanem faktycznym.

Tomasz przejmując dotychczasową metafizykę Arystotelesa uzupełnia ją o fakt istnienia bytów. Każdy realnie istniejący byt może być „czytany” w trojakiej odsłonie.

---

<sup>867</sup> *Quaedamenim sunt accidentia popia ex principiis subiecta causata, quae secundum esse nunquam a suis subiectis separantur. Et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto. (...) sicut aedificator unam formam habet de domo et omnibus quae domui accident in quantum huiusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus accidentalibus simul in esse producit, cuiusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia huiusmodi.*

*Niektóre z nich bowiem są przypadłościami właściwymi, gdyż ic przyczyną są zasady podmiotu, a podmiot nigdy nie istnieje bez nich. Tego rodzaju przypadłości są powoływane do bytu tym samym aktem co podmiot. (...) Na przykład budowniczy ma jedną ideę domu i wszystkich jego przypadłości właściwych, i za jej pomocą wytwarza dom wraz z wszystkimi tymi przypadłościami, do których należy kwadratowy kształt domu i temu podobne. De Bono, q. 3, a., 7, c., s. 58*

<sup>868</sup> *Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et alia producuntur in esse alia operatione praeter operatione qua producitur subiectum; sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem. De Bono, q. 3, a., 7, c*

*Niektóre zaś, przypadłości nie są nierozdzielnie związane z podmiotem i nie zależą od jego zasad. Takie są powoływane do bytu innym aktem niż ten, dzięki któremu powstaje sam podmiot, tak jak z tego, że człowiek jest człowiekiem, nie wynika, że jest gramatykiem, lecz staje się nim dzięki jakiemuś innemu działaniu. De Bono, q. 3, a., 7, c., s. 58*

<sup>869</sup> *Każda bowiem rzecz jest bytem, o ile jest czymś jednym w sobie niepodzielnym i od innych różnym. SCG II, 40, s. 356*

Pierwszą z nich jest odczytanie bytowania bytu, a więc samego faktu istnienia bytu. To pierwsze i najważniejsze odkrycie nie wyczerpuje jednak treści bytu. Drugą odsłoną „ontycznej lektury” bytu jest odkrycie dynamizmu bytu, który zmierza do czegoś innego. Stąd w przypadku człowieka możemy mówić o ciągłym aktualizowaniu się bytowości człowieka. Trzecim aspektem bytu jest możliwość doskonalenia się poprzez zwieranie w sobie innych treści bytów<sup>870</sup>. Byt posiada więc nie tylko określone bogactwo treści, które ciągle aktualizuje lecz ponadto posiada zdolność czytania treści innych bytów. Ontyczne czytanie owej treści nie dokonuje się w sposób materialny, np. czytając książkę nie wkładamy książki do głowy, lecz dokonuje się w sposób niematerialny. Dzięki temu poznanie jest procesem wzajemnego ubogacania się bytów.

Rozważając zagadnienie istnienia bytów Tomasz dostrzega ich egzystencjalną jedność. Zmieniennym jest, że każdy byt pomimo swojego dynamizmu jest czymś jednym. Owa jedność stanowi gwarant jej istnienia, stąd wszelka próba podziału jest atakiem na samo istnienie bytu<sup>871</sup>. Dążenie do zachowania jedności broni byt nie tylko przed nim samym z racji wspomnianego dynamu lecz również do zachowania istnienia bytu w relacji międzybytowej.

Byt-rzecz posiada również nie tylko dążność do zachowania swojej tożsamości lecz również jest nośnikiem prawdy. Doktor Anielski podkreśla, że odkrycie prawdy w istniejących bytach jest naturalną konsekwencją wynikającą z faktu, że byt po prostu jest. Występująca w bycie prawda jest pewną jego dyspozycją, wyrażającą w sposób szczególny sposób jego bytowania nie wnosząc nic do jego natury<sup>872</sup>. Ontyczna jedność bytu wyraża w swojej treści nie tylko niepodzielność lecz również stanowi inklinację do innych odkryć. W poznaniu spontanicznym doświadczamy nie tylko jedności bytowej lecz również odkrywamy fakt, że byt jest nośnikiem prawdy oraz dobra<sup>873</sup>. Zdaniem

---

<sup>870</sup> *Jest tak dlatego, że każda rzecz może być rozważana trojako. Po pierwsze, zapewne ze względu na siebie samą, i tak przysługuje jej właśnie bytowanie, po drugie, o ile zmierza do czegoś innego, i tak przysługuje jej poruszanie się, wreszcie, po trzecie, że zawiera w sobie inne [rzeczy], i tak przysługuje jej rozumienie, ponieważ poznanie doskonalą się ze względu na to, że coś poznanego znajduje się w poznającym, ale z pewnością nie materialnie, lecz formalnie. In De Causis, 18, s. 136*

<sup>871</sup> *Rzecz posiada istnienie w taki sam sposób, w jaki posiada jedność, stąd też każda rzecz z całej mocy opiera się podziałowi, by przezeń nie dążyć do nieistnienia. SCG I, 42, s. 121*

<sup>872</sup> *Verum est dispositio entis non quasi asddens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialemodum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur. De Veritate, q. 1., a. 1, ad. 4, s. 26.*

*Prawda jest dyspozycją bytu nie jako to, co dodaje jakąś naturę, ani jako to, co wyraża jakiś szczególny sposób bytowania, ale jako coś, co ogólnie występuje w bycie, czego jednak nie wyraża nazwa 'byt'.*

<sup>873</sup> *Sic ergo ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. De bono, q. 21, a. 1, c., s. 17.*

*Tak więc do bytu, który jest pierwszym ujęciem intelektu, jedno dodaje to, co jest tylko myślowe, mianowicie negację: jedno bowiem wyraża byt niepodzielony. Lecz prawda i dobro określają coś pozytywnie, dlatego nie mogą dodawać niczego innego jak tylko relację czysto myślową*

Tomasza podobnie jak piękno również dobro wyraża pewną treść bytu w relacji do czegoś innego. W ten sposób istnienie bytu może zostać ujęte jako „takie”, natomiast piękno bytu jest ujmowane jedynie w relacji z innym bytem<sup>874</sup>.

Byt zatem musi posiadać swoją rację istnienia, dzięki czemu byt nie jest nie bytem. Fakt doświadczenia bytów w bezpośrednim, spontanicznym poznaniu wskazuje, że między bytem, a niebytem musi istnieć nieskończona odległość<sup>875</sup>. Owa „ontyczna przepaść” jaka dzieli byt oraz niebyt jest podstawową konsekwencją zasady niesprzeczności Arystotelesa, którą Tomasz wielokrotnie akcentuje<sup>876</sup>. Wydaje się więc, że samo rozważanie niebytu na płaszczyźnie realnego istnienia jest dla Akwinaty pseduoproblemem z racji sprzeczności możliwości bycia niebytu<sup>877</sup>.

Fakt istnienia bytu wskazuje na możliwość otrzymania istnienia substancjalnie, które w sposób bezwzględny wskazuje na to, że byt po prostu jest. Istnienie przypadłościowe jest więc pewną pochodną istnienia substancjalnego<sup>878</sup>. W innym miejscu Tomasz proponuje odmienne rozważanie na temat bytu. Dostrzega on możliwość doskonalenia bytu w dwojaki sposób: na płaszczyźnie gatunku oraz faktu samego istnienia. W pierwszym znaczeniu doskonalenie bytu może odbywać się na

---

<sup>874</sup>*Nam unumquodque dicitur esse 'ens' in quantum 'absolute' consideratur, bonu vero (...) 'secundum respectum ad alia' Q. de anima, q. 21, a. 5, c., s. 53.*

*Każda rzecz zwie się 'bytem', o ile jest ujęta 'jako taka', 'dobrem' zaś (...) 'w odniesieniu do czegoś innego'.*

<sup>875</sup>*Entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo. De pot. q. III, a. 1, ad. 3, s. 64-65 (t. II\*)*

*Byt i zupełny niebyt dzieli zawsze w jakiś sposób nieskończona odległość, ale nie zawsze w taki sam sposób*

<sup>876</sup> W traktacie *De potentia Dei* spotykamy poza przytoczonym fragmentem *De pot. q. III, a. 1, ad. 3, s. 64-65* Jeszcze inne teksty, które również podkreślają wspomnianą „ontyczną przepaść” :

*Ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitae virtutis. De pot. q. III, a. 4, sc. 1, s. 116-117*

*Byt i niebyt dzieli nieskończona odległość, a działać coś na nieskończoną odległość jest właściwe nieskończonej mocy.*

*Ens enim et non ens non possunt esse simul. De pot. q. III, a. 1, ad. 15, s. 72-73.*

*Byt bowiem i niebyt nie mogą istnieć jednocześnie.*

<sup>877</sup> Rozważając możliwość stworzenia bytów przez Boga, św. Tomasz wyklucza możliwość stworzenia niebytu, który zawiera w sobie sprzeczność:

*Bóg więc może uczynić wszystko, co nie zawiera w sobie pojęcia niebytu. Niebytem zaś jest to, co mieści w sobie sprzeczność.. Wynika więc stąd, że Bóg może uczynić wszystko, w czym się nie mieści sprzeczność. SCG II, 22, s. 299.*

<sup>878</sup> (...) *ens multiplicatur per substantiale et accidentale (...). Unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse 'substantiale'. dicitur generari 'simpliciter'; cum vero accipit esse 'accidentale', dicitur generari 'secundum quid'. De Bono, q. 21, a. 5, c., s. 52.*

*(...) byt dzieli się na substancjalny i przypadłościowy (...). Skoro więc powstawanie jest ruchem ku zaistnieniu, jeżeli coś przyjmuje istnienie 'substancjalne', to mówimy, że powstaje 'w sensie bezwzględnym', jeżeli natomiast przyjmujemy istnienie 'przypadłościowe', to mówimy, że powstaje 'pod pewnym względem'.*



płaszczyźnie np. doskonalenia intelektu. Odbywa się ono w samej naturze rzeczy, która wyraża istnienie bytu jako takiego<sup>879</sup>.

Pytając o fakt istnienia bytu Tomasz zauważa niekonieczność ich istnienia. Odkrycie to stanowi inklinację do wielu rozważań Doktora Anielskiego, które będą rozważane w niniejszej pracy. Tylko na płaszczyźnie odkrycia istnienia bytu oraz jego złożenia wewnętrznego będzie można wyjaśnić zagadnienie zaistnienia ludzkiej duszy. Wybranie innej możliwości może spowodować, że popełnienie małego błędu lub po prostu przeoczenie nieistotnego z pozoru aspektu może okazać się przysłowiowym „wielkim błędem na końcu”. W tym celu rozważmy strukturę wewnętrzną bytu jako takiego. Wyjaśnienie i uporządkowanie podstawowych zagadnień złożenia wewnątrz bytu pomoże nam w zrozumieniu i wyjaśnieniu struktury wewnętrznej bytu ludzkiego.

Obserwując pluralizm otaczających nas bytów zauważamy nie tylko ich różnorodność ale pewną przynależność np. do gatunku lub rodzaju. Szukając „ontycznego fundamentu” wszystkich bytów Tomasz dostrzega fakt istnienia, który bez względu na ich inne cechy występuje w każdym z bytów<sup>880</sup>. Istnienie będące podłożem możliwości bycia bytów w świecie nie jest wspólnym dla wszystkich bytów, lecz stanowi ono o wyjątkowości każdego bytu.

## 2. Głębia wewnętrzna bytu

### a) Materia i forma

Doświadczenie jedności bytu nie oznacza, że jego wnętrze jest „ontycznym monolitem” o którym nic więcej powiedzieć się nie da. Rozważania na temat

---

<sup>879</sup>*In quodlibet autem ente est 'duo' considerare: scilicet ipsam 'rationem speciei', et 'esse ipsum' quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum 'dupliciter'. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur per rationem entis. (...) Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. De Bono, q. 21, a. 1., c., s. 17-18.*

*W każdym bycie bowiem trzeba brać pod uwagę 'dwie' sprawy, a mianowicie samą 'rację gatunku' oraz 'samo istnienie', przez które coś innego może się ziścić w tym gatunku. Tak więc jakiś byt może być czymś doskonalącym 'dwojako'. Po pierwsze wyłącznie ze względu na rację gatunku. W ten sposób byt doskonalą intelekt, który jest doskonalony przez rację bytu. (...) Po drugie byt może doskonaląć coś drugiego nie tylko ze względu na rację gatunku, lecz także ze względu na istnienie, które ma w naturze rzeczy.*

<sup>880</sup>*Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generi, vel saltem in ratione essendi. De pot., q. III, a. 6, c., s. 174.*

*Wszystkie zaś rzeczy przeciwne i odmienne, które są na świecie, uczestniczą w czymś jednym: albo w naturze gatunku, albo w naturze rodzaju, czy też przynajmniej w istnieniu*

właściwości struktury wewnętrznej samego bytu pozwolą nam wyjaśnić elementarne właściwości bytu. Eksplicacja struktury bytu stanowi bezpośrednią przesłankę dla odkryć w strukturze wewnętrznej bytu ludzkiego w tym także rozumienia momentu zaistnienia ludzkiej duszy.

Filozofia Tomasza w dużym stopniu zbudowana na metafizyce Arystotelesa wyróżnia w każdym bycie składniki konstytuujące byt, którymi są: materia, forma oraz ich złożenie<sup>881</sup>. Należy na samym początku podkreślić, że Doktor Anielski (podobnie jak Stagiryta) rozważa zagadnienie materii i formy w aspekcie jednego, realnie istniejącego bytu. Ontyczna jedność bytu, wymaga wyjaśnienia poszczególnych składników oraz ich wzajemnych odniesień (materii do formy, formy do materii) przy jednoczesnym uwzględnieniu niemożności samoistnego istnienia samej materii lub formy<sup>882</sup>.

Choć materia sama w sobie nie posiada racji istnienia to jednak interesującym wydaje się podjęcie rozważań na jej temat<sup>883</sup>. Tomasz dostrzega jej fundamentalną właściwość która polega na byciu zasadą jednostkowania bytu-rzeczy<sup>884</sup>. Akwinata podkreśla wspomnianą właściwość w kluczowych dziełach omawiających zagadnienie bytu<sup>885</sup>. Zasada jednostkowania materii polega na tym, że materia jest rozróżnialna jedynie poprzez wielkość zdeterminowaną przez formę w określonym miejscu i czasie. Materia zatem sama w sobie nie posiada żadnych cech określoności i jedynie cecha wielkości stanowi o tym, że materia jest rozróżnialna<sup>886</sup>. Również zasada

---

<sup>881</sup> *Cum autem in individuo composito in genere substantiae non sint nisi tria, scilicet materia, forma, et compositum, oportet ex aliquo horum cuiuslibet harum diuersitatum causa inuenire* In Boet. De Trin. q. 4., a. 2, c., s. 196-197

Skoro w bycie indywidualnym złożonym są w rodzaju substancji trzy składniki: materia, forma i ich złożenie, trzeba w jednym z nich znaleźć przyczynę każdej z tych odmienności.

<sup>882</sup> (...) jest rzeczą niemożliwą, by istniała materia bez żadnej formy. SCG II, 33, s. 334.

<sup>883</sup> *Dicendum quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; et sic potest habere per se similitudinem.* De Bono, q. 3, a., 5, ad. 3, s. 52.

Rację należy stwierdzić chociaż materia sama w sobie nie może istnieć, to jednak może sama w sobie być rozważana, a więc może sama przez się mieć podobiznę.

<sup>884</sup> *Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videretur sequi quod essentia (...). De ente et essentia, II, 67, s. 40-41.*

Lecz materia wchodząca w skład istoty jest zasadą jednostkowania rzeczy.

<sup>885</sup> Oprócz przytoczonym powyżej fragmencie traktatu *De ente et essentia*, II, 67, spotykamy podobną wypowiedź w *Summie Contra Gentiles*, oraz w *Super Boetium De Trinitate*:

Dlatego też przedmiotem intelektu są rzeczy ogólne, a nie jednostkowe, materia bowiem jest zasadą jednostkowania. SCG I, 44, s. 129.

*Materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens.* In Boet. De Trin. q. 5, a. 2, ad. 1, s. 248-249.

Materia jest zasadą jednostkowania tylko wtedy, kiedy tkwi w wyznaczonych wymiarach (...).

<sup>886</sup> *Set cum materia in se sit indistincta, non potest esse quod formam receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis: non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia nisi quatenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem.* In Boet. De Trin., q. 4. a. 2, c., s. 201-203.

jednostkowienia nie obejmuje materii w każdym przypadku lecz tylko taką, która posiada pewną określoność. Tak rozumianą materię nazywa Tomasz materię oznaczoną<sup>887</sup> Nie jest ona jednak przyczyną istnienia konkretnego bytu<sup>888</sup>.

Sama materia zatem nie posiada wystarczających racji do tego by być bytem, dlatego też potrzebuje ona formy jako możliwości wyrażenia w pewnym określonym istnieniu<sup>889</sup>. Niemożliwość występowania samoistnej materii wskazuje na to, że stanowi ona podłoże dla formy<sup>890</sup>. Materia jako pewnego rodzaju „płótno” na którym poprzez formę ma dokonać się „ontyczny pejzaż bytu” stanowi podłoże, które ze swej strony jest podporządkowany formie. Podobnie jak płótno stanowi narzędziem do realizowania celu jakim jest namalowanie konkretnego obrazu, tak również materia jest dostosowana do celu jakim w przypadku „ontycznego pejzażu” jest forma<sup>891</sup>. Właściwości materii wykluczają możliwość bycia przez nią przyczyną sprawczą powstania bytu. Tomasz odrzucając możliwość bycia pierwszą przyczyną sprawczą podkreśla jednocześnie, że posiada ona w sobie ogromny potencjał<sup>892</sup>.

Rozważając czym jest materia Doktor Anielski wskazuje bardziej na to czym ona nie jest niż raczej czym ona jest<sup>893</sup>. Negatywne określenia Tomasza wskazują, że

---

*Materia – ponieważ sama w sobie jest nieokreślona – może ujednostkować przyjętą formę tylko dzięki temu, że jest rozróżnialna. Forma jest jednostkowana nie inaczej, jak przez przyjęcie materii – ale jedynie w tej oto materii – w tym stopniu, w jakim materia i zdeterminowana do tego oto miejsca i tego oto czasu. Materię rozróżnia się tylko wielkością.*

<sup>887</sup>*Et ideo sciendum est id quod per definitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quodlibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. De ente et essentia, II, 72 n., s. 42-43.*

*Dlatego trzeba wiedzieć, że zasadą jednostkowienia nie może być dowolnie pojęta materia, lecz jedynie materia oznaczona. Materię oznaczoną nazywam zaś materię posiadającą określone wymiary*

<sup>888</sup>*Materia autem designata non est id, unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. De ente et essentia, II, 260 n., s. 51-53.*

*Otóż materia oznaczona nie jest tym, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, nie zalicza się więc w ogóle do czynników sprawiających, że człowiek jest człowiekiem*

<sup>889</sup>*(...) non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. De pot. q. IV, a. 1, c., s. 614-615.*

*(...) materia nie może być bytem, jeżeli nie jest zdeterminowana do jakiegoś szczególnego sposobu istnienia; a to dzieje się tylko przez formę.*

<sup>890</sup>*Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formae materialibus et naturis. De pot. II, 1, c., s. 23.*

*Ponieważ we wspomnianych bytach niższych forma nie istnieje samoistnie sama przez się, musi być zatem w tym, któremu jest przekazywana, coś innego, przez co forma lub natura otrzymuje samoistność. Jest tym materia, która jest podłożem dla form materialnych i natur.*

<sup>891</sup>*(...) materia została dostosowana do swojej naturalnej formy, która jest celem materii SCG IV,81,194.*

<sup>892</sup>*Z materii nie może powstać nic określonego, chyba że przypadkowo, ponieważ w materii jest wiele możliwości (...) To co wynika z zamiaru przyczyny sprawczej, nie wynika z materii jako pierwszej przyczyny. Przyczyna bowiem jest wcześniejsza w działaniu od materii, gdyż materia staje się przyczyną rzeczywistą na tyle tylko, na ile przyczyna sprawcza porusza. SCG II, 40, s. 356.*

<sup>893</sup>*Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res essentia suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere; sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eal aliquid*

już na drodze powziętych rozważań nieodłączną pomocą w „ontycznej wędrówce” poznania materii jest zagadnienie formy. To właśnie dzięki formie materia może zostać zindywidualizowana, co stanowi warunek do bycia bytem w akcie<sup>894</sup>.

Właściwości materii będące podłożem stanowią tak wiele możliwości aktualizacji, że konieczne jest ograniczenie ze strony formy dzięki czemu możliwe jest powstanie jednostkowego bytu<sup>895</sup>. Materia zatem jest bytem rozumianym jedynie w aspekcie swojej możności<sup>896</sup>. Bycie w możności warunkuje więc pewien porządek wewnętrzny<sup>897</sup>. Bycie bytem w możności pociąga za sobą kolejne konsekwencje. Możliwość łączenia formy i materii może dokonać się jedynie wtedy, gdy materia będzie w odpowiedniej dyspozycji. Brak odpowiedniego uposażenia materii uniemożliwia formie połączenie się z materią. Odpowiednia dyspozycyjność ma swoje inklinacje m.in. w rozważaniu zagadnienia duszy i ciała. Zanik odpowiednich dyspozycji ciała, będącego materią stanowi przeszkodę dla łączenia się duszy będącej dla niego formą<sup>898</sup>. Należy podkreślić, że materia stanowi odpowiednie podłoże dla formy. Dzięki tej wzajemnej wewnętrznej relacji, byt ma możliwość aktualizowania się w sposób jemu właściwy. W celu lepszego zobrazowania tego zagadnienia Akwinata przedstawia przykład piły, dla której odpowiednią materią jest żelazo. Żaden inny materiał nie spełniałby odpowiednich kryteriów by piła realizowała swoje pierwotne

---

*ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est.* De ente et essentia, II, 2-9, s. 38-39.

*Sama materia nie jest istotą, to jest oczywiste, ponieważ rzecz dzięki swej istocie jest zarówno poznawalna jak i zaliczana do określonego rodzaju i gatunki, natomiast materia nie jest ani tym, dzięki czemu poznajemy, ani też tym, co powoduje, że coś należy do jakiegoś rodzaju lub gatunku, bo to sprawia jedynie coś, co jest w akcie.*

<sup>894</sup>*Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid.* De ente et essentia II, 31, s. 38-39.

*(...) materia staje się bowiem bytem w akcie i czymś zindywidualizowanym dzięki formie, która ją aktualizuje*

<sup>895</sup>*Każdą materię ogranicza do jakiegoś gatunku wprowadzona forma.* SCG II, 16, s. 282.

<sup>896</sup>*A ponieważ materia jako taka jest bytem w możności, to zaś, co może istnieć, może także i nie istnieć, zatem w porządku materii istnieją z konieczności pewne rzeczy podlegające zniszczeniu.* SCG II, 30, s. 323.

<sup>897</sup>*Materia jest w możności w stosunku do form [pewnym] porządku, ale nie w tym znaczeniu, że przyjmuje, że przyjmuje różne formy substancjalne według porządku, lecz, że to, co jest właściwe formie wyższej, jest przyjmowane nie inaczej, jak tylko za pośrednictwem tego, co – jak wyjaśniliśmy – jest właściwe formie niższej.* Q. de anima, q. 9, ad. 9, s. 120-121.

<sup>898</sup>*Forma łączy się z materią tylko wtedy, gdy [materia] stanie się właściwą przez odpowiednie dyspozycje. Wobec tego, gdy właściwe dyspozycje znikają, forma nie może pozostać w materii. W ten [właśnie] sposób rozpada się związek duszy z ciałem, gdy zanika ciepło, naturalna wilgość itp., z racji tego, że dzięki nim ciało posiada dyspozycje do przyjęcia duszy.* Q. de anima, q. 9, ad. 16, s. 122; *Formy więc nie wynikają z dyspozycji materii jako pierwszej przyczyny, lecz raczej na odwrót, materie mają takie dyspozycje, aby były takie a takie formy. Różnice gatunkowe między rzeczami są zależne od form. Różnice między rzeczami nie pochodzą więc z różnorodności materii jako pierwszej przyczyny.* SCG II, 40, e. 356.

przeznaczenie<sup>899</sup>. Tomasz wyklucza istnienie nieuformowanej materii, która mogłaby istnieć w porządku natury przed połączeniem z formą<sup>900</sup>. Materia zatem nie jest zasadą istnienia bytu, lecz pełni bierną rolę, która polega na przyjmowaniu istnienia<sup>901</sup>. Musi zatem istnieć pewna racja istnienia materii. Zważywszy jednak na niemożliwość występowania jej samej należy znaleźć przyczynę zaistnienia zarówno materii jak i formy.

Samo powstawanie jest pewnym etapem, drogą do istnienia jako takiego. Materia będąc bytem w możności jest pewną drogą pewnych możliwości, której forma (będąca jej urzeczywistnieniem) nadaje jej odpowiedni kształt. Należy jednak uważać, by nie utożsamiać istnienia wyłącznie tylko z formą lub tylko z materią<sup>902</sup>. Jednej materii i formie przysługuje tylko jedno istnienie, co pozwala nie tylko ująć indywidualność istnienia każdego bytu lecz przekreśla popełnienie błędu posiadania przez wiele bytów tego samego istnienia<sup>903</sup>. Doktor Anielski odróżnia ponadto inny mogący się zrodzić na tej kanwie błędny pogląd według którego materia otrzymywałaby różne doskonałości od różnych form<sup>904</sup>. Jeśli więc istnienie nie pochodzi od materii, wówczas jedynym możliwym rozwiązaniem jest uznanie działania Boga, który daje istnienie wszelkiemu bytu. Bóg może nie tylko dawać istnienie lecz ponadto jest przyczyną całościową bytu<sup>905</sup>. Materia zatem (wbrew filozofom jońskim) nie posiada żadnych racji by móc spełniać kryteria przyczyny sprawczej. Stąd jedynym

---

<sup>899</sup>Skoro materia istnieje dla formy, a forma służy właściwemu sobie działaniu, materia każdej poszczególnej formy powinna być taka, żeby być odpowiednią dla działania tej formy. Tak na przykład materią piły musi być żelazo, które jest odpowiednie do funkcjonowania piły dzięki swej twardości. *Q. de anima*, q. 10, ad. 1, s. 131.

<sup>900</sup>*Unde si sic materia Informix intelligatur, impossibile est quod duratione formationem praecesserit, sed praecessit tantum ordine naturae, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox (vel vox przyp. P.Ć.) est prior create. Et haec fuit opinione Augustini De pot. q. IV, a. 1, c., s. 614-15. Dlatego, jeśli w ten sposób pojmować nieuformowanie materii, nie jest możliwe, by w porządku trwania poprzedziła ona nadanie formy rzeczom, lecz poprzedzała jedynie w porządku natury, gdyż to, z czego jakaś rzecz staje się, w sposób naturalny jest od niej wcześniejsze; na przykład głos jest wcześniejszy od śpiewu. I takie było zdanie Augustyna.*

<sup>901</sup>(...) w każdym bycie złożonym z materii i formy materia jest tym, co przyjmuje istnienie, a nie tym, przez co jakiś byt istnieje, to bowiem jest charakterystyczne dla formy. *Q. de anima*, q. 6, c., 76.

<sup>902</sup>Wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało – powstawanie jest bowiem drogą do istnienia. (...) Istnienie zaś nie przysługuje tylko formie ani tylko materii, lecz temu co złożone, materia bowiem istnieje tylko w możności, forma zaś jest tym, przez co coś jest, ponieważ jest urzeczywistnieniem. SCG II, 43, s. 366.

<sup>903</sup>(...) materia i forma mają jedno istnienie, gdyż istnienie materii jest urzeczywistnione tylko przez formę. SCG IV, 81, s. 297.

<sup>904</sup>Jak wynika z powyższych zagadnień, materia otrzymuje różne stopnie doskonałości od jednej i tej samej formy. *Q. de anima*, q. 11, ad. 18, s. 14.5

<sup>905</sup>*Deus simil dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeeistentim De pot. q. III, a. 1, ad. 16, s. 72-72.*

Bóg jednocześnie daje istnienie i tworzy to, co przyjmuje istnienie; a zatem nie musi czynić z czegoś istniejącego wcześniej

możliwym rozwiązaniem jest według Akwinaty uznanie działania Boga<sup>906</sup>. Materia musi posiadać rację „ontycznego zakotwiczenia” w źródle, które stanowi rację jej istnienia. Według Doktora Anielskiego taką racją jest sam Bóg, dzięki któremu wszelka materia jest w pewnej mocy (*virtualiter*)<sup>907</sup>.

W toku rozważań nasunąć się więc może pytanie, czy działanie Boga musi być przyjęte jako wymóg oraz czy jest czymś pierwotniejszym od materii. Tomasz rozwiązuje ten problem w oparciu o wyjaśnienie aktu i możliwości. Jeśli coś jest w możliwości, to tym samym jest ono pod względem czasowym czymś wcześniejszym od rzeczywistości, która jest odzwierciedleniem możliwości w pewnym stopniu aktualizowanej. Niemniej jednak biorąc pod uwagę kryterium natury musimy oddać pierwszeństwo rzeczywistości. Materia jako byt w możliwości jest więc pochodną pierwszej przyczyny czyli Boga, który jest pełnią rzeczywistości<sup>908</sup>. Założenie przyczyny pierwszej Boga jako przyczyny materii wskazuje, że rozwiązaniem zaistnienia materii w bycie jest uznanie poglądu o jej stworzeniu<sup>909</sup>. Materia jako podłoże bytu jest raczej tym, co ma pomóc formie w istnieniu. Dzięki takiemu założeniu stanowi ona jedynie podłoże dla możliwości nadania przez formę odpowiedniej różnicy gatunkowej<sup>910</sup>. Akwinata uznając Boga za przyczynę materii wystrzega przed zredukowaniem Stwórcy do materii, jak chciał tego m.in. Dawid z Dinant<sup>911</sup>. Materia jako byt w możliwości występuje pod różnymi postaciami, zarówno

---

<sup>906</sup> *Materia nie jest zasadą działania, stąd – jak mówi Filozof – przyczyna sprawcza i materia nie są tym samym. Bóg zaś jest pierwszą przyczyną sprawczą rzeczy, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 13].* SCG I, 17, s. 59.

<sup>907</sup> *Skoro zaś Bóg jest pierwszą i powszechną zasadą istnienia, wszystkie rzeczy, które istnieją w jakikolwiek sposób, są w Nim wirtualnie jako w pierwotnym źródle. Należą tu także materia i przypadłość, gdyż materia jest bytem w możliwości, a przypadłość jest bytem tkwiącym w innym bycie. Bóg więc posiada poznanie rzeczy jednostkowych.* SCG I, 65, s. 169.

<sup>908</sup> *To, co jest pierwsze wśród bytów, musi być ich przyczyną, gdyby bowiem nie miały przyczyny, nie otrzymałyby żadnego porządku od pierwszego bytu, jak właśnie wykazaliśmy. Porządek między urzeczywistnieniem a możliwością jest następujący: W jednej i tej samej rzeczy, która czasem jest w możliwości, a czasem urzeczywistniona, możliwość jest co do czasu wcześniejsza od rzeczywistości, jakkolwiek rzeczywistość jest pierwsza co do natury. Mówiąc jednak bezwzględnie, rzeczywistość musi być pierwotniejsza od możliwości; co widać stąd, że tylko byt urzeczywistniony sprowadza możliwość do rzeczywistości. Otóż materia jest bytem w możliwości. Trzeba więc, by Bóg, który jest pełnią rzeczywistości, był bezwzględnie od niej pierwotniejszy i, co za tym idzie, był jej przyczyną.* SCG II, 16, s. 285-286.

<sup>909</sup> *Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo.* De Bono q. 3, a. 5, c., s. 51.

*My jednak przyjmujemy, że Bóg jest przyczyną materii.*

<sup>910</sup> *Dlatego też Bóg nie stwarza takich a takich form rzeczy dla takich a takich materii, lecz raczej takie a takie materie, po to by istniały takie a takie formy. A zatem różnorodność gatunkowa w rzeczach, która zależy od formy, nie istnieje z racji materii, lecz raczej zostały stworzone różne materie, by odpowiadały różnym formom.* SCG II, 41, s. 357.

<sup>911</sup> *Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando.* De Bono, q. 21, a. 4., c., s. 40.

*Spośród tych, niektórzy, jak Dawid z Dinant, uważali, że Bóg jest tym samym co materia pierwsza.* De Bono, q. 21, a. 4., c., s. 40.

w bytach cielesnych jak i duchowych<sup>912</sup>. Uwaga ta stanowi przestrożę przed redukcjonistyczno-materialistycznym rozumieniem materii.

Jeśli materia stanowi jedynie podłoże to, jest ona jedynie bytem w możliwości. Powstaje więc problem jej poznania. Wyjaśniając to zagadnienie Tomasz nawiązuje do przemyśleń Arystotelesa uznając, że poznanie materii dokonuje się dzięki formie poprzez analogię. To właśnie dzięki niej materia z bytu w możliwości staje się bytem w akcji. W poznaniu materii służy zastosowanie analogii, która przybliży zrozumienie jej własności<sup>913</sup>.

Wszelka próba wyjaśniania materii jako składnika realnie istniejącego bytu wymaga odniesienia do formy, dzięki której możliwość staje się aktem. Ukierunkowanie materii na formę stawia tę ostatnią w pozycji uprzywilejowanego składnika wewnętrznej struktury bytu. Poprawne zrozumienie jedności bytu wymaga więc wyjaśnienia tego czym jest forma oraz jakie znaczenie dla bytu ona odgrywa.

Forma jest składnikiem bytu, którego doświadczamy na drodze bezpośredniego, spontanicznego poznania wszelkich istniejących bytów. Wszystko bowiem co istnieje, posiada pewną formę, która przedstawia nam pewne właściwości poznawanego bytu<sup>914</sup>. Stanowi ona rację istnienia materii będącej podłożem ukierunkowanym na jej przyjęcie, bez której nie byłoby możliwe istnienie w świecie rzeczywistym. Niemożliwość istnienia materii bez formy nie oznacza tym samym sytuacji odwrotnej, czyli istnienia formy bez materii<sup>915</sup>. Forma jest więc tym ze względu na którą dostosowuje się materia. Posiada ona odpowiednią moc zależną od tego jaka jest. Szlachetne formy jakimi są np. dusze, posiadają moc, której próba aktualizowania wymaga udziału wielu organów<sup>916</sup>.

---

<sup>912</sup>*Różne rzeczy mają różną materię – rzeczy duchowe nie mają tej samej materii co rzeczy cielesne ani ciała niebieskiego – co ciała zniszczalne.* SCG II, 16, s. 284.

<sup>913</sup>*Est autem cognoscibilis dupliciter: uno modo per analogiam siue per proportionem, ut dicitur in I Phisicorum, hoc est dicamus illud esse materiam, quod hoc modo se habet ad res naturals sicut lignum ad lectum; alio modo cognoscitur per formam, per quam habet esse in actu: unumquodque enim cognoscitur secundum quod est in actu et non secundum quod est in potential, ut dicitur in IX Metaphysice. In Boet. De Trin. q. 4, a. 2, c. s. 196-199.*

*Daje się ona poznać na dwa sposoby. Po pierwsze, przez analogię, albo proporcję (jak jest napisane w I księdze Fizyki), gdy mówimy, że to jest materią, co tak ma się do rzeczy naturalnych, jak drewno do łóżka. Po drugie poznaje się ją przez formę, dzięki której jest bytem w akcji. Wszystko zaś poznaje się w tej mierze, w jakiej jest aktem, a nie możliwością, jak jest napisane w IX księdze Metafizyki.*

<sup>914</sup>*Cokolwiek posiada jakąś formę, ma przez tę formę odniesienie do rzeczy istniejących w otaczającym nas świecie (...).* SCG I, 72, s. 195.

<sup>915</sup>*(...) quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est materiam esse sine aliqua forma, tamen non est impossibile aliquam formam esse sine materia, forma enim in eo quod est forma non habet dependentiam ad materiam. . De ente et essentia, IV 45-50, s. 66-67.*

*- (...) forma sprawia, że materia istnieje, materia nie może więc istnieć bez formy, możliwe jest natomiast, żeby istniała jakaś forma bez materii, forma bowiem jako taka nie jest wcale uzależniona w bytowaniu od materii. De ente et essentia, IV 45-50, s. 66-67.*

<sup>916</sup>*Do każdej bowiem formy dostosowuje się materia w sposób jej odpowiedni. Im zaś jakaś forma jest szlachetniejsza i mniej złożona, tym większa ma moc. Stąd dusza, najszlachetniejsza wśród form niższych,*

Tomasz odrzuca możliwość samoistnego bytowania formy, lecz jest – jak to zostało podkreślone – tym, przez co byt istnieje<sup>917</sup>. Nie możemy więc mówić o stawaniu się formy w sensie ścisłym lecz raczej o stawaniu się czegoś dzięki formie<sup>918</sup>. Wszelkie doświadczenie istnienia rzeczy powstaje na drodze poznawczej jej formy. Takie doświadczenie formy wskazuje, że jest ona urzeczywistnieniem rzeczy, które istnieją w realnie istniejącym świecie<sup>919</sup>. Forma jest więc pewną zasadą, dzięki której to co w możliwości staje się rzeczywistym. Tomasz przestrzega przed utożsamianiem formy z samym istnieniem. Forma jest tym, dzięki czemu dany byt ma istnienie lecz nie jest ona istnieniem samym w sobie<sup>920</sup>. Odrzuciwszy więc możliwość utożsamienia formy z istnieniem należy przyjąć konieczność posiadania formy w czymś drugim, ontycznie doskonalszym bycie. Doktor Anielski wskazuje tym samym na konieczność istnienia Boga jako zasady ostatecznej dającej istnienie<sup>921</sup>.

Forma jako zasada urzeczywistniająca narzuca swój dynamizm<sup>922</sup>. Pewien stosunek formy do działania wskazuje, że działanie może być środkiem lub celem samym w sobie. Dynamizm formy przejawia się w różnej postaci czego najlepszym przykładem jest ludzka dusza<sup>923</sup>. Forma będąca celem podłoża jakim w bycie jest

---

*mimo że jest niezłożona co do substancji, ma wieloraką moc i wiele działań. Dlatego też potrzebuje wielu organów do wykonania swych czynności (...)* SCG II, 72, s. 461.

<sup>917</sup>*Forma autem non sic esse dicitur, cum non subsitat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est. De pot. q. III, a. 8, c., s. 246-247.*

*(...) ponieważ forma nie bytuje samoistnie i nie ma istnienia sama przez się, lecz nazywana jest istnienie lub bytem, gdyż przez nią coś istnieje*

<sup>918</sup>*Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, des est id quod fit, id est per cuius acquisitionem aliquid fieri. De pot. q. III, a. 8, c., s. 246-47* Istnienie bowiem jest kresem stawania się: stąd tym, co w ścisłym sensie staje się samo przez się, jest byt złożony. Forma zaś nie staje się w sensie ścisłym, ale jest tym, czym coś się staje, czyli tym, przez przyjęcie czegoś – jak mówimy – staje się

<sup>919</sup>*Forma zaś jako taka jest urzeczywistnieniem i przez nią rzeczy istnieją w sposób rzeczywisty. Stąd w pewnych rzeczach z formy wypływa konieczność istnienia. SCG II, 30, s. 323.*

<sup>920</sup>*Forma ciała nie jest samym istnieniem, lecz zasadą istnienia. (...)* SCG I, 27, s. 91

<sup>921</sup>*To, co ma istnienie samo przez się, jest doskonalsze od tego, co ma istnienie w czymś drugim. Każda zaś forma jakiegoś ciała ma istnienie w czymś drugim. Skoro więc Bóg jest bytem najdoskonalszym, jako pierwsza przyczyna istnienia, to nie może być czyjąś formą. SCG I, 27, s. 92.*

<sup>922</sup>*Zasadą każdego działania jest forma, przez którą coś jest urzeczywistnione, skoro każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. Sposób działania wynikający z formy musi być zatem zgodny z formą. SCG II, 47, s. 382.*

<sup>923</sup>*Per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae est vel finis vel via in finem. (...) Si autem sit talis forma quae posit diversimode operari sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operations per aliquos habitus. S Th II, q. 49, a. 4, ad. 1, s. 327.*

*Natura rzeczy jest doskonała przez formę, ale do samej formy podmiot musi być usposabiany przez pewną jakość usposabiającą. Sama zaś forma odnosi się z kolei do działania, które jest albo celem, albo droga do celu. (...) Jeżeli jednak jest taka forma, która może działać w różnoraki sposób, jak ma się sprawa z duszą, wówczas musi być ona usposabiana do swoich działań przez jakieś dyspozycje. S Th II, q. 49, a. 4, ad. 1, s. 71.*



materia, jest tym samym zasadą istnienia bytu<sup>924</sup>. Wszelkie istnienie bytu jest zatem konsekwencją występowania formy<sup>925</sup>. Jest ona tym, dzięki czemu byt ma istnienie<sup>926</sup>. Forma jako zasada urzeczywistniająca jest przyczyną istnienia różnicy gatunkowej. Dzięki formie możemy dany byt przyporządkować do danego gatunku. Stąd też wszelka późniejsza aktywność bytu wyraża dany byt wtórnie. Pierwotna klasyfikacja bytu do danego gatunku odbywa się właśnie dzięki formie<sup>927</sup>. Połączenie formy i materii daje zawsze jeden gatunek, który wyrażony być może w wielu istniejących jednostkach<sup>928</sup>. Jest ona zatem zasadą działania<sup>929</sup>. Dzięki tej właściwości forma stanowi pewnego rodzaju „motor”, dzięki któremu byt działa poprzez aktualizowanie swojej potencjalności. Nie jest ona jednak sama w sobie bytem lecz powoduje urzeczywistnienie danego bytu<sup>930</sup>. Wyżej wymieniona właściwość formy wskazuje na to, że posiadanie formy jest gwarancją istnienia bytu<sup>931</sup>. Forma jest zatem zasadą przez którą dany byt istnieje<sup>932</sup>. Tomasz wyklucza, aby istniało oddzielnie istnienie formy oraz istnienie materii<sup>933</sup>.

Choć forma z racji swoich właściwości stanowi pewnego rodzaju cel dla materii, to jednak nie jest ona wyłącznie celem dla którego byt jest. Wyjaśniając to zagadnienie Doktor Anielski posługuje się przykładem budowania domu. W procesie budowania materia służy jedynie jako możliwość realizowania formy. Wybudowanie samej formy domu nie jest jednak procesem finalnym. Dom realizuje dalej swoją funkcję poprzez zamieszkanie, które jest określoną formą działania. Na podstawie tego co powyżej

---

<sup>924</sup> Formę jednak można nazwać tym, przez co coś istnieje, gdyż jest ona zasadą istnienia. SCG II, 54, s. 398.

<sup>925</sup> Każdy byt zaś ma istnienie z racji tego, że ma formę. SCG II, 55, s. 400.

<sup>926</sup> *Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur, ab angelis formas habere, cum omne esse sit a forma. De pot. q. III, a. 16, ad. 21, s. 486-487.*

*Skoro stwarzanie zmierza do istnienia jako właściwego skutku, to nie można powiedzieć, że rzeczy stworzone przez Boga otrzymują swoją formę od aniołów, gdyż wszelkie istnienie jest przez formę.*

<sup>927</sup> (...) działanie jest bowiem wtórnym urzeczywistnieniem, forma zaś, przez którą coś ma gatunek, jest pierwszym urzeczywistnieniem. SCG II, 60, s. 425.

<sup>928</sup> Z formy i materii zawsze powstaje jeden gatunek, który można orzekać o wielu jednostkach urzeczywistnionych lub w możliwości, o ile odpowiada to pojęciu gatunku. SCG IV, 35, s. 166.

<sup>929</sup> (...) zostało dowiedzione w II księdze *Metafizyki* – forma bowiem jest zasadą działania (...). SCG III, 2, s. 21.

<sup>930</sup> (...) formę nazywa się bytem nie dlatego, jakoby sama posiadała byt, lecz dlatego, że przez nią istnieje rzecz złożona; i podobnie forma we właściwym tego słowa znaczeniu nie powstaje, lecz zaczyna istnieć przez to, że rzecz złożona zostaje doprowadzona z możliwości do urzeczywistnienia, którym jest forma. SCG III, 69, s. 198.

<sup>931</sup> Co zaś posiada formę, już istnieje. SCG IV, 81, s. 294.

<sup>932</sup> (...) w każdym bycie złożonym z materii i formy materia jest tym, co przyjmuje istnienie, a nie tym, przez co jakiś byt istnieje, to bowiem jest charakterystyczne dla formy. *Q de anima*, q. 6, c., 76.

<sup>933</sup> (...) materia i forma mają jedno istnienie, gdyż istnienie materii jest urzeczywistnione tylko przez formę. SCG IV, 81, s. 297.

Tomasz zauważa, że oprócz celu działania jakim jest forma istnieje również cel zamierzenia w którym wyraża się aspekt egzystencji bytu<sup>934</sup>.

Pomimo dających się zauważyć różnych skutków obecności formy w bycie bez której dany byt nie posiadałby istnienia, czy także nie posiadałby życia animalnego, podkreślić należy działanie jednej i tej samej formy. Każdy byt pomimo różnych przejawów swojego bycia zachowuje ontyczną jedność, dzięki przysługującej mu jednej formie<sup>935</sup>. Tomasz podkreśla występowanie zróżnicowanych form naturalnych. Elementarnym przejawem występowania jest forma zapewniająca istnienie cielesne (*esse corporale*). Innym rodzajem występowania jest zdolność gwarantująca funkcje życia (*esse vitale*). Kolejną sposobem jest zdolność odczuwania odczuwania sensorywnego (*esse sensitivum*)<sup>936</sup>.

Różnorodne sposoby doskonałości formy, która w danym bycie jest jedna wskazują, że forma oprócz bycia tym, dzięki któremu dany byt ma istnienie jest również przyczyną gatunkowości bytu<sup>937</sup>. To właśnie dzięki określoności formy możemy mówić o możliwości występowania różnicy gatunkowej<sup>938</sup>. Właściwości formy umożliwiają określenie gatunkowości bytu, natomiast jednostkowość bytu jest z kolei konsekwencją

---

<sup>934</sup>*Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminator, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris non tamen ibi terminator intentionis eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitationis; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitationis. De pot. q. III, a. 16.*

*I chociaż forma jest celem działania, na którym kończy się działanie sprawcy, to nie tylko forma jest celem. Oprócz celu działania bowiem występuje jakiś cel zamierzenia, jak to widać w przypadku domu. Albowiem forma domu jest celem wieńczącym działanie budowniczego. Nie wyczerpuje się na tym jednak jego zamierzenie. I dlatego mówimy, że celem działania jest forma domu, a zamieszkania – zamieszkanie. De pot. q. III, a. 16, s. 469.*

<sup>935</sup>*Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia existens est forma eius; set forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et uiuere, et sic de aliis, una et eadem. In Boet. De Trin. q. 4a2, c., s. 198-199.*

*Forma istniejąca w jakiejś materii jest podobieństwem do pierwszego aktu. Lecz forma tego rodzaju sprawia w pewnych bytach tylko istnienie, w innych, że istnieją i żyją, podobnie w innych – czyni to jedna i ta sama forma.*

<sup>936</sup>*Pozostaje więc stwierdzić (...) że wielość form naturalnych, z racji których materia należy do różnych gatunków, należy rozumieć w ten sposób, iż jedna dodaje do drugiej jakąś doskonałość. Mianowicie, że jedna forma ustanawia [materię] tylko w istnieniu cielesnym (*esse corporale*), musi to bowiem być najniższy stopień spośród form materialnych, dlatego, że materia jest w możności tylko w stosunku do form cielesnych – coś bowiem, co jest niecielesne, jest niematerialne, jak wykazaliśmy powyżej. Inna zaś, doskonalsza forma konstytuuje materię w istnieniu cielesnym, a ponadto daje jej życie (*esse vitale*). Jeszcze inna forma daje i cielesność, i życie i dodaje do tego zmysłowość (*esse sensitivum*); podobnie jak z innymi formami. Q. de anima, q. 9, c, s. 114-115.*

<sup>937</sup>*Skoro materia istnieje dla formy, forma daje materii istnienie i gatunkowość w taki sposób, by była odpowiednia dla jej działania. Q. de anima, q. 10, ad. 2, s. 131.*

<sup>938</sup>*Sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non es talia quam illa, quae indeterminate significatur per genus. De ente et eesentia, II, 231, s. 50-51.*

*W pojęciu rodzaju mieści się wprawdzie pojęcie formy, ale formy nieokreślonej. Formę określoną wyraża dopiero różnica gatunkowa, ale jest to wówczas ta sama forma, która w postaci nieokreślonej mieściła się w rodzaju.*

występowania materii<sup>939</sup>. Forma jest więc tym, dzięki czemu występuje różnica gatunkowa<sup>940</sup>.

Zagadnienie formy ma bardzo duże znaczenie dla eksplikacji tego czym tak naprawdę jest cielesność. Zdaniem Akwinaty istnieje możliwość dwojakiego jej ujęcia. Pierwszą możliwością jest rozumienie cielesności w znaczeniu formy substancjalnej dzięki której dany byt postrzegany jest w kategorii rodzaju i gatunku. Cielesność w tej kategorii prowadzi do ujęcia bytu-rzeczy w jego trzech wymiarach. Drugą rozważaną możliwością jest ujęcie cielesności w kategoriach formy przypadłościowej. Dzięki takiej klasyfikacji ciało przynależy do określonego rodzaju i wyrażone jest ilościowo<sup>941</sup>. Akwinata bliżej wyjaśnia zastosowany podział.

Forma substancjalna stanowi zasadę działania. W kategorii urzeczywistnienia znajduje się wyżej aniżeli druga z omawianych form<sup>942</sup>. Forma przypadłościowa z kolei jest wynikiem działania formy substancjalnej, która w połączeniu z materią stanowi źródło powstania wszystkich przypadłości<sup>943</sup>.

Rozważając zagadnienie formy powstaje zasadnicze pytanie dotyczące sposobu oraz czasu zaistnienia formy w materii. Według Akwinaty istnienie formy w materii nie jest od samego początku czymś doskonałym<sup>944</sup>. Forma więc nie powstaje w materii lecz

---

<sup>939</sup> *Sed quia, ut dictum est, designato speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam (...). De ente et essentia, II, 274, s. 52-53.*

*Lecz jak powiedziano, oznaczenie gatunku w obrębie rodzaju dokonuje się dzięki formie, oznaczenie zaś jednostki względem gatunku jest dziełem materii*

<sup>940</sup> Tomasz wielokrotnie akcentuje zagadnienie różnicy gatunkowej będącej zależnej od formy:

*Formy więc nie wynikają z dyspozycji materii jako pierwszej przyczyny, lecz raczej na odwrót, materię mają takie dyspozycje, aby były takie a takie formy. Różnice gatunkowe między rzeczami są zależne od form. Różnice między rzeczami nie pochodzą więc z różnorodności materii jako pierwszej przyczyny. SCG II, 40, e. 356;*

*Dlatego też Bóg nie stwarza takich a takich form rzeczy dla takich a takich materii, lecz raczej takie a takie materie, po to by istniały takie a takie formy. A zatem różnorodność gatunkowa w rzeczach, która zależy od formy, nie istnieje z racji materii, lecz raczej zostały stworzone różne materie, by odpowiadały różnym formom. SCG II, 41, s. 357.*

<sup>941</sup> *Cielesność można zaś rozumieć dwojako. Po pierwsze, w znaczeniu formy substancjalnej ciała, gdy rozpatruje się je jako należące do rodzaju substancji. W ten sposób cielesność jakiegokolwiek ciała nie jest niczym innym niż jego formą substancjalną, z racji której należy do rodzaju i gatunku, i z powodu której rzecz cielesna musi mieć trzy wymiary.(...) Po drugie, cielesność rozumie się w znaczeniu formy przypadłościowej, z racji której mówi się, że ciało należy do rodzaju ilości. W tym znaczeniu cielesność to nic innego jak trzy wymiary, które stanowią o pojęciu ciała SCG IV, 81, s. 295.*

<sup>942</sup> *Forma substancjalna jest zaś doskonalszym urzeczywistnieniem niż forma przypadłościowa. Jeśli więc formy przypadłościowe, istniejące w rzeczach cielesnych, mają właściwe sobie działania, to tym bardziej forma substancjalna ma właściwe sobie zadanie. Właściwym jej działaniem nie jest zaś dysponowanie materii, ponieważ to dokonuje się przez zmianę jakościową (...). A zatem forma substancjalna przyczyny powstawania jest zasadą działania, w wyniku którego powstały byt otrzymuje formę substancjalną. SCG III, 69, s. 198.*

<sup>943</sup> (...) *formy przypadłościowe są spowodowane przez formę substancjalną, będącą wraz z materią przyczyną wszystkich właściwych przypadłości (...). SCG III, 69, s. 198-199.*

<sup>944</sup> *Forma praeexistit in materia imperfecta; non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota praeexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu. De pot. q. III, a. 8, ad., 10, s. 150-151.*

raczej zostaje wyprowadzona (*educatur*) z możliwości materii<sup>945</sup>. Według Doktora Anielskiego nie wszystkie formy są wyprowadzane z możliwości materii. Gdyby tak było, Tomasz musiałby uznać teorię o przekazywaniu duszy drogą nasienia. Doktor Anielski uważa, że dusza rozumna, która jest formą człowieka musi posiadać inne źródło powstania niż na drodze przekazywania poprzez moc rodzącego<sup>946</sup>. Powyższe rozważania prowadzą do podjęcia zagadnienia formy w aspekcie dwóch możliwości. Pierwszą z nich jest uznanie zaistnienia formy jako wynik współtworzenia Boga z materią. Taka sytuacja miałaby miejsce wówczas, gdy forma jest w możliwości. W tym przypadku wyklucza się dyspozycyjnej roli natury. Druga możliwość dotyczy wyprowadzania formy z możliwości materii. Powyższa propozycja mogłaby wystąpić w momencie istnienia formy w akcie. Wyprowadzanie z możliwości dokonuje się dzięki naturalnemu sprawcy<sup>947</sup>

Drugi wariant ma miejsce w każdym przypadku działania naturalnego sprawcy, który wykorzystując możliwość danej materii tworzy określoną formę danego bytu. Taki sposób wyprowadzania formy ma miejsce w działaniu zarówno rzeźbiarza, garncarza czy dziecka bawiącego się np. plasteliną.

---

*Forma istnieje uprzednio w materii w sposób niedoskonały nie dlatego, że jakaś jej część jest w akcie, a inna nie; ale dlatego, że istnieje wcześniej w możliwości, a potem cała jest wytworzona w akcie.*

<sup>945</sup>*Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ec hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus, quod formae sunt ex agentibus naturalibus.(...). De pot. q. III, a. 8, c., s. 246-249.*

*Dlatego, ściśle mówiąc, forma nie staje się w materii, ale wywodzi się z możliwości materii. Z tego zaś, że staje się byt złożony, a nie forma, Filozof w VII księdze Metafizyki dowodzi, że formy pochodzą od sprawców naturalnych.*

<sup>946</sup>*Tertia ratio est, quia omnis forma, quae exit in esse per generationem vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae, ut probatur in VII Metaphysicae. Anima vero rationalis non potest educi de potential materiae. (...) Unde relinquitur, quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis. Et haec ratio Aristotelis. De pot. q. III, a. 9, c., s. 276-277.*

*Po trzecie, jak dowodzi się w Metafizyce, każda forma, która zaczyna istnieć przez zrodzenie lub przez moc natury, jest wyprowadzana z możliwości materii. Dusza rozumna zaś nie może być wyprowadzana z możliwości materii. (...) Dlatego pozostaje przyjąć, że dusza rozumna nie jest przekazywana przez moc rodzącego. I tak rozumuje Arystoteles. De pot. q. III, a. 9, c., s. 276-277.*

Nawiązując do Arystotelesa podkreślone zostaje działanie natury, pojętej nie tylko jako materię ale również jako formę:

*W ogóle, zarówno to, z czego rzeczy są wytworzone, jest naturą, jak również forma, według której są wytworzone, jest naturą (bo to, co jest wytworzone, na przykład roślina lub zwierzę, ma naturę); wreszcie to, dzięki czemu coś powstaje, jest również naturą w sensie formy i gatunkowo identyczną (choć znajduje się w innym bycie); bo człowiek płodzi człowieka (ἄνθρωπος ἀνθρώπων γεννα). Arystoteles, Metafizyka, VII, 7, 1032 a 12-30, Dzieła wszystkie, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003, s.727*

<sup>947</sup>*Forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potential materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creatur. De pot. q. III a. 4, ad. 7, s. 128-129.*

*Formę można rozważać dwójako: po pierwsze, o ile jest w możliwości; w tym sensie Bóg współstwarza materię bez udziału jakiegokolwiek działania natury dysponującej. Po drugie, o ile jest w akcie; w tym sensie nie jest stwarzana, ale jest wyprowadzana z możliwości materii przez naturalnego sprawcę. Zatem dysponujące działanie natury nie jest konieczne do tego, by coś stworzyć*

Akwinata wyraźnie charakteryzuje powstanie formy w możności jako wynik współstwarzania (*concreatur*) z materią. Tak rozumiany sposób powołania formy nie oznacza, że materia posiada w sobie moc współstwarzania. Sam proces stwarzania powinien być rozumiany dwojako. Pierwszą możliwością jest rozumienie stwarzania jako procesu bez założenia materii „z” której jest dany byt oraz „w” którym jest dany byt. Drugą możliwością jest uznanie procesu odrzucającego możliwość istnienia materii „z” której byt miałby powstać ale przyjmującego istnienie materii „w” której wspomniany proces miałby się dokonać. Pierwsza możliwość ma miejsce w stworzeniu aniołów oraz ciał niebieskich. Przejawem drugiej możliwości jest stworzenie dusz ludzkich<sup>948</sup>.

Forma stanowiąc istotny czynnik konstytuujący byt jest czynnikiem za pomocą którego dany byt posiada istnienie. Jest również nie tylko zasadą umożliwiającą urzeczywistnienie możności, lecz także warunkiem działania bytu. Możliwość wyprowadzenia (*educatur*) formy z możności materii jest tylko pewną połowiczną odpowiedzią dotyczącą sprawcy naturalnego. Ostateczne rozwiązanie przynosi kreacjonistyczna koncepcja zaproponowana przez Akwinatę, która pozwala wyjaśnia wątpliwości związane nie tylko z formą jako częścią składową wewnętrznej struktury bytu.

Przedstawiona koncepcja materii i formy w ujęciu Tomasza z Akwinu tylko częściowo nawiązuje do rozwiązań Arystotelesa. Tomasz z całą konsekwencją podkreśla niemożność bytowania materii i formy bez istnienia. Zaprezentowane teksty przestrzegają przed utożsamianiem samej formy z istnieniem. Zarówno materia jak i forma muszą posiadać rację swojego istnienia w przyczynie zewnętrznej, którą jest Bóg. Powstanie materii będącej bytem w możności jest konsekwencją stwórczego aktu Boga, będącego czystą rzeczywistością. Również istnienie formy w możności zakłada

---

<sup>948</sup>*Quia tamen aliqua forma naturalia est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam Tolla, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quedam creantur nulla material praesupposita, nec ex qua nec in qua, sicut angeli et corpora caelestia (...) Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita material ex qua sint, praesupposita tamen material in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam create, naturae actione se extendat. De pot. q. III, a. 4, ad, 7, s. 128-131.*

*Skoro jednak jest jakaś forma naturalna, która jest powoływana do istnienia dzięki stwarzaniu, mianowicie dusza rozumna, której materię dysponuje natura, to należy wiedzieć, że z uwagi na to, że stwarzanie znosi materię, powiada się, że coś jest stwarzane w dwóch znaczeniach. Niektóre bowiem rzeczy są stwarzane bez żadnej złożonej wcześniej materii – ani materii, z której się stwarza, ani materii, w której się stwarza. To dotyczy aniołów i ciał niebieskich. (...) Z kolei inne rzeczy są stwarzane bez założonej materii, z której są, ale z założonej materii, w której są; tak jest z duszami ludzkimi. Z tego względu, że mają materię, w której są, natura może dysponować swoim działaniem. Działanie natury nie może się jednak rozciągać na samą substancję stworzeń*

stwórcze działanie Boga. Powstanie zarówno materii jak i formy wskazują na rację działania Stwórcy.

Poznawszy przyczynę powstania materii oraz formy, a także ich najistotniejszych właściwości należy zastanowić się nad konsekwencją wypływającą z powyższych ustaleń. Forma będąca zasadą dzięki której byt ma istnienie nie jest źródłem samego istnienia.

## b) Istota i istnienie

Eksplikacja zagadnienia materii oraz formy, (w tym także ich wzajemnych relacji między sobą) wskazuje na pewien doniosły fakt, będący jednym z najważniejszych odkryć w filozofii. Pomimo wielu interesujących oraz genialnych odkryć dotychczasowe poglądy pominięły w swych rozważaniach pominięły problem istnienia bytów. Zjawisko istnienia umknęło dotychczasowym filozofom, którzy odkrywając poszczególne tajemnice bytu nie dostrzegli tego doniosłego faktu, będącego podstawą wszelkiej racji ich bycia. Na fakt istnienia zwrócił uwagę dopiero św. Tomasz z Akwinu, który zapoczątkowuje nową koncepcję powstania bytów. Tomasz już od samego początku swojej działalności wskazuje na istnienie jako najpierwotniejszy aspekt rozważań nad bytem. Z pewnością to miał na myśli Tomasz w przytoczonym już w tej pracy słynnym zdaniu z jego pierwszego traktatu *De ente et essentia*. Zagadnienie istoty i istnienia stanowi podstawę wszelkich filozoficznych rozważań Doktora Anielskiego. Odkrycie to wyjaśniać najbardziej fundamentalne problemy filozoficzne wśród których istotne miejsce zajmuje zagadnienie powstania człowieka w tym jego duszy.

Rozważając wewnętrzną strukturę bytu św. Tomasz dostrzega ważną cechę, która nawiązuje do odkryć jego wielkiego poprzednika Arystotelesa. W metafizyce Stagiryty bardzo ważnym odkryciem było odkrycie słynnych dziesięciu kategorii, dzięki którym „czytanie bytu” posiadało określoną metodę. Akwinata zauważa, że owe właściwości bytu budują pewną istotę danego bytu<sup>949</sup>. Również arystotelesowskie wyrażenie  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$  tłumaczone w języku łacińskim jako *quod quid erat esse*, miało

---

<sup>949</sup> *Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet ut essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanista est essentia hominis, et sic de aliis. De ente et essentia I, 20 n., s. 34-35*

*A ponieważ byt wzięty w tym rozumieniu dzieli się, jak powiedzieliśmy, na dziesięć kategorii, zatem i istota musi znaczyć coś wspólnego wszystkim mieszczącym się w tych kategoriach naturom podzielonym na odpowiednie rodzaje i gatunki, tak jak mówimy, że istotą człowieka jest człowieczeństwo i o innych rzeczach podobnie.*

wyrażać istotę rzeczy<sup>950</sup>. Chcąc bardziej precyzyjniej przedstawić wspomniane greckie wyrażenie, zaczęto posługiwać się terminem *essentia* (istota), które bardzo często zastępowano terminem *quidditas* (istotność)<sup>951</sup>. Wydaje się jednak, że to, co dla dotychczasowych myślicieli wydawało się kresem możliwości dla Tomasza jest zaledwie przedsionkiem kolejnych poszukiwań. Tomasz z wielką skrupulatnością wyjaśnia poszczególne znaczenia terminów dzięki czemu staną się one bardziej pomocne w określaniu właściwości bytu. Wrażliwość na posługiwanie się odpowiednimi terminami doprowadza tym samym Doktora Anielskiego do głębszych odkryć metafizycznych. Podkreśla, że termin *quidditas* (istotność) określa pewną funkcję wynikającą z terminu jego definiującego jakim jest wyraz *essentia* (istota). To właśnie dzięki określonej istocie bytu możemy powiedzieć o tym jaki jest byt. Istotność zatem jest konsekwencją, pochodną istoty danego bytu<sup>952</sup>. Istota przedstawiając pewne bytowanie danego bytu jest zatem pewnego rodzaju formą<sup>953</sup>. Tomasz przyrównuje istotę nie tylko do formy lecz także do natury, chcąc tym samym zaakcentować jej znaczenie<sup>954</sup>. Istota jest przedmiotem poznawczym intelektu, który poznaje byt, jako to co jest<sup>955</sup>. Możliwość poznawcza bytu dokonuje się poprzez poznanie jego formy. Istota

<sup>950</sup>Na kanwie tego wyrażenia powstaje problem z odpowiednim tłumaczeniem tego wyrażenia na język polski. Wydaje się więc, że proponowane dotychczas rozwiązania nie do końca satysfakcjonują zarówno filologów jak i filozofów. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź W. Seńki:

„Zwrot ‘quod quid erat esse’ (dosłownie nieprzetłumaczalny: „czym coś było być”, lub „czym coś bywszy jest”, jak tłumaczą niektórzy) jest przekładem wyrażenia Arystotelesa „to ti en einai”, który określa on właśnie istotę rzeczy”. *De ente et essentia*, przyp. tłum. s. 35..

<sup>951</sup>(...) *inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur, et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat: ‘quod quid erat esse’, id est hoc, per quod aliquid habet esse quid.* *De ente et essentia*, I, 30 n., s. 34-35.

Stąd też filozofowie używają nazwy istota (*essentia*) zamiennie z nazwą istotność (*quidditas*); tak samo i Arystoteles często wyraża istotę zwrotem „to czym coś istotnie jest”, czyli to, dzięki czemu coś ma określone bytowanie.

<sup>952</sup>*Quidditas vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.* *De ente et essentia*, I, 50-51, s. 36-37.

natomiast nazwa „istotność” wywodzi się z funkcji znaczeniowej definicji, istota zaś wyraża to, iż w nie i poprzez nią byt ma status bytu.

<sup>953</sup>*Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in secundo Metaphysicae suae.* *De ente et essentia*, I, 35 n., s. 36-37.

Istotę nazywa się też formą, o ile oznacza ona pełne ukształtowanie każdej rzeczy, jak mówi Avicenna w drugiej księdze swej *Metafizyki*.

<sup>954</sup>*Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum Primum modum illorum quattuor, quod Boetius in libro ‘De duabus naturis’ assignat (...).* *De ente et essentia*, I, 40 n., s. 36-37.

Określa się ją [tj. istotę, przyp. P.Ć.] inaczej nazwą „natura”, wtedy gdy przez naturę rozumie się wszystko to, co może być jakoś ujęte przez intelekt, zgodnie z pierwszym z czterech znaczeń terminu ‘natura’ jakie wyróżnił Boecjusz w dziele *O dwóch naturach* (...).

<sup>955</sup>*Obiectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in III De anima, text. 26, unde intantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei.* S. Th. II, q. 3, a. 8, c., s. 100. [moje] . S. Th. II, q. 3, a. 8, c., s. 85 . *Przedmiotem intelektu jest zaś to, czym coś jest, czyli istota rzeczy, jak mówi się w III księdze O duszy. Stąd też intelekt posiada doskonałość w tej mierze, w jakiej poznaje istotę jakiejś rzeczy.*

jest więc tym, „co” podmiot poznaje<sup>956</sup>. Stanowi ona cel każdego procesu poznawczego. Intelkt chcąc poznać dany byt za każdym razem chce dotrzeć do samej istoty celu, która wskazuje na to, czym byt jest<sup>957</sup>. Interesującym jest również odkrycie posiadania przez istotę pewnej mocy, której działanie jest widoczne przez powstałe skutki. Tkaie stwierdzenie rzuca zupełnie nowe światło na dotychczasowe „statyczne” rozumienie wewnętrznej struktury bytu. Wszelkie rozważania na temat tego czym byt jest powinny wziąć pod uwagę aspekt jego egzystencji, która wiąże się z ogromnym dynamizmem<sup>958</sup>. Interesującym jest, że św. Tomasz przy całej swej precyzyjnej metodzie przedstawiania problematyki bytu, która była przedstawiana w kanonach metody scholastycznej podkreślił niezwykłość wewnętrznej struktury bytu wyrażającej się w jego mocy.

Istota jest ponadto nierozzerwalnym elementem bytu<sup>959</sup>. Tomasz przestrzega przed pewnym spłyceciem rozumienia istoty jako kategorii materii<sup>960</sup>. Swoim znaczeniem obejmuje ona zatem zarówno materię jak i formę będąc niejako czymś dodatkowym dla złożenia<sup>961</sup>. Wynik złożenia materii i formy, tworzący byt zwany po

---

<sup>956</sup> *Forma intelligibilis est quiditas rei. Obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III De anima. Quiditas autem composite universalis, ut hominis aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in VII Metaphisicae. In Boet. De Trin. q. 5, a. 2, ad. 2, s. 248-249.*

*Forma poznawalna umysłowo jest quiditas rzeczy. Przedmiotem bowiem intelektu jest „co”, jak powiada w III księdze O duszy. Quiditas powszechna złożonego, na przykład człowieka lub zwierzęcia, zawiera w sobie materię powszechną, a nie szczegółową, jak czytamy w VII księdze Metafizyki.*

<sup>957</sup> *Ad hoc autem quod de aliqua Re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive vel immediate aliquibus que sufficienter eius quiditatem demonstrat essentiam. In Boet. De Trin. q. 6, a. 3, c., s. 302-303.*

*By zaś wiedzieć o jakiejś rzeczy, czym jest, intelekt nasz musi dotrzeć do samej quiditas, czyli do jej istoty, bezpośrednio lub za pośrednictwem czegoś, co w dostatecznym stopniu ukaże quiditas tej rzeczy.*

<sup>958</sup> *Unde relinquitur quod solummodo per effectus formam cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam qui adequatur uirtuti sue causae, et per talem effectum cognoscitur plenariae virtus causae, et per consequens quiditas ipsius. Alius effectus est qui deficit a predicta equalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per condequens nec essentia eius, set cognoscitur tantum de causa quod est. In Boet. De Trin. q. 1., a. 2, c., s. 84-85*

*Stąd pozostaje możliwość poznania tylko dzięki skutkowi. Skutek zaś jest dwojaki. Jeden jest równy mocy swojej przyczyny – przez taki skutek poznaje się w pełny sposób moc przyczyny, a zatem jej quiditas. Innemu skutkowi brakuje wspomnianej równości – przez taki skutek nie można uchwycić mocy działającego, a w konsekwencji też jego istoty. Poznaje się jedynie to, że przyczyna istnieje*

<sup>959</sup> *Substantialium vero quaedam sunt simplices et quaedam sunt compositae, et in utrisque est essential; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. De ente et essentia, I, 60, s. 36-37.*

*Substancje zaś bywają proste i złożone; w jednych i drugich występuje istota, lecz w prostych znajduje się w sposób właściwszy i szlachetniejszy, jako że mają one szlachetniejszy status bytowy (...)*

<sup>960</sup> *Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res essentia suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere; sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. De ente et essentia, II, 2-9, s. 38-39.*

*Sama materia nie jest istotą, to jest oczywiste, ponieważ rzecz dzięki swej istocie jest zarówno poznawalna jak i zaliczana do określonego rodzaju i gatunki, natomiast materia nie jest ani tym, dzięki czemu poznajemy, ani też tym, co powoduje, że coś należy do jakiegoś rodzaju lub gatunku, bo to sprawia jedynie coś, co jest w akcji.*

<sup>961</sup> *Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. Nan autem potest dici, quod essential significet relationem, quae est inter materiam et formam, vela liquid superadditum ipsis (...)* De ente et essentia, II, 25, n., s. 38-39.



grecku ουσια, jest zdaniem Doktora Anielskiego wyrażony właśnie poprzez słowo istota<sup>962</sup>. Istota konkretnego bytu jest więc wypadkową materii, będącej podłożem danego bytu oraz formy, która jest nie tylko zasadą organizującą lecz również przyczyną jednostkującą dany byt<sup>963</sup>.

Doktor Anielski przestrzegając przed utożsamianiem istoty z formą lub materią zwraca uwagę na to, by nie mylić jej również z bytem (istnieniem). Wyjątkiem w którym istota bytu jest tożsama z jego istnieniem jest Bóg. W pozostałych przypadkach istota danego bytu np. istota tego oto człowieka, nie jest tym samym co jego człowieczeństwo<sup>964</sup>.

Rozważania na temat istoty bytu doprowadzają ostatecznie do pytania o istnienie. Zagadnienie istnienia odkryte przez świętego z Akwinu uzupełnia dotychczasową metafizykę oraz antropologię. Doktor Anielski po raz pierwszy używa terminu istnienie (*esse*) w czwartej księdze swojego pierwszego dzieła *De ente et essentia*. Rozważając zagadnienie duszy oraz inteligencji Tomasz dostrzega brak ich złożenia z materii i formy. Należy zatem przyjąć inny rodzaj złożenia, który obejmuje nie tylko formę (dzięki której dany byt jest tym właśnie bytem), ale również czynnik, dzięki któremu inteligencja czy też dusza po prostu jest. Czynnikiem tym, jest zdaniem Akwinaty istnienie<sup>965</sup>. Bezpośrednio po tych słowach Tomasz nawiązuje do dziewiątej tezy dzieła *Liber de causis*<sup>966</sup> w którym wskazuje na inteligencję jako na byt posiadający

---

*Jasne jest więc, że istota obejmuje materię i formę. Nie można również powiedzieć, jakoby istota oznaczała relację zachodzącą między materią i formą albo by stanowiła jakiś dodatek do materii i formy (...).*

<sup>962</sup>*Et hic consonat verbum Boetii in commento 'Praedicamentorum', ubi dicit quod 'usya' significat apud nos, ut ipsemet dicit in libro 'De duabus naturis'. II, 41 n., s. 40-41.*

*Wynika więc stąd wniosek, że nazwa "istota" w substancjach złożonych oznacza to, co jest złożone z materii i formy. Zgadza się z tym wypowiedź Boecjusza w 'Komentarzu do Kategorii, w którym mówi że 'ousia' oznacza byt złożony. Ousia bowiem znaczy po grecku to samo co u nas istota, jak on powiada w dziele 'O dwóch naturach'.*

<sup>963</sup>*Istota zaś rzeczy jednostkowej składa się z materii oznaczonej [ilościowo] i formy ujednostkowionej. SCG I, 65, s. 168-169.*

<sup>964</sup>*(...) w stworzeniach istota jest czymś innym niż istnienie, a w niektórych stworzeniach także to, co bytuje samoistnie w swej istocie, jest czymś innym niż jego istota, czyli natura – albowiem ten oto człowiek nie jest swoim człowieczeństwem ani swoim istnieniem. Ale Bóg jest swoją istotą i swoim istnieniem. SCG IV, 11, s. 66.*

<sup>965</sup>*Unde in anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus. Sed est ibi compositione formae et esse. De ente et essentia, IV, 33, n., s. 64-65.*

*W duszy i inteligencji nie może więc być w żadnym wypadku złożenia z materii i formy – istota ich nie jest złożona, tak jak w substancjach cielesnych – jest jednak w nich złożenie z formy i istnienia.*

<sup>966</sup>*Dzieło do którego nawiązuje św. Tomasz był traktatem Proklosa noszącym tytuł Στοιχείωσις θεολογική (*Elementatio theologica*). Komentarza tego dzieła dokonał nieznan autor arabskiego pochodzenia najprawdopodobniej w Toledo. Przekładu na łacinę dokonał znakomity ówczesny tłumacz Gerard z Cremony. W dobie licznych komentarzy czynionych do dzieł starożytnych również ten traktat doczekał się komentarza samego Doktora Anielskiego. Przyjmuje się, że Komentarz Tomasza powstał w latach 1272-1273 r. w Paryżu i Neapolu. Por.: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Roslan, Wstęp. A. Andrzejuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa*

formę oraz istnienie<sup>967</sup>. Z powyższego wynika, że niemożliwość istnienia materii bez formy nie oznacza istnienia formy bez materii<sup>968</sup>. Istnienie materii jest możliwe tylko poprzez formę. Tomasz podkreśla, że choć forma dla swego istnienia nie potrzebuje materii, potrzebuje jej z racji różnicy między istotą i istnieniem<sup>969</sup>. Wyjaśnia również różnicę pomiędzy formą substancjalną od przypadłościową. W myśl Akwinaty dzięki formie substancjalnej istnieje możliwość posiadania istnienia przez materię. Formy przypadłościowe są z kolei zdolne do posiadania istnienia ale jedynie po spełnieniu odpowiednich warunków<sup>970</sup>.

Istnienie zatem nie może być rozważane w kategorii ilościowo określonej wyznaczonej przez rozciągłość danej substancji. Taka uwaga pozwala na wyciągnięcie wniosku o trwaniu istnienia w sensie nieskończonym przy jednoczesnym założeniu skończoności ciała<sup>971</sup>. Należy zauważyć że rozważana tu możliwość istnienia formy bez

---

2010, Wstęp, s. XVI, J. P. Torrel, Tomasz, dz, cyt., s. 421, Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, Wstęp, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 67, M. Olszewski, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 390-393.

<sup>967</sup> Komentując dziewiątą Księgę, Tomasz bezpośrednio nie mówi o istnieniu lecz zwraca uwagę na fakt występowania boskiej siły będącej w inteligencji, która zachowuje ona dany byt:

(...) a dzięki tego rodzaju sile boskiej istniejącej w inteligencji zachowuje ona, to znaczy chroni rzeczy przed [niszczącym wpływem] przeszkód wobec swojego rządzenia. Tomasz z Akwinu, *Komentarz ...*, dz, cyt., s. 80-81.

<sup>968</sup> (...) *quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est materiam esse sine aliqua forma, tamen non est impossibile aliquam formam esse sine materia, forma enim in eo quod est forma non habet dependentiam ad materiam. De ente et essentia*, 45-50, s. 66-67.

(...) forma sprawia, że materia istnieje, materia nie może więc istnieć bez formy, możliwe jest natomiast, żeby istniała jakaś forma bez materii, forma bowiem jako taka nie jest wcale uzależniona w bytowaniu od materii.

<sup>969</sup> W substancjach złożonych z materii i formy spotykamy bowiem trzy rzeczy, a mianowicie: materię, formę i coś trzeciego – istnienie, którego zasadą jest forma, materia bowiem uczestniczy w istnieniu przez to, że przyjmuje formę. Tak więc istnienie jest nierozdzielnie związane z samą formą, ale forma nie jest swoim istnieniem, skoro jest jego zasadą. I chociaż materia uzyskuje istnienie tylko przez formę, to jednak forma nie potrzebuje materii do swego istnienia o ile jest formą – ponieważ istnienie jest związane z samą formą – lecz potrzebuje materii, gdyż stanowi taką formę, która nie jest ze swej strony samoistna. *Q. de anima*, q. 6, c., s. 77.

<sup>970</sup> Istnienie, jak powiedziano w „Księdze o przyczynach”, jest tym, co przysługuje rzeczom w sposób najbardziej bezpośredni i najbardziej wewnętrzny ze wszystkiego. Dlatego też, skoro materia posiada aktualne istnienie dzięki formie, należy rozumieć to tak, że forma dająca istnienie materii łączy się z materią przed wszystkim i tkwi w niej w sposób bardziej bezpośredni niż pozostałe rzeczy. Jest zaś czymś charakterystycznym dla formy substancjalnej, że daje materii istnienie po prostu – właśnie dzięki niej bowiem rzecz jest tym, czym jest, natomiast dzięki formom przypadłościowym posiada nie istnienie po prostu, lecz istnienie pod pewnym względem, jak na przykład bycie wielkim albo barwnym czy coś takiego. *Q. de anima*, q. 9, c, s. 113-114

Por. Tomasz Komentarz do twierdzenia Proklosa:

Wszelki niezmienny byt jest nieskończony ze względu na możliwość bytowania; jeśli bowiem coś może bardziej trwać w bytowaniu, to jest większej mocy. To natomiast, co może trwać w bytowaniu w nieskończoność, pod tym względem ma moc nieskończoną. (...) Jeśli zatem coś posiadałoby nieskończoną moc egzystowania w ten sposób, że nie otrzymywałoby bytowania od czegoś innego, to wówczas byłoby czymś wyłącznie nieskończonym; a czymś takim jest właśnie Bóg, jak mówi dalej w twierdzeniu 16. In *De Causis*, 4, s. 39.

<sup>971</sup> Istnienie zaś nie ma żadnej rozciągłości ilościowo określonej, zwłaszcza w rzeczy, której istnienie jest niezmiennie; przykładem jest tu niebo. I dlatego nie wynika stąd, by moc istnienia była nieskończona w ciele skończonym, chociaż trwa w nieskończoność (...) SCG I, 20 s. 69.

materii nie oznacza tym samym, że istnienie jest czymś w możliwości. Doktor Anielski zauważa, że istnienie wskazuje na pewną realną rzeczywistość. To, że byt jest wskazuje na jego istnienie, które jest istnieniem rzeczywistym, a nie w możliwości<sup>972</sup>.

Omawiane złożenie bytu z materii i formy nie jest złożeniem tej samej natury co złożenie z substancji i istnienia, chociaż wszystkie posiadają pewien wspólny aspekt, a mianowicie złożenie z możliwości i urzeczywistnienia<sup>973</sup>. Pogląd ten jest argumentowany na cztery sposoby.

Pierwszym argumentem jest samo zagadnienie materii, która nie jest substancją lecz elementem składowym. Drugim jest to, że samo istnienie nie urzeczywistnia wyłącznie materii lecz raczej cały byt. Kolejny argument jest konsekwencją przedstawionego już poglądu o niemożliwości zrównania formy z istnieniem. Występuje jednak pewna analogia, pomiędzy formą a istnieniem, którą ilustruje przykładami przyporządkowania światłości do świecenia czy białości do bycia białym. Tomasz wyjaśnia, że powodem przyrównania istnienia do formy może być to, że w złożeniach z formy i materii, ten pierwszy element stanowi zasadę istnienia bytu<sup>974</sup>. Rezultatem powyższych przemyśleń jest pogląd według którego możliwość istnienia bytu jest możliwa tylko i wyłącznie dzięki formie<sup>975</sup>. To właśnie ona jest zasadą organizowania materii łącząc się z nim w jednym istnieniu. Trzeba więc mówić o jedności bytu, którego forma jest przyczyną formalną „przez” którą coś istnieje, a nie przyczyną sprawczą „dla” której lub „dzięki której” coś istnieje<sup>976</sup>. Wszelkie rozważanie struktury wewnątrzbytowej nie powinno zasłonić zasady, dzięki której byt

---

<sup>972</sup>Istnienie oznacza pewną rzeczywistość, o tym bowiem, że coś jest, nie mówi się z racji tego, że jest w możliwości, lecz dlatego, że jest rzeczywiste. SCG I, 22, s. 78.

<sup>973</sup>Złożenie z materii i formy nie jest tej samej natury, co złożenie z substancji i istnienia, chociaż oba te złożenia są złożeniami z możliwości i urzeczywistnienia. SCG II, 54, s. 399.

<sup>974</sup>Po pierwsze dlatego, że materia nie jest samą substancją rzeczy (...) lecz materia jest częścią substancji. Po drugie dlatego, że samo istnienie nie jest urzeczywistnieniem właściwym materii, lecz substancji całego bytu. Rzeczywistość bowiem jest własnością tego, o czym możemy powiedzieć, że istnieje. Istnienia zaś nie orzeka się o materii, lecz o całym bycie. (...) Po trzecie dlatego, że forma nie jest samym istnieniem, lecz są do siebie przyporządkowane; przyrównuje się bowiem formę do samego istnienia jak światło do świecenia lub białosc do bycia białym. Następnie także dlatego, że samo istnienie przyrównuje się do samej formy jako urzeczywistnienie. Mówimy, że w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest zasadą istnienia, ponieważ jest dopełnieniem substancji, której urzeczywistnieniem jest samo istnienie. SCG II, 54, s. 399.

<sup>975</sup>Każdy byt zaś ma istnienie z racji tego, że ma formę. SCG II, 55, s. 400.

<sup>976</sup>Żeby coś było formą substancjalną czegoś drugiego, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, forma musi być zasadą istnienia substancjalnego tego, czego jest formą. Mówię: zasadą – nie w sensie przyczyny sprawczej, lecz przyczyny formalnej, przez którą coś istnieje i określane jest jako byt. Stąd wnika drugi warunek, by mianowicie forma i materia jednoczyły się w jednym istnieniu (...) Istnieniem tym bytuje samoistnie substancja złożona, będąca jednością co do istnienia, a składająca się z materii i formy. SCG II, 68, s. 450.

jest – czyli istnienia. Materia oraz forma są więc elementami jednego bytu posiadającego tylko jedno istnienie<sup>977</sup>.

Odkrycie istnienia we wszystkich bytach, (które z racji tego że istnieją są czymś dobrym) prowadzi do wniosku, według którego istnienie jest czymś dobrym. Przesłanką do sformułowania pojęcia dobra jest samo pragnienie istnienia które cechuje każdy byt.<sup>978</sup> Dobrem dla Tomasza jest bowiem to, czego wszyscy pożądamy (*quod omnia appetunt*). Taka definicja nawiązująca do poglądów Arystotelesa<sup>979</sup> jest wielokrotnie podkreślana w tekstach Doktora Anielskiego<sup>980</sup>.

Istnienie jako dobro którego wszyscy pragną jest w znaczeniu bezwzględny czymś gradualnie wyższym niż wszelkie inne objawy doskonałości bytowej. Wszystko bowiem co zawiera byt jest tylko pewną konsekwencją istnienia dzięki któremu byt po prostu jest<sup>981</sup>. Pojawić się może jednak pytanie dotyczące tego czym jest użyte przez Tomasza istnienie w prostym lub wręcz otwartym znaczeniu (*simpliciter*) Jaka jest racja występowania istnienia w pluralizmie bytów nas otaczających?

Obserwując otaczającą nas rzeczywistość dostrzegamy, że wszystkie otaczające byty cechuje istnienie, które stanowi „ontyczny szkielet” dla wszystkich przypadłości danego bytu. Jeśli każda rzecz istnieje dlatego, że posiada swoje istnienie, doskonałym dla każdej rzeczy byłoby posiadanie istnienia tożsamego z jej istotą. Byty jednak nie są jednak swym istnieniem, co stanowi przesłankę do stwierdzenia niekonieczności ich

---

<sup>977</sup> (...) *materia i forma mają jedno istnienie, gdyż istnienie materii jest urzeczywistnione tylko przez formę.* SCG IV, 81, s. 297.

<sup>978</sup> *Esse autem, in quantum huiusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit, scilicet quod sit appetibile. De pot. q. III, a. 6, c. s. 174-175, t. II\**  
Istnienie zaś, jako takie, jest dobre. Jasno można to wywnioskować z faktu, że wszystko pożąda istnienia, a na tym zasadza się pojęcie dobra, to znaczy na byciu godnym pożądania.

<sup>979</sup> *Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia.* Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 1, 1094 a, tłum. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 77.

<sup>980</sup> Wśród licznych tekstów Tomasza wskazujących na zagadnienie dobra warto podkreślić następujące ustępy z dzieł *Quaestiones Disputate De Veritate* oraz *Summa Contra Gentiles*:

*In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen 'bonum', ut in principio Ethic. Dicitur: Bonum est quod omnia appetunt.* *De Veritate*, q. 1. a. 1, c., s. 23.

*W duszy zaś jest siła poznawcza i pożądawcza. Tak więc zgodność bytu z pożądaniem wyraża nazwa 'dobro' jak czytamy na początku Etyki: Dobrem jest to, czego wszyscy pożądamy; Dobro bowiem to, czego wszyscy pragną.* SCG II, 41, s. 359;

*We wszystkim istnieje pragnienie dobra, skoro dobrem jest to, czego wszyscy pragną, jak mówią filozofowie* SCG II, 47, s. 381.

<sup>981</sup> *Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus. Sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequenta, et hoc modo Dionysius loquitur.* S Th II, q. 2, a. 5, ad. 2, s.88.

Istnienie rozumiane w znaczeniu bezwzględny, obejmujące wszelką doskonałość bytową, ma wyższą rangę od życia i wszystkich kolejnych [aktów]; w tak pojmowanym istnieniu są już bowiem zawarte wszystkie te kolejne akty. S Th II, q. 2, a. 5, ad. 2, s., 63.

istnienia. Dostrzeżenie niekonieczności istnienia zmusza do poszukiwania zasady dzięki której byty je posiadają. Doktor Anielski wskazuje, że jedynym istnieniem koniecznym, dzięki któremu wszystko inne ma rację swojego istnienia jest sam Bóg<sup>982</sup>. Wszystkie byty istniejące są więc konsekwencją powołania do istnienia przez Boga będącego pierwszą przyczyną sprawczą<sup>983</sup>. Bóg zatem jawi się jako jedyny byt w pełni rzeczywisty, wszystko zaś inne jest zatem skutkiem powołania do rzeczywistości przez Niego<sup>984</sup>. Bóg jest najwyższym bytem będąc przyczyną wszystkich rzeczy realnie istniejących<sup>985</sup>.

Wszelkie byty jako niekonieczne i w pełni nierzeczywiste istnieją z racji swojego uczestnictwa w Bogu jako źródle istnienia<sup>986</sup>. Będąc przyczyną istnienia jest istnieniem samym przez się czyli „istnieniem samo w sobie trwającym” (*ipsum esse subsistens*)<sup>987</sup>. Powyższe sformułowanie jest autorską propozycją tłumaczenia terminu, który dotychczas wyjaśniano jako „istnienie samoistne”. Z dotychczasowej propozycji tłumaczenia wynika, że istnienie jest istnieniem „samo-istniejącym”, a więc istniejącym dzięki sobie. Wydaje się jednak, że nie oddaje ono jednak pierwotnego określenia użytego przez Doktora Anielskiego. Tomasz nie tworzy sformułowań określających *esse* mające w swoim rdzeniu tenże wyraz., co więcej, charakter *esse* zostaje wyrażony w innych określeniach. Taki zabieg zastosowany przez Akwinatę, powinien być pouczeniem dla przyjrzenia się wszystkim wyrazom użytym w niniejszym sformułowaniu. Zastosowany pierwszy termin – *ipsum*- pochodzi od słowa *ipse* (-a, -um) co tłumaczyć można jako: „sam” „we własnej osobie”, czy też „sam w sobie”<sup>988</sup>. Drugi termin *subsistentia*, tłumaczony jako: byt, substancja, istota; a także: istnienie czy też egzystencja<sup>989</sup>. Pochodzi od terminu *subsistere*. Wśród różnych tłumaczeń tego

---

<sup>982</sup> Każda rzecz istnieje przez swoje istnienie. Co więc nie jest swym istnieniem, nie jest samo przez się konieczne. Bóg zaś jest sam przez się istnieniem koniecznym, A zatem jest swoim istnieniem. SCG I, 22

<sup>983</sup> Stwierdziliśmy (...) że istnieje jakaś pierwsza przyczyna sprawcza, którą nazywamy Bogiem. Pierwsza przyczyna sprawcza zaś powołuje do istnienia skutki swego działania. Bóg jest więc przyczyną istnienia różnych od Niego. SCG II, 6, s. 267.

<sup>984</sup> Otóż Bóg jest bytem w pełni rzeczywistym (...) Jemu zatem, jako przyczynie istnienia, przysługuje powoływanie bytu rzeczywistego. SCG II 6, s. 268.

<sup>985</sup> (...) Bóg zaś jest w najwyższym stopniu bytem (...). Jest więc przyczyną wszystkich rzeczy, o których orzeka się „byt”. SCG II 15, s. 279.

<sup>986</sup> Bóg jest zaś z istoty swej bytem, gdyż jest samym istnieniem. Każdy zaś inny byt jest bytem z racji uczestnictwa, gdyż byt, który jest swoim istnieniem może być tylko jeden (...) Wszystko więc co jest od Boga różne, musi sprowadzać się do Niego jako do przyczyny istnienia. SCG II, 15, s. 280.

<sup>987</sup> (...) wszystkie rzeczy mają istnienie, że są podobne do Boga, który jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*); albowiem wszystkie rzeczy tylko jakby uczestniczą w istnieniu. Zatem wszystkie rzeczy pragną jako ostatecznego celu upodobnienia się do Boga. SCG III, 19, s. 57- 58.

<sup>988</sup> Por. *Mały Słownik Łacińsko-Polski*, red. J. Korpany, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2005, s. 365.

<sup>989</sup> Por. *Słownik łacińsko-Polski Tom V S-Z*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, red. M. Plezia, Warszawa 1979, s. 262.

pojęcia znajdujemy określenia: pozostawać w czymś, trwać, a nawet pomagać komuś, przyjść z pomocą<sup>990</sup>. Termin *ipsum* wskazuje więc na to, że istnienie samo w sobie i dzięki sobie posiada istnienie. Dzięki dodatkowemu użyciu terminu *subsistentia*, wspomniane istnienie nie zamyka w sobie swojego istnienia. *Esse* jest więc egzystencją istniejącą dzięki sobie. Dzięki eksplikacji terminu *subsistere* odkrywamy kolejną cechę *esse*, którą jest trwanie istnienia samym w sobie. Pewne wewnętrzne zespolenie *esse*, posiada również pewien charakter dyfuzyjny na co wskazuje źródłosłów określający je jako: przyjście z pomocą lub pomoc komuś. Bóg więc jako *ipsum esse subsistens* jest więc nie tylko racją istnienia lecz również bytem w pełni rzeczywistym przychodzącym z pomocą, którego „pomoc” polega na udzieleniu istnienia bytowi przypadłościowemu.

Wspomniana już niekonieczność istnienia bytów domaga się racji istnienia pierwszego bytu, który jest przyczyną ich istnienia<sup>991</sup>. Możliwość zaistnienia bytu zakłada więc istnienie Boga, który jest przyczyną konieczną. Byty posiadają istnienie na skutek pewnego otrzymania<sup>992</sup>. Bóg będąc przyczyną konieczną rzeczy jest zatem przyczyną sprawczą rzeczy<sup>993</sup>. Jako istnienie samo w sobie trwające (*ipsum esse subsistens*) jest istnieniem, które nie otrzymuje nigdy od innego bytu istnienia lecz jest źródłem istnienia wszystkich bytów oraz pierwszą ich przyczyną<sup>994</sup>. Istnienie Boga (będący pierwszym istnieniem) jest przyczyną istnienia co w konsekwencji prowadzi do wniosku, że jako „Pierwszy Poznający” jest źródłem wszelkich działań umysłowych<sup>995</sup>. Powyższe rozważania wskazują tym samym, że istnienie Boga jest tożsamym z Jego poznaniem<sup>996</sup>.

Jeśli wszelkie niekonieczne byty posiadają istnienie od Boga, to każde powołanie do istnienia zakłada ich chcenie. Powołanie do istnienia jest zatem skutkiem dobroci Boga będącego ich pierwszą przyczyną<sup>997</sup>.

---

<sup>990</sup>Tamże

<sup>991</sup>Bóg zaś jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną (...). SCG I, 16 s. 57.

<sup>992</sup>Każda zaś rzecz konieczna ma przyczynę swej konieczności albo poza sobą, albo nie – i wtedy jest konieczna sama przez się. A takim bytem jest Bóg(...). SCG I, 15, s. 56.

<sup>993</sup>Bóg zaś jest pierwszą przyczyną sprawczą rzeczy, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 13]. SCG I, 17, s. 59

<sup>994</sup>Jeśli Go kiedyś nie było, a potem był, coś Go spowodowało z nieistnienia do istnienia. Sam siebie nie sprowadził do istnienia, gdyż to, co nie istnieje, nie może nic uczynić. Jeśli zaś zaistniał dzięki czemuś innemu, to jest to wcześniejsze od Niego. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszą przyczyną [I, 13]. A zatem nie zaczął istnieć i stąd także nie przestanie istnieć; co bowiem było zawsze, ma moc istnienia zawsze. Bóg więc jest wieczny. SCG I, 15, s. 56.

<sup>995</sup>Tak jak istnienie Boga jest pierwsze i przez to jest przyczyną wszelkiego istnienia, tak też Jego poznanie umysłowe jest pierwsze i przez to jest przyczyną umysłową wszelkich działań umysłowych. SCG I, 68, s. 181

<sup>996</sup>Istnienie Boga jest tym samym, co Jego poznanie. SCG, I, 69, s. 183.

<sup>997</sup>Wszystkie byty biorą początek istnienia od pierwszego bytu. Gdyby Bóg nienawidził którejs z istniejących rzeczy, to chciałby, żeby rzecz ta nie istniała, istnienie bowiem jest dobrem dla każdej rzeczy. SCG I, 96, s. 245.

Odkrycie istoty i istnienia stanowi przełom w pojmowaniu otaczającego nas świata. Zwrócenie uwagi na fakt istnienia bytów pozwala pełniej czytać rzeczywistość. Odkrycie to stanowi inklinację do nowych rozwiązań metafizycznych, posiadających swoje przełożenie w założeniach antropologicznych. Należy jednak odpowiedzieć na zasadnicze pytanie dotyczące racji powstania istnienia w danym bycie. Co jest przyczyną powoływania do istnienia oraz na jakiej drodze to powoływanie się dokonuje? Rozwiązanie tych podstawowych zagadnień tajemnicy istnienia bytu będzie miało swoją analogię w próbie wyjaśnienia momentu zaistnienia ludzkiej duszy.

### 3. Problem zaistnienia bytu

Ustaliwszy pierwszą przyczynę powołującą byty do istnienia należy również zastanowić się czym jest owo „powoływanie”. Koncepcja Doktora Anielskiego jest również w tej dziedzinie bardzo nowatorska. Jak słusznie zauważa jeden z najwybitniejszych współczesnych tomistów, Akwinata poza przydomkiem Doktora Anielskiego powinien być nazywany również, a może przede wszystkim Doktorem o Stworzeniu<sup>998</sup>. Choć w przeszłości pojawiały się poglądy mówiące o stworzeniu (koncepcja Filona z Aleksandrii), to jednak teorie te były wyjaśnieniami teologicznymi nie posiadającymi podstaw racjonalnego uzasadnienia<sup>999</sup>.

Święty Tomasz poruszając zagadnienie stwarzania najczęściej posługuje się dwoma terminami. Pierwszym z nich jest termin *creatio*, które pochodzi od terminu *creo* (-are, -avi, -atum) oznaczającego między innymi stwarzanie, powoływanie do życia, płodzenie czy nawet rodzenie<sup>1000</sup>. Drugim jest termin *producere* (pochodzący od słów *ducere pro*) który z pośród wielu znaczeń posiada takie jak: wyprowadzać, wydobywać, wydawać na świat, wynosić<sup>1001</sup>. Już na etapie analizy językowej można

---

<sup>998</sup> Powyższe wyakcentowaniu nauki o stworzeniu w myśli Akwinaty jest nawiązaniem do wykładu pt. „Kreacjonizm filozoficzny a ewolucjonizm” prof. A. Maryniarczyka z 28 marca 2012 r. w I edycji inicjatywy akademickiej *Fides et Ratio*, pod hasłem „Jaki początek ?” we Wrocławiu.

<sup>999</sup> Nie oznacza to jednak, że wcześniej na terenie filozofii nie pojawiła się jakaś forma nauki o stworzeniu, jak to było w I wieku przed Chrystusem, w przypadku Filona z Aleksandrii. Są to jednak teorie teologiczne, które zostały przeniesione na teren filozofii. Pojawiły się one w formie deklaratywnej bez wykazania jakichkolwiek podstaw metafizycznych. Tomaszowa teoria kreacjonizmu nie tylko ukazuje ostateczne podstawy istnienia, racjonalności i celowości świata, lecz również podaje filozoficzne (metafizyczne) ich uzasadnienie. A. Maryniarczyk, *Dlaczego ...*, dz, cyt, s. 70.

<sup>1000</sup> Por. *Słownik łacińsko-Polski* Tom I A-C, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, red. M. Plezia, Warszawa 1959, s. 789.

<sup>1001</sup> *Słownik łacińsko-polski*, tom IV P-R Warszawa 1974 Państwowe wydawnictwo naukowe, Red. M. Plezia, s. 312-313.

zauważyć, że byty dzięki swojej przyczynie, są powoływane do życia, „wyprowadzane” do bytu czy wręcz „wydawane na świat”.

Wszelkie zatem istnienie jest możliwe dzięki aktowi stwórczemu, który jest czynnością przynależącą jedynie Bogu<sup>1002</sup>. Tomasz podkreśla więc, że jedyną drogą nabycia przez byt istnienia jest stworzenie<sup>1003</sup>. Wszelki zatem byt nie posiada racji zaistnienia swoją mocą<sup>1004</sup>. Jeśli więc Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich bytów można zatem powiedzieć, że tylko On jest istnieniem samoistnym (lub istnieniem samo w sobie trwającym)<sup>1005</sup>. Powyższe stwierdzenie zakłada, że w Bogu istota jest tożsama z istnieniem<sup>1006</sup>, co jest właściwym tylko Jemu<sup>1007</sup>.

Chcąc wyjaśnić zagadnienie powoływania bytów do istnienia należy odpowiedzieć na kilka fundamentalnych pytań, które pozwolą tym samym wyjaśnić zagadnienie zaistnienia ludzkiej duszy. Wśród istotnych kwestii należy zwrócić uwagę na to kim jest ów Stwórca, następnie w jaki sposób dokonuje się powoływanie bytów do istnienia oraz czy istnieje jakiś dalszy związek pomiędzy powołującym a powoływanym.

#### a) Stwórca

Przedstawiając tajemnicę Stworzyciela św. Tomasz korzysta nie tylko z tradycji Ojców Kościoła lecz także z myśli Stagiryty. Dla Doktora Anielskiego nie jest czymś niestosownym użycie sformułowania „Nieporuszony Poruszyciel”. Bóg jako Nieporuszony Poruszyciel jest tym samym pryncypialnym celem wszelkich

---

<sup>1002</sup>*Istnienie jako takie ma swą przyczynę w akcie stwórczym, przed który, istnienia niczego się nie zakłada, nie może bowiem nic istnieć wcześniej, co byłoby czymś poza bytem jako takim. Przez inne [od aktu stwórczego] czynności zaś powstaje ten lub taki byt, gdyż to z już uprzednio istniejącego bytu powstaje ten lub taki byt. Stwarzanie zatem jest czynnością właściwą Bogu* SCG II, 21, s. 294-295.

<sup>1003</sup>*Nam esse per creationem (...). De pot. q. III, a. 4, c., s. 122-123.*

*Istnienie bowiem nabywa się przez stworzenie (...).*

<sup>1004</sup>*Creatura non potest hoc modo in esse quod a seipsa esse habeat. De Bono, q. 21, a. 4, ad. 6, s. 47.*

*Istnienie nie leży w mocy stworzenia w taki sposób, jakby stworzenie miało istnienie od siebie.*

<sup>1005</sup>*Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum. De Bono, q. 21, a. 4, ad. 7, s. 48.*

*Można również powiedzieć, że istnienie jest właściwe Bogu, ponieważ tylko Bóg jest swoim istnieniem, chociaż inne byty mają istnienie, które jednak nie jest istnieniem Bożym.*

<sup>1006</sup>*Istnienie Boga zaś jest Jego istotą, czy też naturą, która jest tożsama z Bogiem (...). Słowo Boże jest więc Bożym istnieniem, Jego istotą i prawdziwym Bogiem. SCG IV, 11, s. 65.*

<sup>1007</sup>*(...) w stworzeniach istota jest czymś innym niż istnienie, a w niektórych stworzeniach także to, co bytuje samoistnie w swej istocie, jest czymś innym niż jego istota, czyli natura – albowiem ten oto człowiek nie jest swoim człowieczeństwem ani swoim istnieniem. Ale Bóg jest swoją istotą i swoim istnieniem. SCG IV, 11, s. 66.*



pragnień<sup>1008</sup>. Już od samej strony językowej łatwo można dostrzec powiązanie tego określenia z zagadnieniem ruchu. Zdaniem Tomasza wszelkie obserwowane przez nas ruchy istniejące w otaczającym nas świecie, nierzadko zapoczątkowane przez intelekt, wskazują na konieczność istnienia intelektualnej przyczyny sprawczej. Bóg więc jako przyczyna ruchu jest poruszycielem oraz źródłem wszelkiego ruchu dzięki intelektowi<sup>1009</sup>. Podobnie jak intelekt stworzeń stanowi przyczynę ruchu niektórych bytów, tak intelekt Boga jest zdaniem Tomasza owym arystotelesowskim Nieporuszonym Poruszycielem i pierwszym źródłem ruchu<sup>1010</sup>. Bóg będąc przyczyną wszelkiego ruchu (w tym również ruchu niebios) jest tym tożsamym z zasadą istnienia bytów<sup>1011</sup>.

Taki pogląd wskazuje na inną cechę Boga jako pierwszego początku (*primum principium*) wszelkich rzeczy realnie istniejących<sup>1012</sup>. Przedstawione racje konieczności istnienia przyczyny ruchu skłaniają do uznania Bożego intelektu za źródło ruchu i istnienia<sup>1013</sup>. Będąc źródłem istnienia jest przyczyną, która powołuje do istnienia na drodze wolnej woli niczym nie zdeterminowanej<sup>1014</sup>. Działanie Boga zatem wolne jest od wszelkich zależności wpływających z konieczności sprawczej czy celowej, gdyż właśnie one są pochodną Jego samego<sup>1015</sup>. Wszelkie stworzenie jest więc wynikiem niekoniecznego działania Boga<sup>1016</sup>. Żadne stworzenie nie może być przyczyną stwórczą

---

<sup>1008</sup>Bóg więc, który jest pierwszym, nieporuszonym poruszycielem, jest pierwszym przedmiotem pragnienia.. SCG I, 37, s. 109.

<sup>1009</sup>Wszystkie zaś przyczyny ruchu, które znajdują się w świecie, odnoszą się do pierwszego poruszyciela, którym jest Bóg, podobnie jak narzędzia do głównego działającego. Skoro więc na świecie znajduje się wiele przyczyn poruszających przez intelekt, jest rzeczą niemożliwą, by pierwszy poruszyciel poruszał bez intelektu. Jest więc konieczne, by Bóg poznawał intelektualnie. SCG I, 44, s. 129.

<sup>1010</sup>Każdy ruch sprowadza się do pierwszego poruszyciela, który tylko porusza, a nie jest poruszany. To więc, co jest pierwotnym źródłem ruchu, musi bezwzględnie być nieporuszonym poruszycielem. Takim źródłem jest właśnie intelekt Boży (...) Dlatego intelekt Boży musi być zupełnie nieporuszonym poruszycielem. SCG, I, 57, s. 155.

<sup>1011</sup>Wykazaliśmy (...), że istnieje pierwszy nieporuszający się poruszyciel, którego nazywamy Bogiem. Pierwszy zaś poruszyciel w jakimkolwiek porządku ruchów jest przyczyną wszystkich ruchów należących do owego porządku. Skoro więc ruch niebios wiele rzeczy powołuje do istnienia (...) musi On być przyczyną istnienia rzeczy. SCG II 6, s. 267.

<sup>1012</sup>(...) pierwszy początek (*primum principium*) wszystkich rzeczy, najwyższy i najbardziej szlachetny, jest niezmienny i wieczny. *Super Ioan*, 4, s. 14.

<sup>1013</sup>Lecz forma intelektu Bożego jest przyczyną ruchu i istnienia rzeczy od Boga, sprawia On bowiem rzeczy przez intelekt (...). SCG I, 72, s. 196.

<sup>1014</sup>(...) gdy się rozważa wszechświat rzeczy stworzonych jako pochodzący od pierwszej przyczyny, to widać, że zależą one od woli, a nie od konieczności przyczyny, chyba że chodzi o konieczność warunkową (...) SCG II, 30, s. 322-323.

<sup>1015</sup>Otóż Bóg, powołując stworzenia do istnienia, nie działa z jakiejś konieczności (...). Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało ze względu na konieczność zależną od przyczyny sprawczej. Podobnie nie jest to konieczne ze względu na konieczność zależną od przyczyny celowej. SCG II, 31, s. 328-329.

<sup>1016</sup>Bóg więc nie powołał stworzenia do istnienia z konieczności. Nie jest też rzeczą konieczną, by – jeśli Bóg jest wieczny – powoływał od wieków stworzenie do istnienia. SCG II, 31, s. 330.

w znaczeniu absolutnym, ponieważ w odróżnieniu od Stwórcy musi zakładać materię jako podłoże wszelkiego działania<sup>1017</sup>.

Tomasz przedstawiając istnienie stworzenia jako konsekwencję wolnego działania intelektu Boga akcentuje tym samym działanie wszelkiego stworzenia dzięki intelektowi, a nie na drodze konieczności natury<sup>1018</sup>. Rezultatem użycia pewnego obrazowego sformułowania „intelektu Boga” jest wskazanie podobieństwa między działaniem człowieka i Boga. Człowiek - pomimo przygodności swojego istnienia - stanowi pewien obraz Boga. Pomimo dużej niedoskonałości podobieństwo to przejawia się działaniem intelektualnym<sup>1019</sup>. Ostatecznie jednak Bóg stanowi zarówno przyczynę jak i cel istnienia wszystkich bytów<sup>1020</sup>.

Tomasz rozważając zagadnienie powstawania bytów, a tym samym również ich pierwszej przyczyny rozróżnia moc stwarzania od mocy rodzenia. Zdaniem Doktora Anielskiego o ile moc rodzenia obejmuje wszystko to, co zdeterminowane jest przez prawa natury o tyle moc stwarzania zakłada akt woli samego Stwórcy<sup>1021</sup>. Powyższe twierdzenie zachęca do postawienia kolejnego pytania dotyczącego relacji między działaniem natury, a działaniem samego Boga. Zdaniem Akwinaty działanie natury jest formą naśladowania Boga jako pewna potencjalność doskonaląca się w czasie. Natura – mówiąc językiem współczesnym - jest więc swoistego rodzaju „programem” który został „napisany” w taki sposób, aby wraz z upływem czasu ukazywać coraz lepsze właściwości. Początkowa niedoskonałość natury nie oznacza tym samym niedoskonałości jej autora, którym jest sam Bóg. Tomasz rozważając zagadnienie stworzenia rzeczy dopuszcza możliwość działania natury ale jako działania pewnej

---

<sup>1017</sup> *Nulla creatura adit se tota, cum id quo res agit sit virtus eius. (...) Ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam praesupponit. De pot. q. III, a. 4, c. 2, s. 118-119.*

*(...) moc żadnego stworzenia nie jest jego istotą, a zatem że żadne stworzenie nie działa jako całe, ponieważ rzecz działa swoją mocą. (...) Żadne więc stworzenie nie może wytworzyć jakiegoś skutku w całości, a więc nie może stwarzać, lecz zawsze zakłada w swoim działaniu materię.*

<sup>1018</sup> *Bóg zaś sprawił, że stworzenie działa przez intelekt, a nie z konieczności natury (...). Stworzenie przez Niego uczynione wyraża więc formę intelektu Bożego SCG II, 45, s. 377.*

<sup>1019</sup> *Niektóre bowiem byty stworzył Bóg takimi, że posiadając intelekt, noszą w sobie podobieństwo do Niego i przedstawiają jego obraz. SCG III, 1, s. 18.*

<sup>1020</sup> *Otóż Bóg jest celem rzeczy w ten sposób, że jest również ich pierwszym czynnikiem sprawczym. SCG III, 19, s. 57.*

<sup>1021</sup> *Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam; et ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum. De pot. q. 3, a. 16, ad. 9, s. 482-483 (II, \*\*)*

*Chociaż moc rodzenia i stwarzania są w Bogu tym samym rzeczowo, jednak nie przypisuje się ich ze względu na to samo. Lecz moc rodzenia obejmuje względem na to, co pochodzi przez naturę i dlatego musi być tylko jedno. Moc stwarzania zaś zakłada względem na to, co pochodzi przez wolę, stąd nie musi być jedno.*

przyczyny wtórnej, która jest jedynie naśladowaniem działania Boga<sup>1022</sup>. Jest ona zatem konsekwencją mądrości samego Boga<sup>1023</sup>.

Istniejące byty mające swoje źródło w Bogu są ze swej natury dobrymi<sup>1024</sup>. Działanie natury jest wtórnym działaniem samego Boga, który poprzez nią samą ustanawia określony ład w otaczającym świecie<sup>1025</sup>.

Uznanie istniejącego świata za rezultat wolnego działania stwórczego Boga wskazuje, że wszystkie istniejące byty powołane do istnienia są chciane<sup>1026</sup>. Wszelkie powołanie do istnienia jest więc wyrazem Bożej dobroci, która przejawia się w całym pluralizmie otaczających nas bytów<sup>1027</sup>. Istniejące stworzenie jest wyrazem bezwarunkowej dobroci samego Stwórcy<sup>1028</sup>. Powołanie do stworzenia bytów, jest wynikiem dobroci Boga co prowadzi do uznania w świecie pewnej celowości. Stworzony przez Boga świat posiada zatem zamierzony cel, który wyklucza tym samym istnienie wszelkiego absurdu<sup>1029</sup>.

---

<sup>1022</sup> *Preterea, operatio naturae imitator in quantum potest operationem Dei, sicut operatio causa secundae operationem causa prima. Sed naturae processus est in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfectum; et sic informis material formationem praecessit. De pot. q. IV, a. 1, sc.7, s. 608-709.*

*Działanie natury o tyle, o ile może naśladowuje działanie Boga, tak jak działanie przyczyny wtórej naśladowuje działanie przyczyny pierwszej. A natura w działaniu przechodzi od niedoskonałego do doskonałego. Zatem również Bóg najpierw uczynił coś niedoskonałego, co następnie udoskonalił. Tak więc nieuformowana materia musiała poprzedzać w czasie nadanie rzeczom formy.*

<sup>1023</sup> *Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. De pot. q. III, a. 1, ad. 9, s. 69.*

*Bóg nie stwarza rzeczy z konieczności natury, ale ze zrzędzenia swojej mądrości.*

<sup>1024</sup> *Poszczególne rzeczy bowiem są dobre w swych naturach, wszystkie razem zaś są bardzo dobre z racji porządku wszechświata, który jest ostateczną i najszlachetniejszą doskonałością rzeczy. SCG II, 45, s. 377-378.*

<sup>1025</sup> *Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causa secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus. De pot. q. III, a. 7, ad. 16, s. 224-225.*

*Bóg działa doskonale jako przyczyna pierwsza, ale potrzebne jest działanie natury jako przyczyny wtórej. Bóg mógłby sprawić skutek natury bez udziału natury, chce jednak sprawić go za pośrednictwem natury, aby zachować porządek w rzeczach.*

<sup>1026</sup> *Nawet Boga nie można nazwać Stwórcą, Panem lub Ojcem inaczej, jak tylko w odniesieniu do rzeczy, które istnieją. Zatem nie można też twierdzić, by Bóg chciał czegoś innego niż tego, co istnieje. SCG I, 79, s. 207.*

<sup>1027</sup> *Było więc rzeczą odpowiednią dla woli Bożej, by powołała stworzenie do istnienia, by uczestniczyło w Jego dobroci, tak by przez swe podobieństwo przedstawiało dobroć Bożą. SCG II, 35, s. 343.*

<sup>1028</sup> *Nie można też powiedzieć, by Bóg działał dla swego udoskonalenia. Nie działa też dla osiągnięcia tego celu dla siebie, jak na przykład król walczy, by zdobyć miasto; Bóg bowiem jest swoją dobrocią. SCG II, 35, s. 342.*

<sup>1029</sup> *Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex Libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. (...) oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent (...) sicut et Democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in II Physicae (...). Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. De pot., q. III, a. 15, c., s. 441-442.*

*Należy utrzymywać bez jakichkolwiek wątpliwości, że Bóg powołał stworzenia do istnienia przez wolny wybór swojej woli bez żadnej naturalnej konieczności. (...) Trzeba powiedzieć że wszechświat ma jakiś cel, inaczej wszystko zdarzałoby się w nim przypadkowo. (...) Tak przyjmował Demokryt, że ciała*

Tomasz rozważając moc stwórczą Boga wykorzystuje nie tylko dorobek filozofów lecz sięga do myśli teologicznej. Szczególnie interesującym jest określenie logosu, sięgające wprawdzie myśli starożytnych filozofów lecz posiadające także swoje dopełnienie w myśli teologicznej, szczególnie świętego Jana Ewangelisty<sup>1030</sup>.

Słowo Boga istniejące zawsze nie pojawia się w Nim w jakimś momencie czasowym<sup>1031</sup>. Słowo Boże jest więc istnieniem samego Boga, a tym samym Jego istotą, gdyż - jak zostało to wcześniej wyjaśnione- w Bogu istnienie i istota są tym samym<sup>1032</sup>. Utożsamienie Słowa z Bogiem oznacza, że jest, ono istnieniem samo w sobie trwającym (*ipsum esse subsistens*)<sup>1033</sup>. Słowo jest więc poznaniem i ujęciem umysłowym Boga<sup>1034</sup>. Tomasz zauważa, że Słowo w określeniu do Boga jest używane zawsze osobowo choć wyraża istnienie Ojca. Będąc Jego substancją jest z Nim współistotne i współsubstancjalne (*coessentiale et consubstantiale Patri*)<sup>1035</sup>. Rozważając zagadnienie Słowa zastanawia się nad tym, dlaczego greckie λογος zostało przetłumaczone na łacinę jako *verbum*, a nie *ratio*, którego użycie pod względem językowym byłoby bardziej wskazanym. W odpowiedzi na powyższą trudność zauważa, że termin *ratio* określa pojęcie, które w prawdzie jest wytworzone przez umysł lecz pozostaje w nim. Słowo *verbum* natomiast nawiązuje również do rzeczywistości zewnętrznej. W ten sposób moc Słowa nie jest ukierunkowana jedynie

---

*niebieskie zostały uczynione przez przypadek, niższe zaś przez określone przyczyny. Zostało to odrzucone w II księdze Fizyki (...) Koniecznie trzeba więc stwierdzić, że w stwarzaniu przez Boga istnieje pewien zamierzony cel.*

<sup>1030</sup> Temat zagadnienia logosu w filozofii starożytnej został wyjaśniony w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

<sup>1031</sup> *Jest więc rzeczą konieczną, że Słowo Boga istniało w Bogu zawsze. Słowo Boga jest zatem współweczone Bogu, i nie pojawia się w Nim w jakimś momencie czasu, tak jak w naszym intelekcie pojawia się w jakimś momencie czasu słowo poczęte wewnątrz, którym jest ujęcie umysłowe. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1] „Na początku było Słowo”. SCG IV, 11, s. 64.*

<sup>1032</sup> *Istnienie Boga zaś jest Jego istotą, czy też naturą, która jest tożsama z Bogiem (...). Słowo Boże jest więc Bożym istnieniem, Jego istotą i prawdziwym Bogiem. SCG IV, 11, s. 65.*

<sup>1033</sup> *Słowo Boże zaś, przez to, że jest Bogiem poznany, jest prawdziwym Bogiem, z natury posiadającym boskie istnienie, dlatego że naturalne istnienie Boga nie jest czymś innym od poznania właściwego Bogu, jak to już powiedzieliśmy. Stąd też w Ewangelii św. Jana 1, [1] powiedziano „Bogiem było Słowo”. (...) Gdy więc się mówi: „Bogiem było Słowo”, wyraża się przez to, że Słowo Boże jest nie tylko ujęciem umysłowym, jak nasze słowo, lecz także Bytem istniejącym w naturze i samoistnym. Bóg prawdziwy jest bowiem Bytem samoistnym, skoro jest w najwyższym stopniu Bytem samym przez się. SCG IV, 11, s. 65*

<sup>1034</sup> *Skoro więc w Bogu poznającym poznanie i ujęcie umysłowe są tym samym co Jego Słowo (...). SCG, IV, 11, s. 66.*

<sup>1035</sup> *(...) nazwa „Słowo” w stosunku do Boga używana jest zawsze osobowo. (...) Podobnie Słowo w Bogu jest podobieństwem (*similitudo*) tego, od którego pochodzi. (...) a jest równe Ojcu, ponieważ jest doskonale i wyraża całe istnienie Ojca. Jest też współistotne i współsubstancjalne Ojcu (*coessentiale et consubstantiale Patri*), ponieważ jest Jego substancją. (...) słusznie nazywamy Synem, a jego powstanie (*productio*) nazywamy zrodzeniem., Super Ioan., I, 29.*

na wewnętrzną relację w Osobach Boskich lecz odnosi się do wszelkiego działania Boga, którym jest stwarzanie<sup>1036</sup>.

Rozważania Akwinaty ukazujące stwórcze działanie Boga, (który jako nieporuszony poruszyciel powołuje do istnienia byty będące owocem Jego dobroci) skłaniają do dalszych refleksji na temat samego procesu powoływania do istnienia. Dobroć Boga powołującego byty nie oznacza tym samym monizmu bytowego. Różnorodność istniejących bytów jest dopuszczeniem przez Boga wielu stopni dobroci istniejącej na świecie, dzięki czemu świat staje się jeszcze bardziej interesującym. Przedstawione powyżej cechy pierwszej przyczyny, którym jest Bóg prowadzi do dalszych poszukiwań związanych z wyjaśnieniem samego zjawiska stwarzania. Można wręcz powiedzieć, że wyjaśnienie tej trudności jest niezbędnym dla zrozumienia Tomaszowej koncepcji animacji duszy.

#### b) Stwarzanie

Chcąc wyjaśnić w jaki sposób powstają rzeczy Doktor Anielski przytacza dwie dotychczas wypracowane koncepcje. Pierwsze stanowisko jest koncepcją według której byty są powołane do istnienia. Jak sam zaznacza, jest to stanowisko wiary, związane z Pismem Świętym oraz Tradycją. Drugie stanowisko nawiązujące do poglądów Plotyna, ukazuje powstawanie rzeczy na drodze wiecznej emanacji z samego Boga. Interesującym jest, że bez względu na sposób wyjaśnienia, powstałe rzeczy znajdują źródło swojego istnienia w Bogu. Co więcej, wszystkie istniejące byty istnieją lub raczej są zachowywane w istnieniu tylko ze względu na Boga<sup>1037</sup>.

---

<sup>1036</sup>Trzecie pytanie (...) brzmi ono tak: tam gdzie my mamy „verbum”, w tekście greckim znajduje się „logos”. Greckiemu „logos” odpowiada w łacinie „ratio” – treść intelektualna, oraz „verbum” – słowo. Dlaczego więc tłumacze wybrali „verbum”, a nie ratio, skoro „ratio” jest czymś wewnętrznym, tak samo jak „verbum”? Odpowiadam: Trzeba powiedzieć, że „ratio” w sposób właściwy oznacza pojęcie wytworzone przez umysł i pozostające w umyśle, nawet jeżeli coś na zewnątrz przez nie się stało. „Verbum” zaś oznacza odniesienie do rzeczywistości zewnętrznych. Ewangelista natomiast, gdy mówił o „logosie”, chciał nie tylko wskazać na odniesienie i istnienie Syna w Ojcu, lecz także na moc działającego Syna, przez którą On sam wszystkiego dokonał. Dlatego też starożytni tłumaczyli je przez „verbum”, gdyż jest to nazwa zawierająca odniesienie do rzeczywistości zewnętrznych bardziej, niż „ratio”, wskazujące jedynie na pojęcie umysłu. Super Ioan. I, 32, s. 30.

<sup>1037</sup>Mamy dwa stanowiska w sprawie pochodzenia rzeczy. Pierwsze to stanowisko wiary, że Bóg na początku powołał rzeczy do bytu, a drugim jest stanowisko niektórych filozofów, że rzeczy odwiecznie emanują z Boga. W myśl obydwu tych stanowisk należy powiedzieć, że rzeczy są zachowywane w istnieniu przez Boga. Jeśli bowiem Bóg powołał rzeczy do bytu po ich niebycie, to byt rzeczy – i podobnie niebyt – musi wynikać z woli Bożej, ponieważ Bóg pozwolił, by rzeczy nie istniały, kiedy chciał, i sprawił, żeby rzeczy istniały, kiedy chciał. Istnieją więc tak długo, jak długo chce, by istniały. Jego wola zatem jest tym, co zachowuje rzeczy. Jeśli natomiast rzeczy odwiecznie emanują z Boga, to nie da się określić czasu ani momentu, w którym się ta emanacja rozpoczęła. Albo więc nigdy Bóg nie powołał do bytu, albo zawsze, dopóki istnieją, ich byt wypływa z Boga. Bóg więc swoim działaniem zachowuje rzeczy w istnieniu. SCG III 65, s. 185.

Przywołując poglądy Augustyna Doktor Anielski zauważa, że Bóg jest przyczyną powstania rzeczy. Oznacza to, że wszystkie byty trwają jedynie mocą samego Boga. Brak uczestnictwa w tej mocy oznaczałoby zaprzestanie jakiegokolwiek istnienia<sup>1038</sup>.

Według Akwinaty sam proces stwarzania można rozumieć dwojako. W pierwszym przypadku mówimy o stworzeniu jako konsekwencji powołania i zachowywania stworzenia w istnieniu. Takie zachowywanie w istnieniu zakłada oczywiście odrębną naturę stworzenia od Stworzyciela dzięki czemu unikamy błędu utożsamiania przyczyny stwórczej ze skutkiem stworzenia. W drugim przypadku stworzeniem jest również to, co jest w pewnej mocy przyczyny sprawczej (*virtuti causae*)<sup>1039</sup>. O ile powszechnie znane jest pierwsze rozumienie stworzenia, o tyle drugi sposób rozumienia (*virtuti causae*) jest ujęciem dość mało znanym. Tomasz przedstawia dwie drogi działania stwórczego Boga. Stwórca działa nie tylko jako przyczyna kierująca i zachowująca lecz również jako moc przyczyny sprawczej.

Istotną kwestią jest kolejność powoływania do istnienia rzeczy. Pytanie dotyczy tego, czy stworzenie bytów cielesnych i duchowych odbywa się w różnym dla siebie czasie czy też nie. Tomasz uważa, że byty tak cielesne jak i duchowe zostały stworzone razem<sup>1040</sup>. Wszelkie jednak istnienie jakie otrzymuje dany byt występuje dzięki

---

<sup>1038</sup> *Albowiem można by sobie wyobrazić, że Bóg jest przyczyną świata, tak jak rzemieślnik jest przyczyną domu, jedynie w odniesieniu do jego powstania. W ten sposób tak, jak dom pozostaje także wtedy, gdy rzemieślnik przestaje działać, podobnie i świat mógłby trwać (subsistere) po ustaniu oddziaływania Boga. Jednakże, według Augustyna, Bóg jest przyczyną wszystkich stworzeń w ten sposób, że jest przyczyną ich trwania. Jeśliby więc na chwilę ustala Jego władza, równocześnie zaprzestałyby istnieć wszystkie gatunki, które zawiera natura. (...) Powodem tego jest fakt, że rzeczywistości mające przyczynę jedynie odnośnie swojego powstania, po ustaniu tej przyczyny mogą bytować dalej, te zaś, w których przyczyna jest nie tylko przyczyną ich powstania, lecz także ich bytowania, potrzebują być stale przez nią podtrzymywane. Super Ioan, V, 2, 739, s. 346.*

<sup>1039</sup> *Ad vicesimum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. (...) Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina (...) De pot. q. III, a. 16, ad. 24, s. 486-487.*

*Mówimy o stworzeniu, że jest w Bogu w dwojaki sposób. Po pierwsze, jak w przyczynie kierującej i zachowującej stworzenie w istnieniu, zakładając tym samym istnienie stworzenia różne od Stworzyciela, niezbędne, by w tym sensie można mówić, że stworzenie jest w Bogu. Zachowywanie stworzenia w istnieniu można bowiem tylko tak rozumieć, że ma ono już swoje istnienie we własnej naturze, dzięki czemu istnienie stworzenia różni się od Boga. (...) Po drugie, mówimy o stworzeniu, że jest w Bogu jak w mocy przyczyny sprawczej albo jak w poznającym. I w tym sensie stworzenie w Bogu jest samą stwórczą istotą (...).*

<sup>1040</sup> *Praeterea, simul condita est spiritualis et corporalis creatura (...). Probatio mediae. Formatio creaturae spiritualis intelligitur secundum quod ad Verbum convertitur, quod est eius illiminatio. De pot. q. IV a. 1 sc. 5 s. 606-607.*

*(...) byty duchowe i cielesne zostały stworzone razem. (...) Dowód przesłanki mniejszej: Nadanie formy stworzeniu duchowemu pojmuje się jako zwrócenie ku Słowu i to jest oświeceniem stworzenia duchowego.*

formie<sup>1041</sup>. Takie rozwiązanie pozwala na uniknięcie błędów filozofów arabskich którzy upatrywali w aniołach pewnych pośredników w przyjęciu istnienia. Jak słusznie zauważa Akwinata to raczej materia jest stwarzana dla zaistnienia określonych form niż odwrotnie<sup>1042</sup>.

Rozważając zagadnienie stwarzania dochodzimy do momentu niezwykle ważnego, w którym należy podjąć problem stworzenia od strony pewnego „wyprowadzenia” do istnienia bytu. Temat ten pociąga za sobą szereg pytań dotyczących powstania całego uposażenia bytu w tym również i materii.

### c) *Creatio ex nihilo*

Tomasz bardzo jasno przedstawia „wyprowadzanie” do istnienia wychodząc od mocy jaką posiada Stwórca. Już z samego pojęcia „Bóg” można wywnioskować, że jako pierwsza przyczyna wszystkiego co istnieje nie potrzebuje On żadnego dodatkowego czynnika sprawczego. Według świętego z Akwinu Bóg jest zatem Powszechnym Sprawcą całego bytu (*totius esse universalis effector*)<sup>1043</sup>.

W tym miejscu należy odróżnić stwarzanie od innego terminu - zmiana. Doktor Anielski podkreśla, że zmiana oznacza pewną tożsamość zarówno „przed” jak i „po” dokonanej w danym czasie przemianie<sup>1044</sup>. Jest ona pewnym przejściem przy zachowaniu pewnej tożsamości<sup>1045</sup>. Stworzenie zatem nie jest zaliczane do kategorii zmiany, ponieważ zmiana zakłada tylko pewną kategorię doznawania bytu.

---

<sup>1041</sup>Skoro stwarzanie zmierza do istnienia jako właściwego skutku, to nie można powiedzieć, że rzeczy stworzone przez Boga otrzymują swoją formę od aniołów, gdyż wszelkie istnienie jest przez formę. De pot. q. III, a. 16, ad. 21, s. 486-487.

<sup>1042</sup>Dlatego też Bóg nie stwarza takich a takich form rzeczy dla takich a takich materii, lecz raczej takie a takie materie, po to by istniały takie a takie formy. A zatem różnorodność gatunkowa w rzeczach, która zależy od formy, nie istnieje z racji materii, lecz raczej zostały stworzone różne materie, by odpowiadały różnym formom. SCG II, 41, s. 357

<sup>1043</sup>Jego panowanie nad rzeczami, które powołał do istnienia, jest doskonałe, gdyż nie potrzebuje do ich uczynienia pomocy zewnętrznego czynnika sprawczego ani fundamentu materii, skoro jest Powszechnym Sprawcą całego bytu (*totius esse universalis effector*). SCG III, 1, s. 17.

<sup>1044</sup>*Mutatio secundum suum nomen desygnat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut praedictum est. Hoc autem in creatione non est.* De pot. q. III, a. 2, ad. 1, s. 82-83, T. II\*,  
Nazwa 'zmiana' oznacza, że jakaś rzecz jest po innej co do czegoś, co jest dla obu tożsame, jak zostało powiedziane. Tak jednakże nie dzieje się w stwarzaniu

<sup>1045</sup>*In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius.* De pot. q. III, a. 2, c., s. 80-81.

Nazwy 'zmiana' i 'przejście' oznaczają, że to samo jest teraz inne niż przedtem.

Stworzenie może być rozważane dwojako: czynnie i biernie. Stworzenie czynne jest pewnym działaniem Boga, które to działanie jest Jego istotą. Stworzenie biernie natomiast oznacza pewną relację stworzenia do Stwórcy<sup>1046</sup>.

Rozróżniwszy więc to co jest zmianą, a co stworzeniem, a także w jaki sposób można dokonać podziału klasyfikacyjnego wewnątrz stworzenia należy rozważyć sam aspekt stworzenia. Nieskończona odległość jaka dzieli byt od niebytu wskazuje na to, że stworzenie jest procesem w którym działa pewna nieskończona moc (*infinitae virtutis*)<sup>1047</sup>.

Święty z Akwinu wyjaśnia nie tylko termin „stworzenie” lecz również pojęcie: „z niczego”. Akwinata analizuje powyższe wyrażenie, rozpoczynając od samego przyimka „z” (*ex*). Wyjaśnienie rozumienia tego przyimka podejmuje w różnych okolicznościach swojej pracy naukowej. W jednym z nich podkreśla, że używanie tego przyimka dokonuje się wtedy, gdy mówiący chce wskazać na pewną przyczynę materialną, np. nóż z żelaza, lub gdy mowa jest o przyczynie sprawczej np. dom zrobiony przez (z) budowniczego<sup>1048</sup>. Przyimek „z” może być rozumiany w dwóch zasadniczych znaczeniach. W pierwszym oznacza przyczynę, coś co jest wynikiem powstania jako przypadłość dzięki podmiotowi. Według drugiego zastosowanie przyimka „z”, ma miejsce w przypadku określania porządku, czyli że coś powstaje z niczego<sup>1049</sup>.

---

<sup>1046</sup> *Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relation, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, sum creation, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutation, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis.* De pot. q. III, a, 3, c., s, 95.

(...) stworzenie można rozumieć biernie i czynnie. Jeżeli rozumiemy je czynnie, wówczas oznacza działanie Boga, które jest Jego istotą, wraz z relacją do stworzeń; ta zaś relacja nie jest realna, a tylko pojęciowa. Jeżeli natomiast rozumiemy je biernie, to – skoro stworzenie jak już zostało powiedziane, ściśle rzecz biorąc, nie jest zmianą – nie można twierdzić, że należy do kategorii doznania, ale do kategorii relacji.

<sup>1047</sup> *Ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitae virtutis. Ergo creare est infinitae virtutis; et ita non potest alicui creaturae communicari.* De pot. q. III, a, 4, sc. 1, s. 116-117.

Byt i niebyt dzieli nieskończona odległość, a zdziałać coś na nieskończoną odległość jest właściwe nieskończonej mocy. Zatem stwarzanie należy do nieskończonej mocy, z więc nie może być udzielone żadnemu stworzeniu.

<sup>1048</sup> *Zauważ zaś, że ten przyimek „z” (*ex*) oznacza przyczynę materialną. Tak na przykład mówię: Nożyk jest z żelaza. Niekiedy znowu oznacza przyczynę sprawczą, na przykład: Dom zrobiony jest przez (z) budowniczego.* Super Ioan. III, I, 447, s. 217.

<sup>1049</sup> *Ad decimum sextum dicendum, quod si ly ex nominat causa, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subiecta. Si vero nominet ordunem, tunc fit aliquid ex opposition etiam per se; unde et privation dicitur principium esse fiendi, sed non essendi.* De pot. q. III, a, 1, ad, 16, s. 72-73. *Jeżeli termin ‘z’ oznacza przyczynę, to coś powstaje ze swego przeciwieństwa wyłącznie przypadłościowo, mianowicie za sprawą podmiotu. Jeżeli natomiast ‘z’ nazywa porządek, to w takim przypadku coś powstaje z niczego także samo przez się. Tak więc również brak nazywamy zasadą stawania się, ale nie istnienia.*



Korzystając z myśli świętego Anzelma zastanawia się nad znaczeniem powstania czegoś z niczego. Pierwszy z dwóch przypadków posiada kolejne dwa rozwiązania które osadzone są na założeniu przeczenia w terminie „nic”. Taki zabieg powoduje, że zaprzeczeniu ulega również sam przyimek. Jeśli zaprzeczeniu ulega całe zdanie (a więc nie tylko przyimek ale wszystkie części zdania w tym również i czasownik) wówczas sens zdania: „coś nie powstaje z niczego” oznacza że owo „coś” po prostu nie powstaje. W tym znaczeniu zastosowane są zdania typu: „Milczący nic nie mówi” lub „Bóg nie staje się z niczego” (Bóg w tym znaczeniu nie staje się w ogóle)<sup>1050</sup>.

Jeśli jednak zaprzeczeniu nie ulega czasownik wówczas przeczenie odnosi się jedynie do przyimka. Wówczas sens zdania „coś powstaje z niczego” oznacza, że owo „coś” powstające nie powstaje z czegoś, co istniało wcześniej.<sup>1051</sup> Zrozumienie powstania czegoś z niczego dokonuje się tylko wtedy, gdy przyimek będzie oznaczał pewien porządek, a więc „coś” po „czymś”. W tym właśnie znaczeniu rozważane zdanie „coś powstaje z niczego” nabiera pełniejszego zrozumienia oznaczając, że owo „coś” powstaje po niczym<sup>1052</sup>.

---

<sup>1050</sup> *Ad septimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihil, duplex est sensu, ut partet per Anselmum in suo Monologio. Nam negation importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest include sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negation feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo fot, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. De pot. q. III, a. 1, ad. 7, s. 66-69.*

*Zdanie 'coś staje się z niczego; ma dwa znaczenia, jak dowodzi Anzelm w swoim Monologionie. Przeczenie bowiem założone w 'nic' może zaprzeczać przyimek 'z' albo może być objęte przez przyimek. Jeżeli zaprzecza przyimek, to zdanie znowu może mieć dwa znaczenia: pierwsze takie, że przeczenie dotyczy całości i zaprzecza się nie tylko przyimek, ale także czasownik, jakby mówiło się: 'coś nie powstaje z niczego', ponieważ nie powstaje. Na przykład w tym znaczeniu mówimy o milczącym, że nie mówi o niczym. W tym też znaczeniu można powiedzieć o Bogu, że nie staje się z niczego, ponieważ w ogóle się nie staje, choć takiego wyrażenia na ogół się nie używa.*

<sup>1051</sup> *Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negation feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fot quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tritari ex nihilo, quia non habet tristiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. De pot. q. III, a. 1, ad. 7, s. 66-69.*

*Drugie znaczenie jest takie, że czasownik pozostaje niezaprzeczony, a przeczenie odnosi się tylko do przyimka. Dlatego mówi się: 'coś powstaje z niczego', że coś powstaje, ale nie ma czegoś istniejącego wcześniej, z czego to coś powstaje, jak mówimy, że ktoś martwi się niczym, ponieważ smutek nie ma przyczyny. W tym znaczeniu mówimy, że w stwarzaniu powstaje coś z niczego. De pot. q. III, a. 1, ad. 7, s. 66-69.*

<sup>1052</sup> *Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si position importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. De pot. q. III, a. 1, ad. 7, s. 66-69.*

*Jeżeli natomiast przyimek obejmuje przeczenie, to zdanie ma dwa znaczenia, jedno – prawdziwe, drugie – fałszywe. Fałszywe jest wtedy, gdy przyimek zakłada relację bycia przyczyną (niebył nie może bowiem w żaden sposób być przyczyną bytu). Prawdziwe natomiast jest wtedy, gdy zakłada się wyłącznie porządek; na przykład kiedy powiada się, że coś powstaje z niczego dlatego, że powstaje po niczym. Jest to prawda również w odniesieniu do stworzenia. De pot. q. III, a. 1, ad. 7, s. 66-69.*

Realnie istniejące byty muszą zatem posiadać rację swojego zaistnienia, ponieważ nie można postępować w nieskończoność pytając o przyczynę ich powstania. Takie rozumowanie zaczerpnięte z myśli *Metafizyki* Arystotelesa stanowi przesłankę do tego, by uznać Boga za ostateczną rację powołującą byty z nie istniejącej wcześniej materii<sup>1053</sup>. Każda przyczyna powstała według określonych zasad danej natury nie może być przyczyną natury jako takiej lecz jest jedynie pewną przyczyną instrumentalną<sup>1054</sup>. Działanie takiej przyczyny dokonuje się przez ruch. Bóg jednak w swoim akcie stwórczym nie potrzebuje żadnego ruchu. Konsekwencją tego jest brakutożsamienie stworzenia z ruchem<sup>1055</sup>. Stwarzanie nie jest też żadnym kresem wcześniej istniejącego ruchu czy też jakąkolwiek zmianą<sup>1056</sup>.

Akwinata jako dobry obserwator otaczającego świata odkrywa, że istnienie jest czymś bardziej pierwotnym od poruszenia. Byty bowiem mogą być ruchome lub nie, natomiast wszystkie z całą pewnością istnieją. Jeśli więc wszelkie poruszenia są jedynie przemianą zakładającą materię, to stworzenie Boga jest powołaniem do istnienia z nieistniejącej dotychczas materii<sup>1057</sup>. Akwinata zauważa ponadto, że każda przyczyna wymaga dla swojego zadziałania odpowiedniej dyspozycji ze strony materii, inaczej nie byłoby miejsca na możliwość jakiegokolwiek działania. Między Bogiem jednak

---

<sup>1053</sup> *Bóg wywołuje jakiś skutek, chociaż nic uprzednio nie istnieje. Jeśli coś uprzednio istnieje, to trzeba albo postępować w nieskończoność, co w przyczynach naturalnych nie jest rzeczą możliwą, jak tego dowodzi Filozof w II księdze Metafizyki, albo musimy dojść do czegoś pierwszego, co już niczego nie zakłada. (...) Wynika więc, że Bóg, powołując do bytu swe dzieła, nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, z której by tworzył.* SCG II, 16, s. 282.

*Jest więc jasne, że istnieje jakaś pierwsza zasada i że przyczyny rzeczy nie są nieskończone; nie tworzą one ani nieskończonego szeregu pionowego (εις ευθυωρίαν), ani też nie przedstawiają nieskończonej ilości gatunków (κατ' εidos). Ani bowiem materialnie nie może jedna rzecz wciąż być wyprowadzana z drugiej (na przykład ciało z ziemi, ziemia z powietrza, powietrze z ognia i tak dalej bez końca), ani też źródła ruchu nie mogą tworzyć nieskończonego ciągu.* Arystoteles, *Metafizyka* II, 2; 994 a 1-b 31, w: *Dzieła*, t. 2, s. 646.

<sup>1054</sup> *Wykazaliśmy, że Bóg stwarza rzeczy, gdyż poza Nim nie może istnieć nic, czego On nie jest przyczyną.* SCG II, 21, s. 294.

<sup>1055</sup> *Istnienie zaś każdej substancji poza Bogiem ma jakąś przyczynę, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Żadna więc substancja nie może być inną przyczyną istnienia niż instrumentalną i działającą na mocy innej przyczyny. Przyczyna instrumentalna zaś powoduje coś nie inaczej, jak tylko przez ruch, gdyż do istoty takiej przyczyny należy, by była poruszającą poruszaną. Stwarzanie natomiast nie jest ruchem (...) Żadna więc substancja prócz Boga nie może niczego stworzyć.* SCG II, 21, s. 295.

<sup>1056</sup> *Stwarzanie zaś nie jest ruchem ani kresem ruchu, jakim jest zmiana.* SCG II, 19, s. 289.

<sup>1057</sup> *Im jakiś skutek jest ogólniejszy, tym jego właściwa przyczyna jest doskonalsza (...). Istnieć jest czymś ogólniejszym niż poruszać się, niektóre bowiem spośród bytów są nieruchome, jak to podają filozofowie, jak na przykład kamienie i tym podobne. Trzeba więc, by ponad przyczyną, która działa, tylko poruszając i przemieniając istniała taka przyczyna, która jest pierwszą zasadą istnienia (...) Uczynić bowiem coś z materii można tylko przez poruszenie lub jakąś przemianę. Nie jest więc niemożliwym powoływać rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii. Bóg zatem powołuje do istnienia bez uprzednio istniejącej materii.* SCG II, 16, s.282- 283.

a materią istnieje jednak taka dysproporcja, że moc stwarzająca byty nie potrzebuje materii w jakiejś uprzedniej dyspozycji lecz w ogóle żadnej materii<sup>1058</sup>.

Rozważając zagadnienie stworzenia z niczego należy przestrzegać, by „nic” nie uwzględniać w kategorii realnego bytu. Stworzenie z niczego zakładając pewien moment nie jest jednak stworzeniem w znaczeniu przejścia z niebytu (który paradoksalnie byłby bytem) do bytu, a więc pewnej zmiany<sup>1059</sup>.

Stworzenie z niczego jest przejawem Boskiej sztuki (*ars divina*)<sup>1060</sup>. Bóg jawi się jako Najwyższy Artysta i jedyna racjonalna przyczyna stwórcza<sup>1061</sup>. Utożsamienie Boga z Artystą może jednak wzbudzić pewną dozę niepewności. Pojawić się więc może pytanie o powszechnie widoczną niedoskonałość występującą w bytach. Odpowiedź na istnienie braku tkwi właśnie w koncepcji stwarzania z niczego. Odrzucając jakąkolwiek niedoskonałość w Bogu należy uznać, że przyczyna wynika właśnie z owego „nic”, które „posłużyło” Bogu do stworzenia<sup>1062</sup>. Wyjaśnienie tej trudności ukazuje jeszcze bardziej koherentność kreacjonizmu Tomasza.

Wyjaśnienie początku świata nie jest zdaniem Akwinaty zagadnieniem łatwym.. Wątpliwości w prawdziwość kreacjonizmu doskonale ilustruje przykład Mojżesza Majmonidesa, którym posługuje się (w rzadko przytaczanym fragmencie) również święty Tomasz. Postawa sceptyczna wobec kreacjonizmu przypomina obraz dziecka, które jako niemowlę będąc na samotnej wyspie ma ogromne trudności

---

<sup>1058</sup> *Każda przyczyna, która potrzebuje do działania materii istniejącej uprzednio, wymaga materii dostosowanej do swego działania, tak, że wszystko, co jest w mocy przyczyny, jest całe w możliwości materii (...). Materia zaś nie ma takiego współmiernego dostosowania do Boga. (...) Bóg zatem nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, by koniecznie przez nią działać.* SCG II, 16, s. 284.

<sup>1059</sup> *Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihil, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instant; non esse autem non est in illo instant nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum.* De pot. q. III, a. 1, ad. 10, s. 68-69.

*Gdy coś powstaje z niczego, to z pewnością byt tego, co powstaje, jest najpierw w jakimś momencie, niebytu zaś nie ma w tym momencie ani w żadnym innym realnym, ale jest on wyłącznie w momencie wyobrażeniowym.*

<sup>1060</sup> *Unde, cum ars divina sit productive non solum formae, sed materiae, in arte sua non solum existit ratio formae, sed etiam materiae.* De Scientia Dei, q. 2, a. 5, c., s. 126.

*Skoro zatem Boska sztuka wytwarza nie tylko formę, lecz także materię, w Jego sztuce istnieje nie tylko racja formy, lecz także materii.*

<sup>1061</sup> *Wykazaliśmy, że Bóg stwarza rzeczy, gdyż poza Nim nie może istnieć nic, czego On nie jest przyczyną.* SCG II, 21, s. 294.

<sup>1062</sup> (...) *nam imperfectio desygnat carentiam alicuius quod natum est haberi vel debet haberi. (...) Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non portet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo.* De pot. q. III, a. 1, ad. 14, s. 70-72.

*Niedoskonałość bowiem oznacza brak czegoś, co z natury ma albo powinno mieć. (...) Jeżeli natomiast w stworzeniach tkwi jakaś niedoskonałość, to nie musi ona pochodzić od Boga ani od materii, ale wynika z tego, że stworzenie jest z niczego.*

z zaakceptowaniem faktu narodzina. W większości zarzuty pod adresem kreacjonizmu przypominają właśnie postawę owego chłopca z samotnej wyspy<sup>1063</sup>.

Zagadnienie *creatio ex nihilo* jest również prawdą wiary katolickiej<sup>1064</sup>. Prawda w stworzenie nie oznacza tym samym jej biernego przyjęcia, lecz stanowi zadanie polegające na jej głębszym odkrywaniu<sup>1065</sup>. Przykład koncepcji *creatio ex nihilo* pokazuje w sposób bardzo dobitny wzajemne przenikanie relacji rozumu i wiary. Tomasz podkreśla przy tej okazji, że w przypadku kreacjonizmu prawda wiary w stworzenie z niczego wyprzedziła niejako wysiłki starożytnych filozofów, których dociekania zatrzymały się przy próbie wyjaśniania pochodzenia materii uznając ją za element wieczny<sup>1066</sup>. Rozważania dotyczące stwarzania pociągają za sobą pewne trudności związane z momentem powstawania.

#### d) Stworzenie a czas

Powolywanie do istnienia z niebytu w sposób konieczny jest związane z zagadnieniem czasu. Wszystko bowiem co istnieje podlega w jakimś stopniu czasowości. Na kanwie zagadnienia *creatio ex nihilo* powstaje pytanie dotyczące momentu jego stworzenia. Samo rozumienie „początku” stworzenia zakłada zatem pewne „przed”, które również w sposób nierozzerwalny związany jest z zagadnieniem czasu.

---

<sup>1063</sup> Źródłem takiej opinii jest niewłaściwe rozumienie początku świata. Rabbi Mojżesz przytacza tu takie porównanie. Wyobraźmy sobie dziecko, które zaraz po urodzeniu znalazło się na samotnej wyspie. Nigdy nie widziało brzemienną kobietę i nie wie, jak się człowiek rodzi. Gdyby mu potem, gdy będzie już człowiekiem dojrzałym, powiedziano o poczęciu, o przebywaniu w łonie matki, o przyjściu na świat, nigdy by w to nie uwierzył, a zwłaszcza w to, że człowiek może być noszony przez matkę w jej łonie. Podobnie jest z tymi, którzy widząc świat takim, jakim jest obecnie, twierdzą, że jest rzeczą nieprawdopodobną, by mógł mieć początek. In *Symbolum Apostolorum*, 21, s. 21.

<sup>1064</sup> Wiara katolicka wyznaje tę prawdę, twierdząc, że Bóg stworzył wszystko nie ze swej substancji, lecz z niczego. SCG I, 17, s. 59.

<sup>1065</sup> *Prime creaturae non sunt productae ex aliquot, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint (...)* Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. *De pot.*, q. III, a. 14, ad. 7, s. 421.

Pierwsze stworzenia nie powstały z czegoś, ale z niczego. Nie należy do pojęcia tworzenia, ale do prawdy zakładanej przez wiarę, że wcześniej nie istniały, a potem przeszły do istnienia. (...) Można bowiem powiedzieć za Awicenną, że nieistnienie poprzedza istnienie rzeczy nie trwaniem, lecz w porządku natury, gdyż gdyby rzecz została pozostawiona samej sobie, byłaby zapewne niczym – posiada przecież istnienie jedynie od czegoś innego.

<sup>1066</sup> Prawdę tę poświadczą także Pismo Święte, mówiąc w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Stwarzanie nie jest bowiem niczym innym jak powoływaniem do istnienia bez materii istniejącej uprzednio. W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów, którzy przyjmowali, że materia nie ma w ogóle żadnej przyczyny. (...) Filozofowie ci nie dotarli jednak do poznania przyczyny powszechnej, obejmującej swym działaniem wszelkie istnienie, w której działaniu nie trzeba przyjmować uprzednio istniejącego. SCG II, 16, s. 286.

Tomasz doskonale rozumie klasyczne rozumienie czasu, które jest związane z miarą ruchu<sup>1067</sup>. Wszelkie działanie zachodzące w realnie istniejącym świecie odbywa się w określonym czasie<sup>1068</sup>. Uzależnienie mierzalności czasu od ruchu przestrzennego skłania do pytania na temat czasowości poznania umysłowego. Według Akwinaty poznanie umysłowe substancji oddzielonej ma wyjątkową właściwość, jest ono pewnym doświadczeniem znajdującym się ponad czasem. Możliwość osadzenia poznania umysłowego w czasie jest konsekwencją czerpania intelektu z wyobrażeń uwarunkowanych czasowo<sup>1069</sup>. Byty obdarzone intelektem zatem są ponad porządkiem materialnym który podlega ruchowi niebieskiemu<sup>1070</sup>. Wyjątkowa pozycja intelektu nie podlegającemu czasowi ani ruchowi oznacza tym samym jego niezniszczalność<sup>1071</sup>. Uprzywilejowana pozycja intelektu nie wyczerpuje tym samym pytań związanych z rozumieniem czasu w akcie stwórczym.

Istnienie rzeczy w świecie jest od samego początku zdeterminowane czasowo, więc należy uznać, że czas powstał wraz z światem<sup>1072</sup>. Tomasz jednak w przeciwieństwie do propozycji filozofów starożytnych, w tym również do Arystotelesa, nie podziela poglądu głoszącego odwieczność istnienia świata. Znajomość klasycznego rozumienia czasu wyłożonego przez Arystotelesa w czwartej księdze *Fizyki* nie oznacza tym samym jego pełnej akceptacji<sup>1073</sup>. Akwinata powołując się na

---

<sup>1067</sup>Nie można rozumieć następstwa bez czasu ani czasu bez ruchu, skoro czas jest miarą ruchu ze względu na „przed” i „po”. Jest zaś niemożliwe, by w Bogu był jakiś ruch, jak można wysnuć z tego, co już powiedzieliśmy poprzednio [I, 13]. Nie ma więc żadnego następstwa w myśli Bożej. SCG I, 55, s. 151

<sup>1068</sup>Każde działanie, w którym jest następstwo, musi się odbywać w czasie, gdyż przedtem i potem w ruchu mierzy się czasem. Czas zaś i ruch, i to, co podlega ruchowi, dzielą się jednocześnie. Widać to jasno w ruchu przestrzennym, gdyż to, co się porusza regularnie, przebywa połowę wielkości [przestrzennej] w połowie czasu. SCG II, 19, s. 290.

<sup>1069</sup>Czas bowiem wynika z ruchu przestrzennego i stąd jest miarą tylko tych rzeczy, które w pewien sposób znajdują się w określonym miejscu. I dlatego poznanie umysłowe substancji oddzielonej jest ponad czasem. Z naszą natomiast czynnością umysłową czas jest złączony, dlatego że poznanie czerpiemy z wyobrażeń, które to wyobrażenia odnoszą się do pewnego określonego czasu. I stąd pochodzi to, że złączeniem i rozdzielaniem [pojęć] nasz intelekt zawsze wiąże czas przeszły lub przyszły, ale z pojmowania, czym coś jest, nie wiąże czasu. SCG II, 96, s. 585.

<sup>1070</sup>Wszystko, co jest poddane zmianom czasowym, podlega ruchowi niebieskiemu, za którym idzie cały bieg czasu. Substancje obdarzone intelektem i niecielesne, wśród których są dusze oddzielone, są doskonalsze od całego porządku materialnego. Nie mogą więc podlegać ruchom niebieskim. SCG II, 83, s. 531.

<sup>1071</sup>Sposób bycia substancji intelektualnej jest więc taki, że jej istnienie jest ponad ruchem, a więc, co stąd wynika, także ponad czasem. Istnienie zaś każdej rzeczy zniszczalnej podlega ruchowi i czasowi. SCG, II, 55, s. 404.

<sup>1072</sup>(...) w przypadku stwarzania wszechświata, gdyż równocześnie ze światem staje się również czas i cały ruch w ogólności. Nie ma więc [w tej sytuacji] innego poprzedzającego czasu lub ruchu, do którego należałoby odnosić nowość tego skutku, lecz tylko do rozumu sprawiającego, o ile poznał i chciał tego skutku odwiecznie, ale nie jako mającego zaistnieć w przyszłości, lecz następującego po niebycie. *In de Causis*, 11, 104.

<sup>1073</sup>Także i piąty argument – z czasu – raczej zakłada wieczność ruchu, niż jej dowodzi. Skoro bowiem, według nauki Arystotelesa przedtem i potem oraz ciągłość czasu idą za przedtem i potem i ciągłością

dzieło Boecjusza zauważa, że uznanie odwieczności świata nie jest współwecnością Bogu<sup>1074</sup>. W innym podziela pogląd, według którego wieczność nie tylko oznacza nieustanność bytowania lecz ponadto jest pewną niezmiennością będącą doskonałością nieograniczonego życia<sup>1075</sup>. Istniejące byty nie spełniają więc kryteriów tak pojętego rozumienia wieczności. Zależność czasu od ruchu oznacza, że to co znajduje się ponad ruchem jest czymś nie należącym do natury czasu. Tomasz uznaje ponadto niemożliwość ujęcia wieczności bez pojęcia istnienia. Wszelkie byty zatem z racji swego istnienia posiadają więc pewien udział w wieczności będącej w każdej chwili czasu<sup>1076</sup>. Dostrzegalna jednak zmienność istniejących bytów w realnym świecie oznacza jednak konsekwencję ich stworzenia w czasie<sup>1077</sup>.

Jeżeli realnie istniejący świat w pewien sposób występuje wraz z czasem to wszelkie rozważania „przed” początkiem świata nie dotyczą czasu w znaczeniu klasycznym<sup>1078</sup>. Nie występowanie czasu przed istnieniem świata nie oznacza tym samym niemożliwości wyobrażenia sobie istnienia czegoś będącego przed początkiem świata<sup>1079</sup>. Według Doktora Anielskiego istnieje dwojakie rozumienie istnienia czegoś

---

*ruchu, to jest rzeczą jasną, iż ta sama chwila jest początkiem przyszłości i końcem przeszłości, gdyż określona część ruchu jest początkiem i końcem różnych części ruchu.* SCG II, 36, s. 345.

<sup>1074</sup> *Quod secundum Boetium in fine De consolatione philosophiae, etiam si mundus semper fuisset, non esse Deo coaeternus eius enim duration non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur* De pot., q. III, a. 14, ad. 1, s. 417.

*Według tego, co pisze Boecjusz pod koniec O pocieszeniu, jakie daje filozofia, nawet gdyby świat istniał zawsze, nie byłby współwieczny Bogu, gdyż jego trwanie nie byłoby całe naraz, co jest istotną cechą wieczności. Jest on bowiem „całym naraz, doskonałym posiadaniem nieskończonego życia”, jak tam się mówi. Następstwo zaś czasu ma swoją przyczynę w ruchu, co wyłożył jasno Filozof.*

<sup>1075</sup> *Nazwa wieczności zakłada pewną nieustanność, jak też nieograniczoną. O czymś wiecznym bowiem mówi się, że istnieje jakby poza granicami (...) Prawdziwa wieczność więc wraz z nieustannością bytowania zakłada także [zupełną] niezmienną (...). (...) po trzecie trzeba, żeby wieczność istniała bez tego, co wcześniejsze i późniejsze, istniejąc cała jednocześnie według tego, co określił Boecjusz w zakończeniu O pocieszeniu, jakie daje filozofia, mówiąc: „wieczność jest całkowitym, jednoczesnym i doskonałym posiadaniem nieograniczonego życia”* In De Causis, 2.

<sup>1076</sup> *Skoro bowiem czas nie wychodzi poza ruch, to wieczność będąca zupełnie poza ruchem nie ma nic z natury czasu. I dalej, skoro to, co wieczne, zawsze posiada istnienie, to w każdym czasie lub chwili czasu zawsze obecna jest wieczność.* SCG I, 66, s. 174.

<sup>1077</sup> (...) *ponieważ czas jest liczbą [jako miarą] ruchu, to o każdej zmiennej substancji mówi się, że jest stworzona w czasie.* In De Causis 30, s. 185

<sup>1078</sup> (...) *ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instant in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continentur.* De pot. q. III a.1, ad. 10, s. 69. (...) *przed początkiem świata nie było żadnego realnego czasu, ale tylko wyobrażeniowy. W tym też czasie można wyobrazić sobie jakiś ostatni moment, w którym był niebyt. Między tymi dwoma momentami nie musi być jakiegoś momentu pośredniego, ponieważ czas prawdziwy nie jest dalszym ciągiem czasu wyobrażeniowego.*

<sup>1079</sup> *Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen ea, imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc*

przed czasem. W pierwszym znaczeniu rozumiemy istnienie czegoś przed czasem w znaczeniu wydarzeń temporalnych. Moment powstania świata jest więc chwilą, pewną granicą czasu. Warto zwrócić uwagę na drugą analizowaną możliwość istnienia czegoś przed czasem. W tym znaczeniu istnienie „przed” czasem oznacza, że czas się nie spełnił. Okazuje się więc, że chwila w której spełnia się czas jest pewną konsekwencją istnienia innej chwili, która ją poprzedzała<sup>1080</sup>.

Rozważania czasu wskazujące na pewnego jego istnienie „przed” jego powstaniem nastrożają ogromnych trudności, gdyż owo „przed” jest już poniekąd pewnym ujęciem czasu. Aby wyjść z tego błędnego koła w rozumowaniu Tomasz proponuje rozważenie czasu jako pewnej przypadłości. Takie rozwiązanie oznacza, że czas jako przypadłość może być rozważany jedynie w odniesieniu do podmiotu którym jest Bóg<sup>1081</sup>. Wszelkie zatem istniejące byty zostały powołane w określonym miejscu i czasie. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest uznanie istnienia racjonalnej przyczyny „urządzenia” świata, w którym wszystko posiada swoje określone miejsce oraz czas istnienia<sup>1082</sup>. Wszelkie więc rozważania na temat genezy czasu, który jest przypadłością, powinny być ukierunkowane na jego ostateczną przyczynę którą jest

---

*creation secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie. De pot. q. III, a. 2, c., s. 83.*

*Czas także nie jest ten sam, jeżeli mówimy o stworzeniu wszechświata, ponieważ przed światem nie było czasu. Zauważamy jednak tylko jakieś wspólne podłoże wyobrazeniowe, gdy wyobrażamy sobie jeden wspólny czas dla okresu, kiedy świata nie było i po tym, jak powstał. Jak bowiem poza wszechświatem nie ma żadnej realnej wielkości, a mimo to możemy sobie ją wyobrazić, tak i przed początkiem świata nie było jakiegokolwiek czasu, choć możemy go sobie wyobrazić. Z tego względu stworzenie naprawdę, ściśle mówiąc, nie jest zmianą, a jest nią tylko według pewnego wyobrażenia; nie w ścisłym sensie, a jedynie metaforycznie.*

<sup>1080</sup>*Ad quantum dicendum, quod ante tempus aliquid esse potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus et ante omne id, quod est temporis; et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans, in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem; quod non completur nisi in instanti, ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc, quod sit aeternus; quia nec ipsum instans temporis, quod sic est ante tempus, est aeternum. De pot. q. III, a. 17, ad. 5, s. 518-521.*

*Istnienie czegoś przed czasem można rozumieć dwojako. Po pierwsze, przed całym czasem i przed wszystkim, co czasowe; w tym rozumieniu świat nie był przed czasem, bo chwila, w której świat się zaczął, choć nie jest czasem, jest jednak czymś z czasu, ale nie jako jego część, lecz jako granica. Po drugie, że coś jest przed czasem, oznacza, że jest przed spełnieniem czasu, a czas spełnia się w chwili, którą poprzedza inna chwila; i w tym rozumieniu świat jest przed czasem. Z tego jednak nie wynika, że jest wieczny, bo także owa chwila, która w taki sposób poprzedza czas, nie jest wieczna.*

<sup>1081</sup>*Jeśli bowiem czas nie był zawsze, należy przyjąć jego nieistnienie przed jego istnieniem; i podobnie, jeśli nie będzie istniał zawsze, musi jego nieistnienie nastąpić po jego istnieniu. Przedtem jednak i potem w trwaniu nie mogą istnieć, jeśli nie istnieje czas; gdyż właśnie czas jest miarą tego, co wcześniejsze, i tego, co późniejsze. I w ten sposób czas musiałby istnieć, zanim zacząłby istnieć, i potem gdy przestanie istnieć. Musi więc czas być wieczny. Czas jednak jest przypadłością, która nie może istnieć bez podmiotu. Podmiotem jego nie jest Bóg, który jest ponad czasem, skoro jest zupełnie nieruchomy (...) SCG II, 33, s. 336.*

<sup>1082</sup>*Bóg zaś równocześnie powołał do istnienia i stworzenie, i czas. (...) Poszczególne ciała zostają powołane do istnienia zarówno w określonym czasie, jak i w określonym miejscu, a ponieważ są objęte przez czas i miejsce, które są w stosunku do nich czymś zewnętrznym, musi istnieć powód, dla którego zostają powołane do istnienia raczej w tym miejscu i w tym czasie niż w innym. SCG II, 35, s. 342.*

Bóg. Poznając wszystko równocześnie jest On ponad wszelką determinacją wynikającą z chwilowości ujęcia czasu jako pewne „przed” i „po”<sup>1083</sup>. Poznanie Boga nie jest zatem sumą pewnych momentów lecz ciągłym trwaniem<sup>1084</sup>. Istnieje zatem duża rozbieżność między poznaniem Boga i człowieka. W tym drugim nierozłącznym elementem jest obecność następstwa, które związane jest z ciągłością i czasem<sup>1085</sup>. Tak przedstawiona różnica wskazuje tym samym na to, że poznanie Boga ujmujące wszystko jako terażniejsze nie niszczy porządku czasu rozumianego w wymiarze ludzkim<sup>1086</sup>.

Konsekwencją powyższego rozróżnienia rozumienia czasu w Bogu oraz innych stworzeniach jest nie utożsamianie aktu stwórczego w kategoriach czasu ludzkiego. Stwarzanie bowiem nie jest aktem wpisanym w następstwo czasowe charakteryzujące ciała. Prowadzi to do uznania niemożliwości stwórczej ciała na wzór aktu stwórczego Boga<sup>1087</sup>.

Rozważania na temat stwarzania ukierunkowanego na Boga jako jedyną przyczynę stwórczą wskazują tym samym, że próba uchwycenia momentu stwarzania wymyka się w klasycznym rozumieniu czasu. Według Doktora Anielskiego Bóg poprzedza świat swoim trwaniem wiecznym (*aeternitas*) dlatego też nie możemy rozważać istnienia Boga w kategorii trwania czasowego<sup>1088</sup>. Dwubiegunowość czasu nie oznacza tym samym niemożliwości spowodowania czegoś w czasie, co wcześniej nie miało miejsca. Zdaniem Akwinaty możliwość taka istnieje w przypadku gdy substancja nie zawiera się w czasie chociaż działanie ma już miejsce. Taki przypadek ma miejsce w niektórych przejawach działalności Boga, którego działanie zawiera się również w ludzkich kategoriach czasu<sup>1089</sup>. Najbardziej wymownym przykładem wspomnianego

---

<sup>1083</sup> *W istnieniu zaś Bożym nie ma „przed” i „po”, lecz wszystko równocześnie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Zatem i w myśli Bożej nie ma „przed” i „po”, lecz Bóg poznaje wszystko równocześnie.* SCG I, 55, s. 151

<sup>1084</sup> *W poznaniu właściwym Bogu – tak jak i w Jego istnieniu – nie ma następstwa. Jest więc całe równocześnie wiecznie trwające, co należy do pojęcia wieczności. Trwanie zaś czasu polega na następstwie wcześniejszych i późniejszych momentów.* SCG I, 66 s. 174.

<sup>1085</sup> (...) *Poznanie zaś Boże nie dokonuje się sukcesywnie, lecz istnieje całe równocześnie i wiecznie. W naszym natomiast poznaniu jest następstwo, gdyż jest ono przypadłościowo związane z ciągłością i czasem.* SCG I 102, s. 255.

<sup>1086</sup> *Intelekt Boży więc ogląda w całej swej wieczności jako terażniejsze wszystko to, co istnieje przez cały bieg czasu. A jednak to, co dzieje się w jakiejś części czasu, nie istniało zawsze.* SCG I, 66, s. 175.

<sup>1087</sup> *Ciało zaś osiąga miejsce tylko przez ruch. A każde ciało jest poruszane jedynie w czasie. Cokolwiek więc dokonuje się przez działanie ciała, dokonuje się na zasadzie następstwa. W akcie stwórczym, zaś, jak to wykazaliśmy [II, 19], nie ma następstwa. Żadne zatem ciało nie może nic uczynić na sposób stwarzania.* SCG II, 20, s. 291-292.

<sup>1088</sup> *Ad vicesimum dicendum, quod Deus praecedit mundus duratione, non quidem temporis, sed aeternitatis, quia esse Dei non nesuratur tempore. De pot. q. III, a. 17, ad. 20, s. 526-527. Bóg poprzedza świat trwaniem, ale nie trwaniem czasowym, lecz wiecznym, ponieważ istnienia Boga nie mierzy się czasem.*

<sup>1089</sup> *Trzeba zatem rozważyć to, że inaczej należy mówić o działającym, który powoduje coś w czasie, a inaczej o działającym, który powoduje [sam] czas wraz z rzeczą, którą wytwarza w czasie. Gdy bowiem*



działania Bożego jest stworzenie ludzkiej duszy o której będzie jeszcze mowa. Rozróżnienie podwójnego rozumienia czasu (jednego ludzkiego określanego mianem *tempus* oraz drugiego określającego substancje duchowe zwanym *aevum*) przynosi wiele wyjaśnień dla poprawnego rozumienia nie tylko ujęcia zagadnienia stwarzania lecz również rozumienia duszy oraz momentu jej animacji.

Wyjaśnienie tajemnicy powoływania bytów do istnienia jest jednym z najistotniejszych rysów myśli Doktora Anielskiego. Koncepcja Akwinaty uzasadnia filozoficznie możliwość powoływania bytów bez uprzednio istniejącej materii, które to wyjaśnienie przejdzie do historii pod nazwą *creatio ex nihilo*. W Tomaszowej propozycji wyjaśniania zaistnienia świata uwagę zwraca spójność całej koncepcji. Przejawia się ona zarówno w odpowiedniej pozycji Stwórcy do stworzenia jak i sposobu powoływania tych ostatnich. Całość przedstawionych poglądów umiejętnie wkomponowuje się również zagadnienie czasu, którego przybliżenie niejako domagało się przy omawianiu powyższego zagadnienia.

Kreacjonizm zaproponowany przez świętego Tomasza wyjaśnia w spójny sposób wiele dotychczas niewytłumaczalnych problemów zarówno filozoficznych jak i teologicznych. Stwarzanie jako właściwy przejaw działania Boga jest powoływaniem do bytu całej rzeczy bez jej redukcjonistycznych ujęć jakie miały miejsce w poprzednich teoriach<sup>1090</sup>. Bóg w swoim akcie stwórczym tworzy oraz obdarowuje istnieniem byty bez uprzednio istniejących elementów<sup>1091</sup>. Powstawanie bytów z niczego nie jest procesem ujmowanym w oparciu o klasyczne kategorie czasu związanego z ruchem i przestrzenią. Stwarzanie zatem nie jest więc żadną zmianą lecz pewną relacją stworzenia do Stwórcy<sup>1092</sup>. Akt stwórczy jest ponadto czynnością

---

*coś jest powodowane w czasie, trzeba przyjąć jakieś odniesienie do czasu i to albo pod względem tego, co jest powodowane, albo względem samego powodującego. (...) Jest bowiem coś, jak to wcześniej powiedziano, czego substancja nie zawiera się w czasie, ale działanie już tak. Tego rodzaju działający zatem, bez żadnej zmiany samego siebie, powoduje skutek w czasie, którego wcześniej nie było. W ten sposób właśnie Bóg może ponownie spowodować coś w czasie, czego wcześniej nie było (...).* In de Causis, 11, s. 103.

<sup>1090</sup>Właściwym Mu sposobem działania jest zatem powoływanie do bytu całej rzeczy, która istnieje sama przez się, a nie tylko rzeczy tkwiącej w czymś, mianowicie formy w materii. SCG II, 16, s. 183-184

<sup>1091</sup>*Deus similis dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.* De pot. q. III, a. 1, ad, 16, s. 72-72.

*Bóg jednocześnie daje istnienie i tworzy to, co przyjmuje istnienie; a zatem nie musi czynić z czegoś istniejącego wcześniej.*

<sup>1092</sup>*Każdy bowiem ruch lub zmiana jest urzeczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możliwości. W tym zaś działaniu Boga nie ma niczego w możliwości, co by pojmowało to działanie (...) Dlatego też działanie to nie jest ani ruchem, ani zmianą. (...) W każdej zmianie lub ruchu musi być coś, co istnieje teraz w inny sposób, niż istniało poprzednio – wskazuje na to bowiem sama nazwa zmiany. (...) Stwarzanie nie jest więc zmianą. SCG II, 17, s. 287; Stwarzanie nie jest bowiem zmianą, lecz samą zależnością stworzonego istnienia od zasady, która je stanowi. I w ten sposób stwarzanie należy do*

właściwą tylko Bogu<sup>1093</sup>. Powołany do istnienia świat nie jest światem absurdu lecz światem rozumnym, posiadającym pewien zamysł Stwórcy<sup>1094</sup>. Bóg stwarzając wszystko z niczego jest przyczyną uniwersalną ostatecznie wyjaśniającą rację istnienia rzeczy<sup>1095</sup>.

#### 4. Metafizyczne rozumienie człowieka jako bytu

Metafizyczne (od)czytanie rzeczywistości dokonywane przez świętego z Akwinu dotyczy również rozważań bytu ludzkiego. Tomasz z racji ogromnego wkładu uczynionego w wyjaśnieniu prawidłowego rozumienia człowieka otrzymał zaszczytny tytuł *Doctor Humanitatis* („Doktor Człowieczeństwa”)<sup>1096</sup>. Dla Akwinaty sama pobieżna refleksja nad zachowaniem człowieka wskazuje na jego transcendencję wobec świata przyrody. Obserwując rzeczywistość można bez wysiłku zauważyć, że człowiek paradoksalnie posiada bardzo skąpe „wyposażenie” naturalne. Z punktu widzenia gatunku nie posiada ani naturalnej broni w postaci kłów czy pazurów, ani też odpowiednio przystosowanego okrycia<sup>1097</sup>. Dzięki posiadaniu rozumu istnieje jednak

---

rodzaju relacji. Stąd nic nie przeszkadza, by stwarzanie było w stworzeniu jako w podmiocie. SCG II, 18, s. 288.

<sup>1093</sup>Istnienie jako takie ma swą przyczynę w akcie stwórczym, przed który, istnienia niczego się nie zakłada, nie może bowiem nic istnieć wcześniej, co byłoby czymś poza bytem jako takim. Przez inne [od aktu stwórczego] czynności zaś powstaje ten lub taki byt, gdyż to z już uprzednio istniejącego bytu powstaje ten lub taki byt. Stwarzanie zatem jest czynnością właściwą Bogu. SCG II, 21, s. 294-295.

<sup>1094</sup>*Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia aoperans, omnia similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut intelecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam (...)Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera. De Bono, q. III, a. 2, c., s. 34-35.*

Twierdzę zatem, że Bóg czyniąc wszystko rozumnie, stwarza wszystko na podobieństwo swej istoty. Stąd Jego istota jest ideą rzeczy, jednak nie jako istota, lecz jako poznana. Rzeczy stworzone zaś nie naśladują Boskiej istoty doskonale (...) Różne zaś rzeczy rozmaicie ją naśladują na swój sposób, gdyż dla każdej jest właściwe być odrębną od innej. De Bono, q. III, a. 2, c., s. 34-35.

<sup>1095</sup>Bóg natomiast jest przyczyną uniwersalną: stwarza nie tylko formę, ale i materię, czyli wszystko stwarza z niczego. In Symbolum Apostolorum, 22, s. 21.

<sup>1096</sup>Tytuł ten został nadany wspólnie przez papieża Jana Pawła II. Wspomina o tym H. Majkrzak: W dziedzinie rozumienia człowieka Akwinata okazał się niezrównanym i niepowtarzalnym mistrzem dlatego też papież Jan Paweł II obdarzył go zaszczytnym tytułem „Doktora Człowieczeństwa” (*Doctor Humanitatis*). Por. H. Majkrzak, *Doktor doktorów, Święty Tomasz z Akwinu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 182.

<sup>1097</sup>*Aliis enim animalibus secundum corpus proviso sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumae, et aliqua huiusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, et huiusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinate instrumenta ordinari. Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate, q. 22, a. 7, c., s. 124-125.*

Jeśli bowiem chodzi o ciało, inne zwierzęta zostały wyposażone w specjalne okrycia, jak twarda skóra lub pióra, oraz w specjalne środki obrony, jak rogi, pazury i tym podobne. Jest tak dlatego, że sposoby działania tych zwierząt są nieliczne, ich czynności zatem mogą być spełnione za pomocą określonych narzędzi.

Zagadnienie transcendencji człowieka podejmuje I. Dec, który odślania sens ludzkiej egzystencji rozpoczynając od analizy doświadczenia człowieka. Zwieńczeniem rozważań autora jest przedstawienie ontycznych racji ludzkiej transcendencji osadzonej na metafizyce Tomasza z Akwinu. Por. *I. Dec*,

możliwość sporządzenia różnych narzędzi służących mu do wszystkich czynności życiowych<sup>1098</sup>. Różnica występuje również nie tylko w budowie lecz także w samym aspekcie poznawczym. Zwierzęta cechują się posiadaniem naturalnego osądu (*natural aestimatione*) dzięki któremu zwierzę potrafi rozróżnić np. naturalnego wroga czy też naturalną truciznę. Człowiek natomiast poznaje wszystko przy pomocy intelektu, posiadającego możliwość ujmowania pewnych zjawisk w zasady ogólne, stąd jego dociekania przekraczają możliwości poznawcze zwierząt<sup>1099</sup>. Zdolność ogólnego ujmowania zasad znajduje swoje dopełnienie w rozważaniu aspektu pożądania. Zwierzęta posiadające naturalne pożądanie realizują je zgodnie ze swoją naturą. Człowiek natomiast posiada możliwość uchwycenia celowości swojego istnienia, które znajduje się poza pożądaniem naturalnym<sup>1100</sup>. Bez względu jednak na wyżej wspomniane braki z punktu widzenia naturalnego wyposażenia, człowiek jest bytem wyjątkowym zdolnym do osiągnięcia szczęścia<sup>1101</sup>. Zasadniczą różnicą wyróżniającą człowieka względem innych istot jest posiadanie władzy wolnej woli oraz rozumu.

---

*Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca i kard. Karola Wojtyły, Wrocław 2011.*

<sup>1098</sup>*Sed homini ista provisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possent determinate instrumenta ei sufficientia praeparari. Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate, q. 22, a. 7, c., s. 124.*

*Człowiekowi natomiast zostało to podane w ogólności, o ile natura wyposażyła go w ręce, którymi może sobie sporządzić rozmaite i okrycia, i środki obrony. Rozum człowieka bowiem jest tak złożony i ogarnia tak rozmaite rzeczy, że człowieka nie da się wyposażyć w określone narzędzia, które byłyby dla niego wystarczające.*

<sup>1099</sup>*Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem aestimationem quaedam substantiales conceptiones eis necessariae; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi; sed oco horum homini sunt indita universalialia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria, procedure potest. Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate, q. 22, a. 7, c., s. 124-125.*

*Podobnie jeśli chodzi o poznanie, inne zwierzęta zostały wyposażone w pewne oparte na naturalnym osądzie konkretne pojęcia, konieczne dla nich; na przykład owca wie, że wilk jest jej wrogiem, i tak dalej. W to miejsce człowiekowi zostały dane ogólne zasady rozumiane z natury, dzięki którym może dociec wszystkiego, co jest mu niezbędne.*

<sup>1100</sup>*Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate.*

*Inne byty bowiem zostały wyposażone w naturalne pożądanie jakiejś określonej rzeczy, na przykład to, co ciężkie, dąży do tego, aby było na dole, a każde zwierzę do tego, co odpowiada jego naturze. Człowiekowi natomiast zostało dane pożądanie swego ostatecznego celu w ogólności, aby mianowicie z natury pożądał spełnienia się w dobru. Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate, q. 22, a. 7, c., s. 124-125.*

<sup>1101</sup>*Sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus posit haec sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile sed dedit ei liberum arbitrium quo posit converti ad deum qui eum faceret beatum. S. Th. II, q. 5, a. 5, ad. 1, s.114.*

*Tak jak natura nie skąpi człowiekowi rzeczy koniecznych, bo chociaż nie wyposażyła go w broń i w okrycie jak inne zwierzęta, to jednak dała mu rozum i ręce, za pomocą których może je zdobyć, tak samo nie skąpi ona człowiekowi rzeczy koniecznych, mimo iż nie obdarzyła go żadną zasadą, za pomocą której mógłby osiągnąć szczęście, gdyż to było niemożliwe. Wyposażyła go wszakże w zdolność wolnego wyboru, dzięki której może zwrócić się do Boga, który obdarzy go szczęściem. S. Th. II, q. 5, a. 5, ad. 1.*

Dzięki nim człowiek może dokonywać decyzji preradzających się w działanie odróżniające go od innych bytów<sup>1102</sup>.

Chcąc przybliżyć ontyczną złożoność człowieka Doktor Człowieczeństwa dość często posługuje się terminem *complexio*. Słowo to wyrażające pierwotnie pierścień, obręcz, stosowano także dla określenia połączenia (w tym również określonej budowy ciała wraz z jej odpowiednimi powiązaniem ze sobą właściwościami)<sup>1103</sup>. Kompleksja jest pewnym zespoleniem jakości sobie przeciwnych tworzących stan pośredni między nimi<sup>1104</sup>. Równowaga kompleksji zatem polega na jak najmniejszej różnicy pomiędzy przeciwnościami występującymi w bycie. Ciało ludzkie cechuje posiadanie najbardziej zrównoważonej kompleksji<sup>1105</sup>. Doskonałość ta wynika z faktu posiadania przez człowieka ciała najbardziej szlachetnego spośród wszystkich istot. Stanowi ono podłoże dla formy jako zasady organizującej materię<sup>1106</sup>. Ciało zatem jest kompleksją odpowiednich elementów dzięki którym człowiek może funkcjonować<sup>1107</sup>. Odpowiednia kompleksja wpływa na zdolności pojmowania, które intelekt posiada poprzez odpowiednie narządy cielesne<sup>1108</sup>. Niewłaściwa kompleksja może być naturalną przeszkodą w integralnym rozwoju człowieka<sup>1109</sup>. Nieodpowiednie zespolenie elementów tworzące kompleksję może być naturalną przyczyną powstania namiętności.

---

<sup>1102</sup>*Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur propriae humanae quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur 'facultas voluntatis et rationis'. (...) Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo.* S Th. II, q. 1, c., s. 76.

Jednakże człowiek różni się od innych istot [czyli istot] nierozumnych tym, że jest panem swoich czynów. Stąd czynnościami ludzkimi we właściwym sensie nazywają się jedynie czynności, nad którymi człowiek panuje. Tymczasem człowiek jest panem swoich czynów dzięki rozumowi i woli, co również tłumaczy, dlaczego zdolność wolnego wyboru określa się jako władze woli i rozumu. (...) Jeżeli zaś człowiek wykonuje inne czynności, to można je nazywać czynnościami człowieka, ale nie czynnościami ludzkimi we właściwym sensie, gdyż nie przysługują one człowiekowi jako człowiekowi. S Th. II, q. 1, c., s. 40-41.

<sup>1103</sup>*complexio, -onis f. (od complecti) I. 1. wł. pierścień, obręcz, otoka, powłoka; (u ludzi) uścisk ramion, objęcie 2. przen. ujęcie, posiadanie czegoś, pojęcie, rozumienie II. połączenie, zestawienie, układ, budowa, np. ciała, jego szczególne właściwości. Słownik łacińsko-polski, Tom I A-C, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, red. M. Plezia, Warszawa 1959, s. 631.*

<sup>1104</sup>(...) kompleksja jest czymś złożonym z jakości przeciwnych, będąc jakby stanem pośrednim między nimi, nie może być ona formą substancjalną (...). SCG II, 63, s. 443.

<sup>1105</sup>Najbardziej zaś zrównoważoną kompleksję ma ciało ludzkie. SCG II, 90, s. 564.

<sup>1106</sup>Tak też zdaniem Arystotelesa, z ciałem ludzkim – które jest najszlachetniejsze wśród ciał ziemskich i które zrównoważoną kompleksją jest najbardziej podobne do nieba, wolnego od wszelkich przeciwieństw – łączy się substancja umysłowa nie przez jakieś wyobrażenia, lecz jako jego forma. SCG II, 70, s. 458

<sup>1107</sup>Ponieważ materią właściwą człowiekowi jest ciało zespolone [z elementów], posiadające kompleksję i wyposażone w narządy, jest rzeczą absolutnie konieczną, by człowiek miał w sobie wszystkie główne elementy, płyny i narządy. SCG II, 30, s. 324.

<sup>1108</sup>Różnorodność kompleksji jest przyczyną lepszej lub gorszej zdolności pojmowania z powodu władz, z których [danych] intelekt abstrahuje: są to władze posługujące się narządami cielesnymi, jak wyobrażenia, pamięć, itp. Q. de anima, q. 5, ad. 5, s. 69.

<sup>1109</sup>Trzy bowiem przyczyny przeszkadzają większości ludzi w zbieraniu owocu z pilnego dociekania, którym to owocem jest odkrywanie prawdy. Jednym przeszkadza w tym niewłaściwa kompleksja, przez którą wielu z natury jest niesposobnych do nauki. SCG I, 4, s. 24.

Dusza która nie jest kompleksją<sup>1110</sup>, przeciwstawia się wszystkim niewłaściwym zespoleniom tworzącymi zarzewie dla niewłaściwych zachowań<sup>1111</sup>.

Wszelkie dotychczasowe odkrycia w dziedzinie bytu posiadają swoje konsekwencje w refleksji nad człowiekiem, który jako byt posiada te same cechy wspólne. Człowiek, jak każdy byt musi zatem posiadać złożenie z formy i materii, które stanowią warunek jego istnienia<sup>1112</sup>. Forma i materia muszą ponadto występować w jednym istnieniu. Z tej racji człowiek jest bytem posiadającym jedno istnienie<sup>1113</sup>. Jedność bytu (w tym przypadku człowieka), nie oznacza tym samym wykształcenia dwóch elementów z jednego, np. formy z istniejącej materii<sup>1114</sup>. Konkretny byt nie jest wynikiem połączenia dowolnej materii i formy. O fakcie bycia bytem szczegółowym, (np. tym oto Janem) decyduje samoistna istota tego bytu<sup>1115</sup>. Człowiek zatem składa się z materii oraz formy, którymi są ciało oraz dusza. Ciało jest podłożem ukierunkowanym na duszę będącą organizatorką bytu ludzkiego<sup>1116</sup>.

Prawidłowe odczytanie wewnętrznej struktury bytu ludzkiego warunkuje również poprawne rozumienie tego kim jest człowiek. Wydaje się więc, że wszelkie błędy lub metafizyczne niedopatrzenia mają swoje konsekwencje w rozumieniu człowieka. Lektura wewnętrznej głębi bytu ludzkiego jest nie tylko konsekwencją wcześniejszych metafizycznych ustaleń Akwinaty lecz także kolejnym krokiem

---

<sup>1110</sup>*Dusza zaś jest formą substancjalną, a nie przypadłościową, inaczej dusza nie decydowałaby o przynależności do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Dusza więc nie jest kompleksją. SCG II, 63, s. 443*

<sup>1111</sup>*Dusza rządzi ciałem i sprzeciwia się namiętnościom, które wynikają z kompleksji. SCG II, 64,*

<sup>1112</sup>*Ponieważ rzecz nie może istnieć bez swych istotnych zasad, którymi są materia i forma, to, co przysługuje rzeczy z racji jej istotnych zasad, musi we wszystkich rzeczach mieć absolutną konieczność. SCG II, 30, s. 323.*

<sup>1113</sup>*Stąd wnika drugi warunek, by mianowicie forma i materia jednoczyły się w jednym istnieniu (...) Istnieniem tym bytuje samoistnie substancja złożona, będąca jednością co do istnienia, a składająca się z materii i formy. SCG II, 68, s. 450.*

<sup>1114</sup>*Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ec hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus, quod formae sunt ex agentibus naturalibus. (...) ut sic factum sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in material in actu reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma generat. De pot. q. III, a. 8, c., s. 246-249, t. II\**

*Dlatego, ściśle mówiąc, forma nie staje się w materii, ale wywodzi się z możliwości materii. Z tego zaś, że staje się byt złożony, a nie forma, Filozof w VII księdze Metafizyki dowodzi, że formy pochodzą od sprawców naturalnych. (...) W ten sposób, podobnie jak rzeczą zrobioną jest byt złożony, a tym, przez co ta rzecz się staje, jest forma przeprowadzona w materii do aktu, tak również byt rodzący musi być bytem złożonym, a nie tylko formą, forma zaś tym, przez co rodzi.*

<sup>1115</sup>*Do istoty czegoś, co jest konkretnym bytem szczegółowym, nie należy to, że składa się z materii i formy, lecz tylko to, że może być ze swej istoty samoistne. Q. de anima, q. 1, ad. 8, s. 23-24.*

<sup>1116</sup>*Esse enim hominis consistit in anima et corpore; et quamvis esse corporis dependent ab anima, esse tamen animae non dependent a corpore, ut supra ostensum est, ipsumque corpus est propter anima, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exercent. S Th. II, q. 1, c., s. 88.*

*Byt ludzki składa się bowiem z duszy i z ciała, i choćby byt ciała zależał od duszy, to jednak byt ludzkiej duszy nie zależy od ciała, jak pokazaliśmy wyżej; samo zaś ciało istnieje dla duszy, tak jak materia istnieje dla formy, a narzędzia dla robotnika, aby za ich pomocą wykonywał swoją robotę.*

przybliżającym wyjaśnienie zaistnienia człowieka w tym również powstania ludzkiej duszy.

## 5. Głębia wewnętrzna bytu ludzkiego

### a) Ciało i dusza

Wyjaśnienie zagadnienia duszy i ciała musi opierać się na dotychczasowej nauce o bycie. Wyodrębnienie złożenia wewnątrz bytu na materię i formę, prowadzi do szukania analogii w złożeniu bytu ludzkiego. Określenie tego czym jest ciało w sposób spontaniczny wskazuje do pewnego opisu związanego z jego wymiarami<sup>1117</sup>. Nerozerwalne powiązanie materii oraz formy prowadzi do wniosku o istnienie podobnego związku w bycie ludzkim. Ciało stanowi zatem pewnego rodzaju podłoże, którego forma organizującą jest forma nazywana duszą. Podobnie jak w przypadku innych bytów, również w bycie ludzkim nie jest możliwym egzystowanie w sposób oddzielny ciała obok duszy.. Ciało więc i dusza są elementami, które stanowią jedność bytu człowieka<sup>1118</sup>. Wbrew platońskim przekonaniom ciało stanowi pewną integralną część bytu ludzkiego. Człowiek zatem powstaje z połączenia duszy i ciała<sup>1119</sup>. Ciało stanowi podłoże do duszy jako substancji obdarzonej intelektem<sup>1120</sup>. Inne właściwości ma ciało, w którym nie ma realnej obecności duszy, a inne gdy ta obecność faktycznie jest<sup>1121</sup>. Tomasz przytacza pogląd Arystotelesa, według którego ludzkie ciało jest najszlachetniejszym spośród występujących na ziemi ciał. Wyjątkowość ciała będąca konsekwencją bardzo dobrze zrównoważonej kompleksji pociąga za sobą to, że może

---

<sup>1117</sup> (...) *corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones, quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. De ente et essentia*, II, 173 n., s. 46-47.

Ciałem nazywamy jakąś rzecz dlatego, że posiada właściwości pozwalające na wyróżnienie w niej trzech wymiarów; właściwości te odgrywają właśnie rolę materii w stosunku do dalszych doskonałości.

<sup>1118</sup> *In substantiis igitur compositis materia et forma nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici, quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. De ente et essentia*, II, 1-2, s. 38-39.

W substancjach złożonych znane są materia i forma, jak na przykład w człowieku dusza i ciało. Nie można jednak powiedzieć, żeby istotę człowieka stanowił tylko jeden z tych elementów.

<sup>1119</sup> *Et hoc modo corpus est integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit preter id quod significatum est nomine corporis (...). De ente et essentia*, II, 130 n, s. 44-45.

W tym właśnie znaczeniu ciało stanowi integralną i materialną część zwierzęcia, dusza nie będzie już objęta znaczeniem nazwy "ciało" (...).

<sup>1120</sup> *Materii cielesnej istnienie przysługuje jako temu, co przyjmuje, i jako podmiotowi wzniesionemu do czegoś wyższego, natomiast substancji umysłowej przysługuje jako zasadzie i według zgodności z jej własną naturą. Nic więc nie przeszkadza, by substancja obdarzona intelektem była formą ciała ludzkiego – jest nią dusza ludzka. SCG II, 68, s. 451.*

<sup>1121</sup> *Ciało człowieka nie jest tym samym, gdy dusza jest w sposób rzeczywisty obecna i gdy jej nie ma – dusza bowiem sprawia, że ciało istnieje w sposób rzeczywisty. SCG II, 69, s. 454.*

przyjąć bardzo wysublimowaną substancję umysłową<sup>1122</sup>. Powyższe rozważania wskazują, że to raczej materia dostosowuje się do formy, a nie na odwrót<sup>1123</sup>. Forma jako zasada organizująca potrzebuje zatem wielu organów, które stanowią podłoże dla konstytuowania się bytu<sup>1124</sup>. Ciało zatem przyjmuje duszę jako formę stanowiąc niejako podłoże dla wszystkich jej działań<sup>1125</sup>.

Akwinata podkreśla, że ani forma ani materia w sposób oddzielny nie stanowią jeszcze istnieniu bytu w postaci gatunkowej<sup>1126</sup>. Rozważanie zatem człowieka jako gatunku jest możliwe dopiero w aspekcie połączenia ciała oraz duszy<sup>1127</sup>. Ciało ludzkie będące podłożem jest wtedy gdy doświadcza ożywienia przez duszę będącej jego formą<sup>1128</sup>. Połączenie duszy z ciałem jest czymś naturalnym, co również przeciwstawia się niektórym dotychczasowym poglądom ukazującym ciało (σωμα) jako grób (σεμα) duszy<sup>1129</sup>. Wskazuje to na uznanie istnienie duszy bez ciała jako coś zupełnie nienaturalnego. Samo rozłączenie nie jest dobrym ani dla ciała ani dla duszy<sup>1130</sup>. Taka właściwość duszy wynika z jej specyficznej właściwości<sup>1131</sup>. Ciało mimo swej wspaniałości jest podłożem rządzonym przez duszę. Akwinata używa przykładu, w którym umysł jest niczym król rządzącym swoimi poddanymi. Czasem jednak wspomniany umysł jest nie królem lecz jedynie urzędnikiem, a dzieje się to za każdym

---

<sup>1122</sup>Tak też zdaniem Arystotelesa, z ciałem ludzkim – które jest najszlachetniejsze wśród ciał ziemskich i które zrównoważoną kompleksją jest najbardziej podobne do nieba, wolnego od wszelkich przeciwieństw – łączy się substancja umysłowa nie przez jakieś wyobrażenia, lecz jako jego forma. SCG II, 70, s. 458.

<sup>1123</sup>Ciało jest w takim stosunku do duszy, w jakim jest materia do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Materia zaś musi być dostosowana do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. SCG IV, 33, s. 147.

<sup>1124</sup>Do każdej bowiem formy dostosowuje się materia w sposób jej odpowiedni. Im zaś jakaś forma jest szlachetniejsza i mniej złożona, tym większa ma moc. Stąd dusza, najszlachetniejsza wśród form niższych, mimo że jest niezłożona co do substancji, ma wieloraką moc i wiele działań. Dlatego też potrzebuje wielu organów do wykonania swych czynności (...) SCG II, 72, s. 461.

<sup>1125</sup>Chociaż istnienie duszy ludzkiej, jak długo jest złączona z ciałem, jest oderwane i niezależne od ciała, to jednak ciało jest niejako jej podłożem i podmiotem przyjmującym ją. (...) SCG II, 81, s. 518.

<sup>1126</sup>Skoro więc z duszy i z ciała powstaje coś jednego, ani ciała, ani duszy nie można nazwać naturą w znaczeniu, w jakim teraz mówimy o naturze, gdyż żadne z nich nie stanowi zupełnego gatunku, lecz każde jest częścią jednej natury. SCG IV, 35, s. 165.

<sup>1127</sup>Dusza bowiem i ciało przez swe połączenie tworzą człowieka, gdyż forma, łącząc się z materią, tworzą gatunek. SCG IV, 37, s. 171.

<sup>1128</sup>Ciałem ludzkim jest zaś tylko ciało ożywione przez połączenie z duszą rozumną. SCG IV, 37, s. 171

<sup>1129</sup>Dusza ludzka z natury łączy się z ciałem. SCG IV, 37, s. 171.

<sup>1130</sup>(...) dusza łączy się z ciałem w sposób naturalny; z istoty swej jest bowiem formą ciała. Istnienie bez ciała jest więc przeciwne naturze duszy. Nic zaś przeciwnego naturze nie może być wieczne. Dlatego dusza nie będzie istnieć wiecznie bez ciała. Ponieważ więc trwa wiecznie, musi się ponownie złączyć z ciałem – a na tym właśnie polega zmartwychwstanie. SCG IV, 7, s. 290.

<sup>1131</sup>Dusza rozumna zaś, jak wiadomo, przekracza materię w działaniu; posiada bowiem pewne działanie, które wykonuje bez uczestnictwa narządu cielesnego, a mianowicie pojmowanie. Toteż i jej istnienie nie polega na zespoleniu z materią. A zatem jej istnienie, które było istnieniem bytu złożonego, pozostaje w niej po rozpadzie ciała, a gdy ciało zostanie przywrócone przez zmartwychwstanie, powraca do tego samego istnienia, które posiadało w duszy. SCG IV, 81, s. 298.

razem, gdy słabnie i ulega różnym nieuporządkowanym doznaniom<sup>1132</sup>. Uleganie popędom ukazuje realizm ludzkiej egzystencji, który daleki jest od prób angelizowania jego bycia.

Ciało pomimo swej osobliwej budowy, należy do świata zwierząt. Wyjątkowa pozycja wynika raczej z posiadania nieśmiertelnej duszy, która jest tym dzięki czemu człowiek jest pewnym podobieństwem do samego Boga<sup>1133</sup>. Ciało zatem w żaden sposób nie dorównuje duszy, której działania przekraczające możliwości materii wskazują na jej wyjątkową pozycję w bycie<sup>1134</sup>. Dusza potrzebuje ciała dla osiągnięcia pełnego aktualizowania swojej potencjalności<sup>1135</sup>. Podobnie jak materia jest dla formy, tak ciało jest dla duszy. Zatem dusza jest nie tylko organizatorką ciała lecz również celem istnienia ciała<sup>1136</sup>. Istnienie ciała dla duszy oznacza, że musi być ono odpowiednie dla swojej formy<sup>1137</sup>. Nie każde zatem ciało jest w stanie być takim, aby forma mogła się aktualizować. Odpowiednie dopasowanie materii i formy wskazuje na powstanie bytu. Doskonałym obrazem wyjaśniającym powyższe stwierdzenie jest użyty przez Tomasza przykład z piłą. Materią jaką potrzebuje piła aby mogła realizować swoje działanie jest żelazo. Zastosowanie innego surowca nie spełniałoby warunków realizowania przeznaczenia piły<sup>1138</sup>. Podobnie ciało będące podłożem dla działań duszy

---

<sup>1132</sup>*Dlaczego nazywa się go [tj. umysł przyp. P.Ć.] królem? Ponieważ całe ciało człowieka jest rządzone przez umysł, ludzkie afekty są przez niego kierowane i kształtowane (informatur), także inne siły duszy za nim postępują. Lecz niekiedy nazywa się go urzędnikiem [a nie królem], gdy mianowicie słabnie w poznaniu, które staje się zaciemnione oraz idzie za nieuporządkowanymi doznaniem nie stawiając im oporu (...) Super Ioan., IV, 7, s. 678, s. 318.*

<sup>1133</sup>*W człowieku tylko ciało należy do świata zwierząt, duszą natomiast, dzięki darowi nieśmiertelności, jesteśmy podobni do Boga. Jeżeli więc ktoś twierdzi, że dusza umiera wspólnie z ciałem, wyrzeka się podobieństwa do Boga i czyni się podobnym do zwierząt. In Symbolum Apostolorum, 151, s. 72.*

<sup>1134</sup>*Ciało ludzkie jest materią dostosowaną do duszy ludzkiej, spełnia bowiem wobec niej taką rolę, jaką spełnia możność wobec aktu. Nie jest jednak rzeczą konieczną, by dorównywało duszy pod względem doskonałości istnienia, gdyż dusza ludzka nie jest formą całkowicie opanowaną przez materię, co widać jasno stąd, że pewne jej działania są ponadmaterialne. Q. de anima, q. 1, ad. 5, s. 23.*

<sup>1135</sup>*Również dusza jest w pewnej zależności od ciała, o ile mianowicie bez ciała nie osiąga w pełni swej gatunkowości. Nie zależy jednak od ciała tak, by nie mogła bez niego istnieć. Q. de anima, q. 1, ad. 12, s. 24.*

<sup>1136</sup>*Skoro materia jest dla formy, a nie odwrotnie, to uzasadnienia tego, jakie powinno być ciało, z którym się łączy dusza, należy poszukiwać po stronie duszy. Stąd w II księdze O duszy czytamy, iż dusza jest nie tylko formą ciała i zasadą ruchu, ale także celem. Q. de anima, q. 8, c., s. 99.*

*Dusza jest „przyczyną” i „zasadą” żywego ciała. Ale te terminy mają liczne znaczenia. Podobnie i dusza jest przyczyną w trzech znaczeniach, które wyróżniliśmy; jest bowiem dla ciał nią obdarzonych przyczyną i źródłem ruchu, celem i istotą. Arystoteles O duszy II, 4 (415 b 8-12), tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWB, Warszawa 2003, s. 82.*

<sup>1137</sup>*Ciało ludzkie jest materią dostosowaną do duszy ludzkiej w zakresie jej działań. Q. de anima, q. 14, ad. 13, s. 177.*

<sup>1138</sup>*Skoro materia istnieje dla formy, a forma służy właściwemu sobie działaniu, materia każdej poszczególnej formy powinna być taka, żeby być odpowiednią dla działania tej formy. Tak na przykład materią piły musi być żelazo, które jest odpowiednie do funkcjonowania piły dzięki swej twardości. Skoro więc dusza dzięki doskonałości swej mocy może wykonywać różne czynności, jej materią musi być ciało ukonstytuowane z części odpowiednich dla różnych czynności duszy; części te nazywamy narządami. Q. de anima, q. 10, ad. 1, s. 131.*



jest potrzebne również dla względów poznawczych. Jedynie w połączeniu z ciałem dusza może poznawać rzeczy jednostkowe. Dlatego też połączenie duszy z ciałem jest korzystnym nie tylko z punktu widzenia ciała lecz także i duszy<sup>1139</sup>.

Zależność materii od formy wskazuje tym samym na otrzymywanie dzięki formie istnienia oraz gatunkowości<sup>1140</sup>. Ciało dzięki duszy otrzymuje istnienie, czego konsekwencją jest ukonstytuowanie jedności bytu<sup>1141</sup>. Najważniejszą korzyścią zespolenia z duszą jest dla ciała sama możliwość jego rzeczywistego istnienia<sup>1142</sup>. Należy przy tej okazji wystrzec się błędu uznania posiadania przez byt wielu istnień, np. istnienia w ciele oraz istnienia w duszy. Tomasz zwraca uwagę, że choć ciało posiada istnienie od duszy, to jednak istnienie jest jednym zarówno dla duszy jak i ciała dzięki czemu możemy mówić o człowieku jako jedności bytowej<sup>1143</sup>.

Doktor Człowieczeństwa podkreśla ponadto, że połączenie duszy z ciałem należy rozumieć dwojako. Po pierwsze ciało zostaje dzięki duszy ożywione otrzymując od niej istnienie. Po drugie połączenie to umożliwia duszy jako poruszytelki ciała spełnianie swoich czynności<sup>1144</sup>. Choć materia otrzymuje od formy zarówno istnienie

---

<sup>1139</sup>Gdyby więc dusza ludzka – która jest najniższa [substancją intelektualną] – pojmowała formy podobne pod względem [stopnia] abstrakcji i ogólności do form przyjmowanych przez substancje istniejące oddzielnie, to (...)miałaby najbardziej niedoskonałe poznanie, gdyż poznawałaby rzeczy ogólnie i niejasno. Dlatego, żeby osiągnąć lepsze poznanie i żeby poznawać rzeczy jednostkowe, dusza musi zdobywać poznanie prawdy od rzeczy jednostkowych, w czym konieczny jest udział światła intelektu czynnego po to, by coś, co istnieje w materii, zostało w duszy przyjęte w doskonalszy sposób. A zatem związek z ciałem jest duszy potrzebny do doskonałości funkcji intelektualnych. *Q. de anima*, q. 15, c. s. 188-189.

<sup>1140</sup>Skoro materia istnieje dla formy, forma daje materii istnienie i gatunkowość w taki sposób, by była odpowiednia dla jej działania. *Q. de anima*, q. 10, ad. 2, s. 131.

<sup>1141</sup>Forma domu, jak i inne sztuczne formy, jest formą przypadłościową. Dlatego nie daje istnienia oraz gatunkowości całości i każdej części – całość ta zresztą nie jest jednością po prostu, lecz jednością powstałą z nagromadzenia elementów. Dusza zaś jest formą substancjalną ciała dającą istnienie oraz gatunkowość całości i częściom, a całość utworzona z części jest jednością po prostu. *Q. de anima*, q. 10, ad. 16, s. 134.

<sup>1142</sup>Jak wynika z powyższych zagadnień, materia otrzymuje różne stopnie doskonałości od jednej i tej samej formy (...). W takim razie z racji tego, że ciało zostaje urzeczywistnione przez duszę ludzką w zmysłowości, pozostaje nadal niczym materia w stosunku do wyższej doskonałości. *Q. de anima*, q. 11, ad. 18, s. 145.

<sup>1143</sup>Chociaż dusza i ciało posiadają jedno wspólne istnienie człowieka, to jednak ciało ma to istnienie od duszy. Dzieje się to w ten sposób, że dusza ludzka swoje istnienie, dzięki któremu jest samoistna, daje ciału, co wykazaliśmy w poprzednich zagadnieniach. *Q. de anima*, q. 14, ad. 11, s. 177.

<sup>1144</sup>*Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. (...) Unitem autem corpori dupliciter: uno mod out forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio mod out motor, in quantum per corpus suas, sed diversimode. De passionibus animae*, q. 26, a. 2, c., s. 91.

Tym więc, co samo przez się doznaje w sensie właściwym jest ciało. (...) Dusza zaś łączy się z ciałem dwojako: po pierwsze jako forma, o ile daje ciału istnienie, ożywiając je; po drugie jako poruszytel, o ile poprzez ciało spełnia swe czynności. Na oba więc sposoby dusza doznaje przypadłościowo, ale odmiennie.

jak i gatunkowość, to jednak istotnym jest podkreślenie wewnętrzne konstytuowanie bytu poprzez obie wspomniane wyżej zasady<sup>1145</sup>.

Połączenie materii i formy nie jest jedynie pewnym zestawieniem. Propozycja Tomasza wykracza poza dotychczasowe poszukiwania Stagiryty. Akwinata określa człowieka jako jedną całość posiadającą jedną formę oraz istnienie. Byt ludzki jest zespoleniem większym niż dotychczasowa propozycja człowieka jako agregatu<sup>1146</sup>.

Chcąc zgłębić strukturę wewnętrzną bytu ludzkiego nie wystarczy zatrzymać się jedynie nad ciałem. Metafizyczne wyjaśnienie roli ciała domaga się również analizy zagadnienia duszy. Dopiero refleksja nad tymi dwoma elementami może pomóc zrozumieć jedność ludzkiego bytu<sup>1147</sup>.

Tomasz chcąc wyjaśnić czym jest dusza nawiązuje do definicji Arystotelesa, według którego jest pierwszym aktem ciała czyli jego formą substancjalną<sup>1148</sup>. W *Summie Contra Gentiles* Tomasz wykorzysta wcześniejszy fragment *O duszy* Arystotelesa wskazując na fakt bycia formą, aktem ciała który posiada możliwość życia ale w możności<sup>1149</sup>. Akwinata wyjaśnia jednocześnie że dusza jest aktem nie poprzez

---

<sup>1145</sup> *Forma bowiem i materia są zasadami konstytuującymi wewnątrznie istotę rzeczy. Jeżeli więc dusza – jako forma – daje każdej części ciała istnienie i gatunkowość, jak utrzymuje Arystoteles, to musi znajdować się w każdej części ciała. Q. de anima, q. 10, c., s. 128.*

*Dla tej racji dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie”, czyli ciała obdarzonego organami. Arystoteles, O duszy, II, 1, (412 a 22-28), dz, cyt., s. 70.*

<sup>1146</sup> *Skoro bowiem ciało człowieka i każdego innego zwierzęcia jest pewną naturalną całością, jedność więc orzeka się o nim z tego powodu, że posiada jedną formę, która jest urzeczywistniania nie tylko na kształt zestawienia lub zbioru (secundum aggregationem aut compositionem), jak to się dzieje w przypadku domu itp. Q. de anima, q. 10, c., s. 128*

<sup>1147</sup> *Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animalni et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore; ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertio constitua, quae neutra illarum est; homo enim neque est anima neque corpus. De ente et essentia, II, 201 n., s. 48-49.*

*Dlatego mówimy, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, a nie że składa się z części zwierzęcej i rozumnej, tak jak mówimy, że składa się z duszy i z ciała. Człowiek bowiem składa się z duszy i ciała w takim sensie, w jakim dwie rzeczy złożone razem tworzą trzecią, nie będącą żadną z pozostałych. Człowiek nie jest bowiem ani duszą, ani ciałem.*

<sup>1148</sup> *Accipienda est igitur prima definitio animae, quam Arystoteles in II ‘De anima’ ponit dicens, quod „anima est actus Primus corporis physici organici”. (...) accipit sunt verba eius sequential. . Dicit enim: “universaliter quidem dictum est, quid sit anima; substantia enim est, quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis”, i.e. forma substantialis corporis physici organici. De unit. intell. I, 3, s. 188-189.*

*Należy zatem rozważyć pierwszą definicję duszy, którą Arystoteles podaje w II księdze ‘O duszy’ mówiąc: „dusza jest aktem pierwszym ciała fizycznego, wyposażonego w narządy”. (...) należy wziąć pod uwagę jego dalsze słowa: „Ogólnie zatem zostało powiedziane, czym jest dusza; jest bowiem substancją w znaczeniu formy, czyli istotą tego ciała, to znaczy formą substancjalną ciała fizycznego, wyposażonego w narządy.*

*Wobec tego, jeśli mamy podać jakąś definicję wspólną wszystkim rodzajom duszy, powiedzmy: jest to pierwszy akt (εντελεχεια) ciała naturalnego organicznego. Arystoteles, O duszy, II, 1, 412 b, dz. cyt, s. 71.*

<sup>1149</sup> *(...) Arystoteles w II księdze O duszy określa dusze jako „pierwsze urzeczywistnienie fizycznego ciała organicznego posiadającego życie w możności”, a potem dodaje, że jest to definicja, która się odnosi powszechnie do każdej duszy (...). Wynika to jasno z tekstu greckiego i z tłumaczenia Boecjusza. SCG II, 61, s. 436.*

swoje władze lecz sama przez się. Dusza więc której jedną z władz jest intelekt nie jest bytem istniejącym tylko poza ciałem<sup>1150</sup>. Intelekt jednak przekracza materię cielesną wskazując tym samym na fakt bycia władzą duszy, a nie ciała<sup>1151</sup>. Różnica istniejąca między duszą i ciałem wskazuje tym samym na fakt istnienia duszy po rozkładzie ciała<sup>1152</sup>. Choć naturalnym jest połączenie duszy z ciałem, to jednak niszczenie ciała jest tym, co przeszkadza duszy w trwałym z nim połączeniu<sup>1153</sup>. Oddzielenie od ciała nie jest czymś odpowiednim dla duszy z racji jej celu jakim jest poznawanie. Cechy ciała oraz duszy wskazują na wzajemne potrzebowanie siebie co tym bardziej przemawia za rozumieniem ich zespolenia w aspekcie jedności bytu<sup>1154</sup>.

Relacyjność duszy i ciała bardzo dobrze widoczna jest w odbieraniu wrażeń. Wszystkie wrażenia które człowiek odbiera są ujmowane zarówno ciałem jak i duszą.

---

*Z tego znów widać, że dusza musi być substancją rozumianą jako "forma ciała naturalnego posiadającego w możności życia". Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała. Arystoteles, O duszy, II, 1, 412 a 19-22, dz, cyt., s. 69-70.*

<sup>1150</sup>*Nec dicimus, quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem, quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Arystoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per se ipsam est actus corporis dans corpori esse specificum. De unit. intell. I, 28, s. 210-211.*

*Nie twierdzą, że dusza, w której jest intelekt, przekracza materię cielesną, tak że nie ma bytu w ciele, ale że intelekt, który Arystoteles nazywa władzą duszy, nie jest aktem ciała. Dusza nie jest bowiem aktem ciała za pośrednictwem swoich władz, ale dusza sama przez się jest aktem ciała dającym ciału byt gatunkowy.*

<sup>1151</sup>*Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergradientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. De unit. intell., I, 27, s. 210-211.*

*Stąd też ostatnia z form, którą jest dusza ludzka, ma władzę całkowicie przekraczającą materię cielesną, czyli intelekt. Tak więc intelekt jest oddzielony, gdyż nie jest władzą ciała, ale jest władzą duszy, dusza zaś jest aktem ciała*

<sup>1152</sup>*Patet ergo, quod animam, quae est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. De unit. intell., I, 33, s. 216-217*

*Jest więc oczywiste, że Arystoteles twierdzi, iż nic nie stoi na przeszkodzie, by dusza, która jest formą co do swojej części intelektualnej, pozostawała po ciele, mimo że nie istniała przed ciałem.*

<sup>1153</sup>*Essentialis enim est animae, quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua, sed ex parte corporis, quod corrumpitur. De unit. intell., I, 39, s. 222-223.*

*Jest bowiem z istoty swej właściwe duszy, że łączy się z ciałem, a przeszkadza temu coś przypadłościowego nie w niej, ale w ciele, które podlega zniszczeniu.*

<sup>1154</sup>*Concedimus autem, quod anima humana a corpore separata non habet ultima perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae Humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in X Ethicorum. De unit. intell. V, 112, s. 288-89. Zgadza się zaś, że dusza ludzka nie ma ostatecznej doskonałości swojej natury, gdy jest oddzielona od ciała, ponieważ jest częścią natury ludzkiej. Żadna bowiem część nie ma pełnej doskonałości, gdy jest oddzielona od całości. Nie jest zatem zbędna z tego powodu, ponieważ celem duszy ludzkiej nie jest poruszanie ciała, ale poznawanie; na nim polega jej szczęście, jak dowodzi Arystoteles w X księdze Etyki. Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części [w człowieku]. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też tylko najbardziej boskim naszym pierwiastkiem – [w każdym razie] czynność jego zgodna z właściwą mu swoistą dzielnością będzie doskonałym szczęściem. Że jest to czynność teoretycznej kontemplacji powiedzieliśmy już. Arystoteles, Etyka Nikomachejska, X, 1177a, 118, dz, cyt., s. 290.*

Jednak pomimo ich wzajemnego odbioru dusza stanowi zasadę życia owych zmysłów będąc formą całego ciała<sup>1155</sup>. Wszelkie poznanie umysłowe duszy dokonuje się przez wyobraźnię i zmysły, które są pewnymi skutkami działań organów cielesnych<sup>1156</sup>. Tomasz przestrzega przed poglądem według którego wszystkie czynności ciała są uzależnione od ciała<sup>1157</sup>. Będąc niezależną od ciała co do istnienia, dusza ludzka może zatem również wykonywać czynności niezdeterminowane przez materię cielesną<sup>1158</sup>. Akwinata przestrzega jednak przed mylnym rozumieniem tego subtelnego zagadnienia, którego wypaczenie może w konsekwencji wypaczyć obraz człowieka. Połączenie duszy z ciałem jest dobrym dla duszy z racji jej działania stąd błędnym byłby zarzut ukazujący odłączenie duszy od ciała jako coś dobrego w każdym przypadku<sup>1159</sup>.

Wśród rodzajów istniejących dusz najbardziej podstawową jest rodzaj dusza wegetatywna. Jeśli dusza jest zasadą organizująca życie, to również musi ona występować także w roślinach. To właśnie rośliny są pierwszymi w świecie przyrody przejawiającymi życie. Oznaką życia roślin jest więc ciągła zmiana przeradzająca się w ich wzroście<sup>1160</sup>. Dusza zatem jest zasadą która nie powstając z pewnego zespolenia elementów organizuje materię danej rośliny ożywiając ją<sup>1161</sup>.

Oprócz świata roślin istnieje również świat zwierząt, w którym poza zdolnością wzrostu występuje zdolność odczuwania bodźców oraz posługiwania się pamięcią. Zasadą organizującą zwierzęta jest dusza zmysłowa, która przewyższa wcześniejszy rodzaj duszy<sup>1162</sup>. Przyjmowanie zewnętrznych przedmiotów zmysłowych oraz użycie

---

<sup>1155</sup>(...) żyjemy, i odbieramy wrażenia duszą i ciałem – lecz dusza tylko jako zasadą życia i zmysłów. Dusza więc jest formą ciała. SCG II, 57, s. 415.

<sup>1156</sup>Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem by gatunek ludzki uczynić zupełnym. SCG II, 68, s. 453.

<sup>1157</sup>Chociaż zaś dusza co do swej substancji jest formą ciała, nie jest rzeczą konieczną, by każda jej czynność dokonywała się przez ciało (...). SCG II, 69, s. 454.

<sup>1158</sup>(...) dusza ludzka nie jest taką formą, która jest całkowicie zanurzona w materii, lecz spośród wszystkich form jest ona najbardziej wzniesiona ponad materię. Stąd też może dokonywać czynności bez udziału ciała, to znaczy jest jakby niezależna od ciała w działaniu, gdyż także co do istnienia jest niezależna od ciała. SCG II, 69, s. 455.

<sup>1159</sup>Doskonałość zaś duszy ludzkiej polega na pewnym oderwaniu się od ciała. Dusza doskonali się przez wiedzę i cnotę (...). Gdyby zaś ktoś twierdził, że doskonałość duszy polega na jej oddzieleniu od ciała co do działania, a rozpad na oddzieleniu od ciała co do istnienia, to nie jest to słuszny zarzut. SCG II, 79, s. 508.

<sup>1160</sup>Wśród ciał ożywionych najniższe miejsce zajmują te rośliny, w których emanacja dokonuje się już od wewnątrz, tak mianowicie, że soki wewnętrzne rośliny zmieniają się w nasienie, a to nasienie oddane ziemi wyrasta na roślinę. (...) W roślinach zaś znakiem życia jest to, że coś będącego wewnątrz nich porusza je do przyjęcia formy. Życie roślin jest jednak niedoskonałe; choć bowiem emanacja dokonuje się w nich od wewnątrz, jednak to, co powstaje, wychodzi powoli z wnętrza, ostatecznie okazuje się czymś zupełnie zewnętrznym. SCG IV, 11, s. 61.

<sup>1161</sup>Działanie duszy wegetatywnej przewyższa moc jakości elementarnych. (...). Dusza wegetatywna zatem nie może powstać z zespolenia elementów. SCG II, 62, s. 441.

<sup>1162</sup>Ponad życiem roślin mamy wyższy stopień życia, mianowicie życie duszy zmysłowej. Emanacja jej właściwa, chociaż zaczyna się od czegoś zewnętrznego, to jednak kończy czymś wewnętrznym.

pamięci nie oznacza jeszcze posiadania rozumu w znaczeniu podobnym do rozumu ludzkiego<sup>1163</sup>. Dusza będąca organizatorką życia jest więc tym, dzięki czemu dany byt żyje (i to należy podkreślić) w sposób określony. Człowiek zatem tak bardzo różniący się od innych zwierząt musi posiadać inny rodzaj duszy jemu właściwy<sup>1164</sup>.

Wymienione rodzaje dusz nie oznaczają tym samym ich różnego umiejscowienia w jednym bycie. Już Arystoteles przeciwstawiał się poglądom swojego mistrza Platona jakoby człowiek składał się z trzech rodzajów dusz umiejscowionych w trzech różnych organach cielesnych. Różnica między duszami jest różnicą pojęciową, a nie jak tego chciał Platon różnicą miejsca. Tomasz całkowicie zgadza się ze Stagirytą uznając jego pogląd za najbardziej odpowiedni<sup>1165</sup>. Twierdzi, że dusza rozumna posiada zdolność przeciwstawiania się namiętnościom, a więc nie może być uznawana za rodzaj kompleksji<sup>1166</sup>. Nie będąc kompleksją nie jest zatem formą przypadłości lecz formą substancjalną bytu<sup>1167</sup>. Wyjątkowość ludzkiej duszy wymaga więc ustosunkowania się do starożytnych błędów w myśl których granica między duszą człowieka, a duszą zwierząt była niewidoczna.

Akwinata zauważa, że problem metempsychozy powstaje na kanwie błędnego zrozumienia zaistnienia duszy w człowieku. Błąd ten pojawia się już na samym początku pojmowania duszy jako pierwiastka niematerialnego, którego odkrywcą jest Platon. Geniusz Platona nie zmienia faktu popełnienia błędu, który polega na głoszeniu zaistnienia duszy przed ciałem. Takie stanowisko otwiera możliwość swobodnego przyjmowania ciała przez duszę<sup>1168</sup>. Pogląd Platona spowodował, że teoria

---

(...)Zewnętrzny przedmiot zmysłowy bowiem wprowadza swoją formę od zmysłów zewnętrznych, skąd przechodzi do wyobraźni i wreszcie do skarbcza pamięci. (...) Ten stopień życia jest więc tym wyższy od życia roślin, im bardziej wewnętrzne jest właściwe mu działanie. Nie jest to jednak życie w pełni doskonałe, gdyż emanacja dokonuje się zawsze między jedną rzeczą a drugą. SCG IV, 11, s. 62.

<sup>1163</sup>Tak więc dusza zmysłowa nieposiadająca rozumu jest jakby jednym rodzajem obejmującym wiele gatunków. SCG IV, 33, s. 146.

<sup>1164</sup>Otóż życie jest przez duszę. Dusza więc, przez którą człowiek żyje, będzie doskonalsza niż dusza zmysłowa. Żadna zaś nie jest doskonalsza niż intelekt. Intelekt więc jest duszą człowieka. A zatem jest jego formą. SCG II, 59, s. 424-425.

<sup>1165</sup>(...) *de aliis partibus animae dicit manifestum esse, quod non sunt separabiles, scil. loco, sed sunt alterae ratione. De unit. intell. I, 9, s. 194-197.*

o różnych częściach duszy stwierdza [tj. Arystoteles przyp. P.Ć.], że jest oczywiste, iż nie są one oddzielone co do miejsca, ale różne pojęciowo.

<sup>1166</sup>Dusza rządzi ciałem i sprzeciwia się namiętnościom, które wynikają z kompleksji. SCG II, 64.

<sup>1167</sup>Dusza zaś jest formą substancjalną, a nie przypadłościową, inaczej dusza nie decydowałaby o przynależności do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Dusza więc nie jest kompleksją. SCG II, 63, s. 443.

<sup>1168</sup>(...) *sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum. De pot. q. III, a. 10, c., s. 314-315.*

Na przykład Platon twierdził, że człowiek nie składa się z ciała i duszy, lecz, że jest duszą posługującą się ciałem. Z tego względu wszyscy, którzy utrzymywali, że dusze zostały stworzone poza ciałami,

metempsychozy zaczęła cieszyć się coraz większym uznaniem<sup>1169</sup>. Pomimo odkrycia warstwy niematerialnej, dualizm otwiera „metafizyczną furtkę” na różnego rodzaju eksperymenty myślowe, które mają mało wspólnego z realnym bytem. Akwinata podkreśla, że w koncepcji Platona nie ma ujęcia jedności bytu. Przyjęcie takiego poglądu toruje drogę do propagowania teorii metempsychozy dusz<sup>1170</sup>. Przypadłościowemu pojęciu łączenia się duszy sprzeciwia się pogląd, według którego dusze są formami określonych ciał. Dusza będąc formą jest dostosowana do ciała, co wyklucza przypadłościowej propozycji łączenia się jej z ciałem<sup>1171</sup>. Akwinata przeciwstawiając się dualistycznym poglądom proponuje odczytywać rzeczywistość taką jaką jest. Dusza jako zasada życia łączy się z ciałem w sposób realny tworząc jedność bytu. Najbardziej wymownym argumentem przejawiającym za jednością bytu jest rozkład ciała po śmierci. Moment rozłączenia ciała z duszą (będącą zasadą ożywiającą) wskazuje tym samym na rozkład jedności bytu ludzkiego<sup>1172</sup>. Sama dusza jest zatem, urzeczywistnieniem, dzięki któremu człowiek jako byt jest otwarty na dalszą aktualizację<sup>1173</sup>.

Niematerialność duszy prowadzi do uznania jej za substancję posiadającą naturę intelektualną<sup>1174</sup>. Poznanie duszy odbywa się za pośrednictwem danych z wyobrażeń, a więc za pomocą narządów cielesnych<sup>1175</sup>. Stanowisko Tomasza podkreślają

---

*przyjmowali wędrówkę dusz z ciała do ciała w tym sensie, że dusza uwolniona od jednego ciała łączy się z innym, tak jak człowiek zdjęwszy jedno ubranie zakłada drugie.*

<sup>1169</sup>*Stąd też wielu spośród tych, którzy twierdzą, że dusze istniały wcześniej niż ciała, przyjmuje przechodzenie duszy z ciała do ciała. To jednak jest niemożliwe. Dusze nie istniały wcześniej niż ciała.* SCG II, 83, s. 537.

<sup>1170</sup>*Platonicy ponebat naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebat transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum praecipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem namquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam ponebant fieri quemdam circulum, ut animae prius exeuntes iterate unirentur.* De pot. q. III, a. 10, ad, 5, s. 320-321.

*Platonicy utrzymywali, że natura dusz jest sama w sobie zupełna i że dusze łączą się z ciałami przypadłościowo; stąd też przyjmowali wędrówkę dusz z ciała do ciała. Do takiego twierdzenia doprowadził ich przede wszystkim pogląd, że dusze są nieśmiertelne i że rodzenie nigdy się nie kończy. Dlatego – by usunąć problem nieskończonej liczby dusz – przyjęli, że dokonuje się to w pewnym cyklu, że mianowicie dusze, które wcześniej opuściły ciała, powtórnie się z nimi łączą.*

<sup>1171</sup>*Dusze bowiem są stosownie do swych substancji formami ciał; inaczej łączyłyby się z ciałem przypadłościowo i w ten sposób z duszy i z ciała nie powstawałoby coś samo przez się jednego, lecz coś jednego przypadłościowo. Dusze jako formy muszą być dostosowane do ciała.* SCG II, 81, s. 516.

<sup>1172</sup>*(...) dusza jest tym, co łączy ciało – widać to z tego, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi.* SCG II, 58, s. 418.

<sup>1173</sup>*Dusza jednakże nie jest gotowością, lecz urzeczywistnieniem, gotowość bowiem jest przyporządkowaniem możliwości do urzeczywistnienia. Z urzeczywistnienia jednak wynika pewna gotowość do dalszego urzeczywistnienia (...).* SCG II, 62, s. 442.

<sup>1174</sup>*Substancja duszy ludzkiej posiada niematerialność, i (...) ma z tej racji naturę intelektualną, taka jest bowiem każda substancja niematerialna.* SCG II, 77, s. 498.

<sup>1175</sup>*Dusza wszak poznaje umysłowo przez to, że czerpie dane z wyobrażeń, czego nie czyni substancja oddzielona, gdyż nie ma narządów cielesnych, w których musza istnieć wyobrażenia.* SCG II, 94, s. 579.

współcześni badacze Akwinaty M. A. Krąpiec oraz I. Dec<sup>1176</sup>. Posiadanie więc duszy rozumnej jest warunkiem przynależności do bycia człowiekiem<sup>1177</sup>.

## b) Nieśmiertelność duszy

Niematerialność duszy wiąże się także z jej nieśmiertelnością. Posiadanie przez człowieka nieśmiertelnej duszy czyni go podobnym do samego Boga<sup>1178</sup>. Prowadzi to do kolejnego wniosku według którego dusza ma istnienie niezależne od ciała<sup>1179</sup>. Nieśmiertelność duszy jest zdaniem Doktora Człowieczeństwa czymś koniecznym. Jeżeli istnienie jakie posiada dany byt jest całkowicie i nierozzerwalnie związane z formą, wówczas wszelka utrata formy oznacza tym samym utratę istnienia, co w konsekwencji prowadzi do zniszczenia bytu<sup>1180</sup>. Nieśmiertelność duszy wynika z pewnego oddzielenia od ciała, które związane jest z intelektem będącym częścią duszy ludzkiej<sup>1181</sup>. Z posiadaniem przez duszę istnienia samo w sobie trwającym (zwanym istnieniem samoistnym) wiąże się zdolność poznania umysłowego<sup>1182</sup>.

---

<sup>1176</sup> M. A. Krąpiec przyjmuje za Tomaszem, że przedmiotem tym i zarazem i zarazem ostateczną racją całej aktywności człowieka jest dusza ludzka. Dusza jako element substancjalny, niecielesny stała się ostateczną wewnątrzbytową instancją uniesprzeczniającą całą aktywność życiową człowieka. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 239.

<sup>1177</sup> *Anima rationalis est causa hominis, sed non est eius definitio*. De pot., I, 7, c., s. 179-182.

(...) dusza rozumna jest przyczyną człowieka, nie zaś jego definicją.

<sup>1178</sup> W człowieku tylko ciało należy do świata zwierząt, duszą natomiast, dzięki darowi nieśmiertelności, jesteśmy podobni do Boga. Jeżeli więc ktoś twierdzi, że dusza umiera wespół z ciałem, wyrzeka się podobieństwa do Boga i czyni się podobnym do zwierząt. In *Symbolum Apostolorum*, 151, s. 72.

<sup>1179</sup> Tak więc dusza umysłowa, skoro posiada właściwe sobie działanie, w którym nie bierze udziału ciało, musi działać sama przez się. A ponieważ każdy byt działa o tyle o ile jest w akcji, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne (absolutum), niezależne od ciała istnienie (...). *Q. de anima*, q. I, c., s. 20

<sup>1180</sup> Dusza ludzka z konieczności musi być całkowicie niezniszczalna. Aby tego dowieść, należy wziąć pod uwagę, że nie można oddzielić od rzeczy czegoś, co jest z nią związane samo przez się – tak na przykład od człowieka nie można oddzielić tego, iż jest zwierzęciem, a od liczby tego, że jest liczbą parzystą lub nieparzystą. Jest zaś rzeczą oczywistą, że istnienie jest związane z formą samo przez się, każda bowiem rzecz posiada istnienie dzięki swej własnej formie, dlatego też istnienia w żaden sposób nie można oddzielić od formy. A zatem byty złożone z materii i formy ulegają zniszczeniu przez to, że tracą formę, z którą jest związane istnienie. Forma zaś nie może ulec zniszczeniu sama przez się. Natomiast przypadłościowo ulega zniszczeniu wraz ze zniszczeniem bytu złożonego, o ile zanika istnienie bytu złożonego, który istnieje przez formę – por warunkiem, że nie jest to forma zawierająca istnienie (*habens esse*), lecz jedynie forma, dzięki której istnieje byt złożony. *Q. de anima*, q. 14, c., s. 173.

<sup>1181</sup> Filozof mówi, że intelekt jest oddzielony od ciała, jak coś wiecznego od czegoś niezniszczalnego. Intelekt zaś, jak twierdzi, jest częścią duszy. A zatem dusza ludzka jest niezniszczalna. *Q. de anima*, q. 14, sc. 4, s. 173.

Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleni [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej. Arystoteles, *O duszy*, II, 2, (413 b 24-27), dz. cyt., s. 75.

<sup>1182</sup> Chociaż dusza jest formą ze swej istoty, to jednak dzięki temu, że jest taką formą – a mianowicie formą samoistną – może jej przysługiwać coś, co nie przysługuje jej jako formie [w ogóle], na przykład

Wspomniana zdolność zakłada złączenie z ciałem. Choć sam fakt istnienia duszy nie jest zależny od ciała, to jednak dla pełności gatunkowej zespolenie takie jest dogodniejszym zarówno dla pełności bytu, jak i dla samej duszy<sup>1183</sup>. Samoistność wskazuje tym samym na fakt bycia przez duszę konkretnym bytem szczegółowym<sup>1184</sup>. Takt ten nie oznacza, że będąc konkretnym bytem szczegółowym posiada pełnię gatunku<sup>1185</sup>. Powyższy pogląd stanowi doskonałą odpowiedź na platońskie dualistyczne propozycje rozwiązania tego zagadnienia. Dusza zatem nie jest sama w sobie pełnym bytem<sup>1186</sup>.

W swoich rozważania Tomasz w niezwykle subtelny sposób prowadzi nas wąską metafizyczną ścieżką obok różnych „przepaści”. Z jednej strony spotykamy się z niebezpieczeństwem dualizmu, natomiast z drugiej z uznaniem duszy za formę całkowicie opanowaną przez ciało. Dusza ludzka jako forma ciała nie jest w nim zatopiona w sposób ostateczny<sup>1187</sup>.

### c) Rozumienie duszy

Brak całkowitego i wiecznego zespolenia duszy z ciałem wynika z właściwości tej pierwszej, której cechą charakterystyczną jest poznanie umysłowe<sup>1188</sup>. Właściwym sposobem poznawania człowieka jest poznanie umysłowe, które dokonuje się przez duszę<sup>1189</sup>. To właśnie dusza będąca substancją oddzieloną posiada zdolność poznawania

---

*poznanie umysłowe, nie przysługuje człowiekowi z racji tego, że jest zwierzęciem, mimo iż człowiek jest zwierzęciem ze swej istoty. Q. de anima, q. 14, ad. 10, s. 177.*

<sup>1183</sup>*Chociaż dusza może istnieć sama przez się, to jednak – skoro jest częścią gatunku – nie posiada sama przez się gatunkowości. Q. de anima, q. 14, ad. 21, s. 178.*

<sup>1184</sup>*Pozostaje zatem stwierdzić, że dusza jest konkretnym bytem szczegółowym i że może być sama przez się samoistna: nie jako posiadająca samo w sobie pełną gatunkowość, lecz jako doprowadzająca do pełni gatunek ludzki jako forma ciała. I w ten sposób jest zarazem formą i konkretnym bytem szczegółowym. Q. de anima, q. 1, c., s. 21.*

<sup>1185</sup>*Dusza ludzka nie jest konkretnym bytem szczegółowym jako substancja posiadająca pełnię gatunku, lecz jako część bytu posiadającego pełnię gatunku (...). Q. de anima, q. 1, ad. 3, s. 22.*

<sup>1186</sup>*Chociaż dusza ludzka może być sama przez się samoistna, to jednak sama przez się nie posiada pełni gatunkowej. Dlatego nie jest możliwe, by dusze oddzielone stanowiły jeden stopień [w hierarchii] bytów. Q. de anima, q. 1, ad. 4, s. 23.*

<sup>1187</sup>*Dlatego trzeba stwierdzić, że jest on [tzn. intelekt możliwościowy przyp. P.Ć.] mocą, czyli władzą duszy ludzkiej. Skoro bowiem dusza ludzka jest pewną formą złączoną z ciałem – tak jednak, że nie jest całkowicie opanowana przez ciało, jakby w nim zatopiona, jak inne formy materialne, lecz przewyższa możliwości całej materii cielesnej. – to w tym zakresie, w jakim przewyższa materię cielesną jest w możliwości do przedmiotów umysłowych, co się odnosi do intelektu możliwościowego. Q. de anima, q. 2, c., s. 34.*

<sup>1188</sup>*Poznanie umysłowe jest w najwyższym stopniu działaniem duszy. Jeżeli więc nie ono przysługuje duszy bez ciała, to już żadne inne nie będzie jej przysługiwało.(...)Twierdzimy jednak, że dusza istnieje oddzielnie. A zatem musimy przyjąć, że poznaje umysłowo. Q. de anima, q. 15, sc. 1, s. 183.*

<sup>1189</sup>*Poznanie umysłowe jest pewnym działaniem, w którym nie może brać udziału żaden organ cielesny. To działanie przypisuje się duszy albo też człowiekowi, mówimy bowiem, że dusza poznaje umysłowo lub że*



substancji oddzielonych według formuły mówiącej o tym, że podobne jest poznawane przez podobne (*simile simili cognoscitur*)<sup>1190</sup>. Tomasz sprzeciwia się tym samym poglądom starożytnych, którzy uważali, że poznawanie podobne przez podobne wskazuje na to, że dusza posiada wszystkie pierwiastki istniejące w naturze<sup>1191</sup>. Poznanie rozumowe bierze swój początek z poznania zmysłowego, co w konsekwencji przeciwstawia się aprioryzmowi<sup>1192</sup>. Biorąc początek z poznania zmysłowego intelekt nie zmienia żadnego sposobu bytowania tych rzeczy<sup>1193</sup>. Umysłowe poznanie będące właściwością duszy korzystające ze zmysłów oraz wyobraźni wskazuje na fakt łączenia się duszy z ciałem w sposób naturalny<sup>1194</sup>. Poznawanie intelektu jest działaniem ujmującym nie tylko substancję poznawanego bytu lecz także jej przypadłości<sup>1195</sup>.

Powyższa uwaga po raz kolejny stanowi kontrargument przeciwko dualistycznej koncepcji człowieka. Koncepcja abstrahowania treści od materii bytu

---

*człowiek poznaje przez duszę. (...) mówi bowiem Arystoteles w III księdze O duszy, że intelekt możliwościowy jest tym, dzięki czemu dusza poznaje umysłowo i wydaje sądy. SCG II, 62, s. 441.*

*Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: byćmożnością [do poznania]. Wobec tego, co się mieni „rozumem” duszy (nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach), nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. (...) Toteż mają słuszość ci, którzy mówią, że dusza jest „miejscem form”, z tym jednak zastrzeżeniem, że [jest nim] nie cała, lecz tylko myśląca, i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możliwości. Arystoteles, O duszy, III, 4, 429 a, 25-28; 32-35, w: Dzieła, t. 3, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 124.*

<sup>1190</sup>*Byt jest poznawany przez byt sobie podobny (simile simili cognoscitur). Otóż dusza oddzielona jest substancją oddzieloną. Może więc poznawać substancje oddzielone. Q. de anima, q. 17, sc. s. 207.*

Powyższa zasada jest również argumentacją przy wyjaśnianiu zagadnienia uczenia się:

*Przyswajanie wiedzy polega na upodobnieniu poznającego do rzeczy poznawanej. SCG II, 60, s. 432.*

<sup>1191</sup>*Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constituitur: ut terra teram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. De Scientia Dei, q. 2, a. 2, c., s. 83-84.*

*Dlatego mylili się starożytni filozofowie, którzy twierdzili, że podobne poznajemy podobnym, utrzymując tym samym, że dusza, która poznaje wszystko, z natury jest ze wszystkiego złożona, tak że ziemię poznaje ziemię, wodę wodę i tak dalej. De Scientia Dei, q. 2, a. 2, c., s. 83-84.*

<sup>1192</sup>*Należy też, jak się wydaje, wziąć pod uwagę to, że rzeczywistość zmysłowo poznawalna, z której rozum ludzki bierze początek poznania, zachowuje w sobie pewne ślady podobieństwa do Boga, ale tak niedoskonałe, że są one całkowicie niewystarczające do ujawnienia substancji samego Boga. SCG I, 8, s. 32;*

*Cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu.*

*Nasze poznanie, które bierze początek w rzeczach, przebiega w takim porządku, że najpierw zaczyna się w zmyśle, a następnie osiąga doskonałość w intelekcie. De Veritate, q. 1. a. 11, c., s. 104.*

<sup>1193</sup>*Intelekt nasz zaś, czerpiąc początek poznania od zmysłów, nie przekracza sposobu bycia właściwego rzeczom zmysłowo poznawalnym (...). SCGI, 30 s. 99.*

<sup>1194</sup>*Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem by gatunek ludzki uczynić zupełnym. SCG II, 68, s. 453.*

<sup>1195</sup>*Quia intellectus boster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum et accidens, et ad cognoscendum diversa addidentia; et ideo discurrit de cognitione substantiae ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhaerentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum Waltera, et unit eas quodommodo; et sic in seipso enuntiabilia format. De Scientia Dei, q. II a. 7, c., s. 139.*

*Nasz intelekt bowiem tworzy różne pojęcia, aby poznać podmiot i przypadłości, a także różne przypadłości. Dlatego rozumuje od poznania substancji do poznania przypadłości, a następnie, by poznać, że jedno zawiera się w drugim, zestawia jeden obraz z drugim i jakoś je łączy – i w ten właśnie sposób tworzy w sobie wypowiedzi.*

charakterystyczna dla poznania umysłowego stanowi odpowiedź na błędy popełnione przez Awerroesa, które polegają na braku rozróżnienia tego „przez co” się poznaje od tego „co” lub „kto” poznaje<sup>1196</sup>. Przedstawione rozróżnienie nie przekreśla jednak występowania w człowieku refleksji, która prowadzi do możliwości poznania samego siebie. Dzięki niej możliwym jest odkrycie ludzkiej świadomości<sup>1197</sup>. Zdolność poznawania samego siebie ukazuje człowieka jako istotę wyjątkową, nieporównywalną ze wszystkim co go otacza<sup>1198</sup>. Poznanie umysłowe w pewien sposób choć niepełny umożliwia poznawanie substancji oddzielonej<sup>1199</sup>. Istnieje zatem możliwość poznania Boga jako najdoskonalszego przedmiotu i jednocześnie celu, choć jest ono z pewną domieszką błędu<sup>1200</sup>. Właściwości duszy obdarzonej intelektem wskazują, że jest ona przejawem najdoskonalszego stopnia życia na ziemi, choć korzysta ona z zewnętrznych, zmysłowych treści poznawczych<sup>1201</sup>. Rozważając zagadnienie poznawania przez rozumną władzę duszy Tomasz posługuje się sformułowaniem „słowo wewnętrzne”. Określenie to zostaje wprowadzone na wyjaśnienie pewnego sposobu ujmowania treści z poznawanego bytu. Treść rzeczy nie jest bowiem samą rzeczą lecz jakąś podobizną tej rzeczy. Umysł więc dokonuje pewnego ujęcia tej rzeczy, które Tomasz nazywa „słowem wewnętrznym<sup>1202</sup>. Utworzenie pewnego pojęcia jest w powyższym określeniu osobliwym obrazem ejdetycznym<sup>1203</sup>.

---

<sup>1196</sup>(...) nie rozróżnia pomiędzy tym, przez co się poznaje umysłowo, a tym, co się poznaje. (...) aby formy rzeczy materialnych stały się rzeczywiście poznawalne, muszą zostać od materii oderwane. SCG II, 75, s. 483-485.

<sup>1197</sup>Chociaż powiedzieliśmy, że forma poznawcza przyjęta w intelekcie możliwościowym nie jest tym, co się poznaje, lecz tym, przez co się poznaje, to jednak nie przeczy to temu, że intelekt przez pewną refleksję poznaje sam siebie, swoje poznawanie oraz formę, przez którą poznaje. Swoje poznawanie poznaje dwojako: po pierwsze szczegółowo – poznaje bowiem, że teraz poznaje, po drugie ogólnie – o ile rozważa naturę swojego działania. SCG II, 75, s. 486-487.

<sup>1198</sup>Poznanie intelektualne jest najszlachetniejszym działaniem, jakie istnieje u istot tego świata. SCG II, 76, s. 494.

<sup>1199</sup>Albowiem nasze poznanie umysłowe, przez które dochodzimy do wiedzy, czym jest nasza dusza, jest bardzo dalekie od poznania substancji oddzielonej. Wiedząc jednak, czym jest nasza dusza, można dojść do poznania przynajmniej rodzaju dalekiego substancji oddzielonych, ale to nie jest poznaniem ich substancji. SCG III, 47, s. 132.

<sup>1200</sup>A wobec tego poznanie umysłowe najdoskonalszego przedmiotu poznania, którym jest Bóg, jest najdoskonalsze w rodzaju działania, jakim jest poznanie umysłowe. A zatem poznanie Boga w sposób umysłowy (cognoscere Deum intelligendo) jest celem ostatecznym każdej substancji obdarzonej intelektem. SCG III, 25, s. 77

<sup>1201</sup>Istnieje zatem najwyższy i doskonały stopień życia, mianowicie życie duszy obdarzonej intelektem; intelekt bowiem zwraca się ku sobie samemu i może poznawać sam siebie. Ale i w życiu intelektu mamy różne stopnie. Intelekt ludzki bowiem, chociaż może poznawać sam siebie, to jednak swoje poznanie rozpoczyna od czegoś zewnętrznego, ponieważ nie może poznawać intelektualnie bez wyobrażeń. (...) SCG IV, 11, s. 62.

<sup>1202</sup>Ujęciem umysłowym nazywam zaś to, co intelekt poczyna w sobie, poznając rzecz. Nie jest ono w nas ani samą poznaną rzeczą, ani samą substancją intelektu, lecz pewną podobizną poznanej rzeczy – podobizną, którą wyraża mowa zewnętrzna; stąd też owo ujęcie umysłowe nazywamy słowem wewnętrznym. SCG IV, 11, s. 62.

<sup>1203</sup>Do pojęcia słowa wewnętrznego, którym jest ujęcie umysłowe, należy zaś to, że pochodzi od poznającego zgodnie z jego poznawaniem umysłowym, skoro jest niejako kresem działania intelektu.

Wyjątkowe właściwości poznawcze człowieka związane z posiadaniem rozumnej części duszy wskazują nie tylko na możliwość abstrahowania treści rzeczy lecz również na zdolność poznawania samego siebie. Człowiek dzięki intelektualnemu poznaniu posiada zdolność poznania Boga jako najwyższego przedmiotu poznania. Intelpekt jest więc tym dzięki czemu dusza „od-czytuje” rzeczywistość.

#### d) Rola intelektu

Tomasz chcąc wyjaśnić istotę intelektu wychodzi od eksplikacji znaczenia terminu. Zadaniem intelektu (*intellectus*) jest próba poznania głębi (*intima*) danej rzeczy. Samo znaczenie pojęcia wskazuje, że poznanie intelektualne polega na pewnym czytaniu wnętrza” (*intus legere*) bytu. Zarówno zmysł jak i wyobraźnia są poznaniem bardzo powierzchownym gdyż poznają jedynie pewne zewnętrzne przypadłości. Intelpekt zatem jako jedyny posiada możliwość dotarcia do samej istoty rzeczy<sup>1204</sup>. Akwinata przytacza również Arystotelesowską definicję duszy, w której intelekt określony jest jako to, dzięki czemu dusza osądza i poznaje<sup>1205</sup>. Zauważa pewien brak rozstrzygnięcia w rozważaniach Stagiryty, który nie potrafi jednoznacznie określić czy intelekt różni się od innych części duszy miejscem i podłożem czy też jest on pewną tylko różnicą w zakresie pojęciowym<sup>1206</sup>. Zdaniem Doktora Człowieczeństwa intelekt jako władza duszy nie jest żadną władzą ciała<sup>1207</sup>.

---

*Poznając bowiem, intelekt poczyna i tworzy ujęcie, czy też pojęcie umysłowe (intentionem sive rationem intellectam), które jest słowem wewnętrznym. SCG IV, 11, s. 66.*

<sup>1204</sup>*Dicendum, quod nomen ‘intellectus’ sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. De Veritate, q. 1, a. 12, c., s. 109.*

*Należy stwierdzić, że nazwa ‘intelekt’ [intellectus] wywodzi się stąd, iż poznaje on głębię [intima] rzeczy; poznanie intelektualne [intelligere] bowiem to jakby czytanie wnętrza [intus legere]. Zmysł i wyobraźnia bowiem poznają wyłącznie zewnętrzne przypadłości, a tylko intelekt dociera do istoty rzeczy*

<sup>1205</sup>*(...) quod Arystoteles in III ‘De anima’ dicit, de intellectu possibile loquens: „dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima”. De unit. intell. I, 11, s. 196-197 por. O duszy, III, 4, 429 a 23.*

*(...) słowa Arystoteles z II księgi ‘O duszy’: “Intelektem nazywam to, czym dusza osądza i poznaje”. Dlatego też nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem; w ten sposób bowiem posiadałby określoną właściwość [materialną] (...) Arystoteles, O duszy, III, 4, 429, a, 26, dz, cyt., s. 124.*

<sup>1206</sup>*Iam enim patet ex verbis Aristotelis, quod ipse hoc indeterminatum relinquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animae subiecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. De unit. intell., I, 47, s. 226-229*

*Ze słów Arystoteles jest jasne, że on sam pozostawia bez rozstrzygnięcia, czy intelekt różni się od innych części duszy podłożem i miejscem, jak powiedział Platon, czy tylko pojęciowo.*

<sup>1207</sup>*Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergradientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis. De unit. intell., I, 27, s. 210-211.*

*Stąd też ostatnia z form, którą jest dusza ludzka, ma władzę całkowicie przekraczającą materię cielesną, czyli intelekt. Tak więc intelekt jest oddzielony, gdyż nie jest władzą ciała, ale jest władzą duszy, dusza zaś jest aktem ciała.*

Tomasz przedstawia również trzy argumenty przemawiające za wyższością intelektu nad ciałem. Po pierwsze ciało może przyjąć formę substancjalną drugiego jedynie na drodze zniszczenia posiadanej przez siebie formy. Przyjmowanie formy jest dla intelektu czymś zupełnie odwrotnym (zamiast niszczyć staje się bardziej pod względem poznania ubogacony)<sup>1208</sup>. Po drugie intelekt w przeciwieństwie do zmysłów posiada nieskończoną zdolność pojmowania gatunków, liczb oraz różnego rodzaju figur. Dodatkowo intelekt posiada zdolność pojmowania również powszechników<sup>1209</sup>. Po trzecie w przypadku ciał jest rzeczą całkowicie niemożliwą dla zaistnienia takiego stanu rzeczy. Biorąc pod uwagę intelekt dostrzegamy rzecz zupełnie inną. Dwa intelekty mogą się w łączności podczas wzajemnego poznawania, co świadczy o możliwości spełnienia takiego warunku<sup>1210</sup>.

Na uwagę zasługuje również refleksja nad samym zagadnieniem ruchu. Każdy byt poruszający sam przez się musi posiadać w sobie nie tylko to co poruszane ale również to co porusza. Zdaniem Tomasza elementem poruszającym w człowieku jest jego intelekt<sup>1211</sup>. Należy również zauważyć, że Doktor Człowieczeństwa dostrzega pewien istniejący podział intelektu na intelekt czynny oraz intelekt możnościowy.

Intelekt czynny dotychczas porównywany ze słońcem (Platon), światłem (Arystoteles) był uważany za czynnik oświecający wszystkie byty. Takie myślenie

---

<sup>1208</sup> *Zadne ciało nie może przyjąć formy substancjalnej drugiego ciała, jeśli nie straci przez zniszczenie własnej formy. Intelekt zaś nie niszczy, lecz raczej się udoskonala przez to, że przyjmuje formy wszystkich ciał, udoskonala się bowiem, poznając, a poznaje na tyle, na ile ma w sobie formy przedmiotów poznawalnych.* SCG II, 49, s. 387.

<sup>1209</sup> *Tymczasem moc intelektu jest poniekąd nieskończona w pojmowaniu, gdyż dodając, intelekt w nieskończoność pojmuje gatunki liczb i podobnie gatunki figur i proporcji. Poznaje także powszechniki, a mają one moc nieskończoną co do swego zakresu – zawierają jednostki, które są w możności nieskończone.* SCG II, 49, s. 388.

<sup>1210</sup> *Niemożliwe jest, by dwa ciała nawzajem się zawierały, gdyż zawierający przewyższa to, co zawarte. Dwa intelekty zaś wzajemnie się zawierają i obejmują, gdy jeden umysłowo poznaje drugi.* SCG II, 49, s. 388.

<sup>1211</sup> *Wszystko, co samo siebie porusza, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze Fizyki, złożone jest z czegoś poruszającego i poruszanego. Człowiek zaś, jak i inne zwierzęta, porusza sam siebie. Poruszane i poruszające są jego częściami. Pierwszym poruszającym w człowieku jest intelekt, intelekt bowiem swoim poznany przedmiotem pobudza wolę. Nie można też powiedzieć, by poruszcycielem był tylko sam intelekt bierny, gdyż intelekt bierny poznaje tylko przedmioty jednostkowe, przy poruszaniu zaś wchodzi w grę tak pogląd ogólny, należący do intelektu możnościowego, jak i jednostkowy, który może należeć do intelektu biernego (...) Intelekt możnościowy jest więc jakąś częścią człowieka, I jest w nim rzeczą najszlachetniejszą i najbardziej formalną. A zatem intelekt możnościowy, a nie bierny, decyduje o przynależności do gatunku.* SCG II, 60, s. 428.

*Nie jest bynajmniej konieczne, ażeby to, co jest poruszane, musiało być zawsze poruszane przez coś innego, a to z kolei poruszane znów przez coś innego: szereg ten ma swój kres. A zatem pierwsza rzecz będąca w ruchu otrzyma swój ruch albo od czegoś, co jest w spoczynku, albo się będzie poruszać sama przez się.* Arystoteles, *Fizyka*, VIII, 5, 257 a 33-36, w: *Dzieła*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 181.

równoznaczne z uznaniem istnienia we wszystkich ludziach tego samego intelektu<sup>1212</sup>. Zdaniem Tomasza intelekt czynny nie posiada możliwości urzeczywistnienia form, które poznaje dzięki pewnemu dostosowaniu do działań intelektu możliwościowego<sup>1213</sup>. Choć intelekt czynny nie urzeczywistnia form, to jednak stanowi on pierwsze ogniwo, zasadę która owe umysłowe formy poznawcze tworzy i w ten sposób działa dalej na intelekt możliwościowy<sup>1214</sup>.

Znacznie więcej miejsca poświęca Akwinata intelektowi możliwościowemu. Określa go tym, dzięki czemu dusza posiada możliwość poznania umysłowego<sup>1215</sup>. Pomocą w wyjaśnieniu rozumienia intelektu możliwościowego jest koncepcja Arystotelesa.. Stagiryta zauważa, że przed poznaniem umysłowym intelekt jest w pewnej możliwości do rzeczy poznawanych, a więc jest niczym tablica na której nic nie zapisano<sup>1216</sup>. Ludzki intelekt nie posiada zatem żadnych uprzednich wiadomości<sup>1217</sup>.

---

<sup>1212</sup> (...) *Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themisius dicit. Est enim unus sol, sed plura luina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apartet. De unit. intell. IV, 83, s. 260-261.*

(...) *Arystoteles, który twierdził, że intelekt czynny jest czymś w duszy i dlatego właśnie porównywał go do światła. Platon natomiast uznający intelekt za jeden i oddzielony, porównywał do słońca, jak powiada Temistiusz. Słońce bowiem jest jedno, lecz liczne są promienie wysyłane przez słońce, które umożliwiają widzenie. Jakkolwiek by nie było z intelektem czynnym, twierdzenie, że intelekt możliwościowy jest jeden dla wszystkich ludzi, wydaje się niemożliwe z wielu powodów.*

<sup>1213</sup> *Intelekt czynny nie urzeczywistnia form poznawczych, by przez nie poznawać (...) lecz by przez nie poznawał intelekt możliwościowy. Czyni je więc takimi, jakich potrzebuje do poznawania intelekt możliwościowy. (...) Intelekt czynny jest zatem dostosowany do intelektu możliwościowego. SCG II, 76, s. 490.*

<sup>1214</sup> *Działaniem właściwym człowiekowi jest poznanie umysłowe; jego pierwszą zasadą jest intelekt czynny, który tworzy umysłowe formy poznawcze, które z kolei w pewien sposób oddziałują na intelekt możliwościowy; ten, gdy jest urzeczywistniony, porusza wolę. SCG II, 76, s. 496-497.*

<sup>1215</sup> *Intelektem możliwościowym nazywam to, przez co dusza poznaje umysłowo. Q. de anima, q. 2, c., s. 31* *Jeśli myślenie jest czymś podobnym do postrzegania, będzie ono polegać albo na szczególnej formie ulegania wpływom przedmiotu myślowego, albo na czymś innym tego rodzaju. Z tego wynika, że [ta część duszy] musi być odporna na wpływy zewnętrzne, lecz i posiadać zdolność przyjmowania formy i być taką w możliwości, jaką jest ona, chociaż nie identyczna z nią (...). Arystoteles, O duszy, III, 4, 429, a, 18-20, w: Dzieła, t. 3, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 2003, s. 123.*

<sup>1216</sup> (...) *dicens, quod „potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sic sicut in tabula nihil est actu scriptum; quod quidem accidit in intellectu”. Est ergo sentential Aristotelis, quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potential, sicut tabula, in qua nihil est actu scriptum (...). De unit. intell., IV, 89, s. 266-267.*

(...) [Arystoteles przyp. P.Ć.] *mówi: „Intelekt jest w pewien sposób w możliwości przedmiotami poznania umysłowego, ale w akcie niczym, zanim nie pozna. Musi zatem być tak jak tablica, na której nic nie jest napisane w akcie; tak samo dzieje się w intelekcie”. Zdaniem więc Arystotelesa, intelekt możliwościowy, zanim się nauczy albo zyska wiedzę, jest w możliwości, tak jak tablica, na której nic rzeczywiście nie jest napisane (...).*

*Co się tyczy trudności [stąd pochodzącej, że] uleganie działaniu zakłada element wspólny [ulegającemu działaniu i przyczynie działającej], to już wyżej wyjaśniliśmy, że rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane. Tak właśnie jest z rozumem. Arystoteles, O duszy III, 4, (429 b 30- 430 a ), w: Dzieła, t. 3, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003, s. 125.*

Możność intelektu wskazuje na pewną naturalną konsekwencję łączenia z ciałem, dzięki któremu otrzymuje pewne formy poznawcze<sup>1218</sup>. Koncepcja nie zapisanej tablicy stanowi podstawę dalszych wniosków dotyczących intelektu<sup>1219</sup>.

Zdaniem Tomasza, intelekt możnościowy jest pewną władzą umożliwiającą poznanie<sup>1220</sup>. Jest on pewnym wyposażeniem człowieka istniejącym od samego początku jego egzystencji<sup>1221</sup>. Elementem poruszającym intelekt są wyobrażenia. Stanowią one bodziec dzięki któremu dokonuje się owo zapisywanie na tablicy intelektu<sup>1222</sup>. Dzięki intelektowi możnościowemu człowiek posiada również zdolność poznania samego siebie. Dzieje się to wtedy, gdy intelekt możnościowy poznaje przy pomocy umysłowej formy poznawczej<sup>1223</sup>. Pogląd na temat możliwości poznania przez intelekt samego siebie stanowi kontynuację myśli Stagiryty, który podejmuje to zagadnienie w trzeciej Księdze *O duszy*<sup>1224</sup>. Możliwość zwrócenia się ku sobie świadczy zatem o wyższym sposobie bytowania wśród istniejących w świecie stworzeń<sup>1225</sup>.

---

<sup>1217</sup>Podobnie też niższe intelektu ludzkie nie napełniają się [bez reszty] formami umysłowo poznawalnymi, lecz dzięki zasadzie, którą z pewnością jest ludzki intelekt możnościowy, zapełniają się jak tablica, na której nic jeszcze nie zostało napisane, jak mówi się w III księdze *O duszy*. In de Causis, 10, s. 94.

<sup>1218</sup>W świetle omówionych zagadnień widać zaś, że jest czymś zupełnie racjonalnym, iż dusza ludzka łączy się z ciałem, ponieważ skoro jest najniższa w porządku substancji obdarzonych umysłem, tak jak materia pierwsza jest najniższa w porządku rzeczy zmysłowych, nie posiada – jak posiadają wyższe substancje obdarzone umysłem – wlnych z natury form poznawczych, z których mogłaby wychodzić do właściwego sobie działania, jakim jest poznanie umysłowe, lecz pozostaje w stosunku do nich w możności, gdyż jest niczym tablica, na której nic nie zostało napisane, jak czytamy w III księdze *O duszy*. *Q. de anima*, q. 8, c., s. 99-100.

<sup>1219</sup>Wśród wyżej mniej znanych przedstawionych fragmentów z dzieł Akwinaty, w których spotykamy się z odniesieniem do zagadnień wypracowanych przez Arystotelesa, znajdziemy również tekst utworach bardziej reprezentatywnych:

Arystoteles przypisuje intelektowi możnościowemu to, że podlega działaniu przedmiotu poznawalnego umysłowo, że przyjmuje formy poznawcze i że jest w stosunku do nich w możności. Przynajmniej go także do tablicy, na której nic nie zapisano. SCG II, 62, s. 440.

<sup>1220</sup>Poznanie umysłowe zaś jest pewnym doznawaniem, jak powiedziano w III księdze *O duszy*. Skoro więc dziecko pojmuje w możności, chociaż nie pojmuje w sposób urzeczywistniony, musi w nim istnieć jakaś władza, przez którą mogłoby pojmować. Tą zaś władza jest intelekt możnościowy. SCG II, 60, s. 429.

<sup>1221</sup>(...) sam intelekt możnościowy tkwi od początku w człowieku jako jego własność. SCG II, 60, s. 430

<sup>1222</sup>(...) wyobrażenia poruszają bowiem intelekt możnościowy SCG II, 60, s. 430.

<sup>1223</sup>Nasz intelekt możnościowy poznaje zatem siebie tylko przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się umysłowy w sposób rzeczywisty. SCG II, 98, s. 588.

<sup>1224</sup>Ale i Arystoteles nie miał tego na myśli. Mówi on bowiem w III księdze *O duszy*, że intelekt możnościowy poznaje siebie tak, jak inne rzeczy. Poznaje siebie wszak przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się poznawalny w sposób urzeczywistniony. SCG III, 46, s. 131.

A [co się tyczy drugiej trudności], to rozum jest [dla siebie] przedmiotem myślenia, tak jak są nimi inne jego przedmioty myślenia. Arystoteles, *O duszy* III, 4, (430 a), w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003, s. 125-126.

<sup>1225</sup>Tomasz wielokrotnie i w różnych dziełach podkreśla zdolność intelektu do refleksji nad samym sobą. Warto podkreślić chociaż trzy fragmenty dzieł, w których przedstawia tę właśnie cechę intelektu: *Istnieje zatem najwyższy i doskonały stopień życia, mianowicie życie duszy obdarzonej intelektem; intelekt bowiem zwraca się ku sobie samemu i może poznawać sam siebie. Ale i w życiu intelektu mamy różne stopnie. Intelekt ludzki bowiem, chociaż może poznawać sam siebie, to jednak swoje poznanie rozpoczyna od czegoś zewnętrznego, ponieważ nie może poznawać intelektualnie bez wyobrażeń.*(...) SCG IV, 11, s. 62.

Wyjątkowe właściwości intelektu możliwościowego mogą być okazją do wypaczenia rozumienia jedności bytowej człowieka. Tomasz przestrzega przed uznaniem intelektu jako czegoś ponad samym bytem ludzkim<sup>1226</sup>. Intelekt będąc istotnym elementem bytu ludzkiego jest jednak pewną władzą duszy nie istniejącą poza nią<sup>1227</sup>. Wszelkie rozważania dotyczące intelektu możliwościowego muszą zatem uwzględniać jedność bytu ludzkiego.

Spekulacje na temat wewnętrznych właściwości oraz funkcji intelektu nie powinny przysłonić jedności zarówno w samym intelekcie jak i stosunku intelektu do ciała. Intelekt stanowi podstawę nie tylko poznawczą lecz jest on również władzą duszy<sup>1228</sup>. Jako władza poznawcza jest w stanie przyjąć bodźce poznawcze. Taki sposób przyjmowania definitywnie różni się od doznania zmysłowego, którego zbyt silne bodźce mogą uszkodzić lub zniszczyć sam zmysł poznającego<sup>1229</sup>. Intelekt jako władza

---

*Potentis autem animae superioribus, ex hic quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas (...) Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires. Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate, q. 22, a.12, c., s. 159-160.*

*Wyższe władze duszy zaś, ponieważ są niematerialne, mają tę właściwość, że dokonują refleksji nad sobą.(...)Intelekt bowiem pojmuje samego siebie oraz wolę, istotę duszy i wszystkie siły duszy*

*Chociaż powiedzieliśmy, że forma poznawcza przyjęta w intelekcie możliwościowym nie jest tym, co się poznaje, lecz tym, przez co się poznaje, to jednak nie przeczy to temu, że intelekt przez pewną refleksję poznaje sam siebie, swoje poznawanie oraz formę, przez którą poznaje. Swoje poznawanie poznaje dwojako: po pierwsze szczegółowo – poznaje bowiem, że teraz poznaje, po drugie ogólnie – o ile rozważa naturę swojego działania. SCG II, 75, s. 486-487*

<sup>1226</sup>*Niemożliwe jest, by doskonałość wyższej substancji zależała od substancji niższej. (...) Nie jest zatem intelekt możliwościowy jakąś substancją doskonalszą od człowieka. Musi więc być czymś, co należy do człowieka jako jego urzeczywistnienie i forma. SCG II, 60, s. 432.*

<sup>1227</sup>*Wśród licznych tekstów podkreślających przynależność intelektu jako części duszy warto przedstawić choć kilka, które nierzadko bezpośrednio nawiązują do tekstów Arystotelesa.*

*W II księdze O duszy wymienia intelekt wśród władz duszy. Także w powyższym tekście nazywa go władzą spekulatywną. Intelekt nie jest więc poza duszą ludzką, lecz jest pewną jej władzą. SCG II, 61, s. 437.*

*Ale dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy. (...) W rzeczy samej, dusza nie jest ciałem, lecz czymś należącym do ciała i dlatego przebywa w ciele, a do tego w ciele określonego rodzaju (...).Arystoteles, O duszy II, 2, (414), w: Dzieła wszystkie, t. 3, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003, s. 76-77.*

*W III księdze O duszy, gdy zaczyna rozprawiać o intelekcie możliwościowym, nazywa go częścią duszy, mówiąc, „o części duszy, przez którą dusza poznaje i wie”. Pokazuje tu jasno, że intelekt możliwościowy jest czymś należącym do duszy. SCG II, 62, s. 438.*

*Z tego wynika, że [ta część duszy] musi być odporna na wpływy zewnętrzne, lecz i posiadać zdolność przyjmowania formy i być taką w możliwości, jaką jest ona, chociaż nie identyczna z nią; i w jakim stosunku pozostaje władza zmysłowa do przedmiotów spostrzeżeń, w takim samym musi pozostawać i rozum do przedmiotów myślowych. Arystoteles, O duszy III, 4, (429 a), w: Dzieła wszystkie, t. 3, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003, s. 123.*

<sup>1228</sup>*Otóż życie jest przez duszę. Dusza więc, przez którą człowiek żyje, będzie doskonalsza niż dusza zmysłowa. Żadna zaś nie jest doskonalsza niż intelekt. Intelekt więc jest duszą człowieka. A zatem jest jego formą. SCG II, 59, s. 424-425.*

<sup>1229</sup>*Arystoteles (...) wykazuje różnicę między przyjmowaniem przez zmysł i przez intelekt, widoczną w tym, że zbyt silne bodźce niszczą zmysł, nie niszczą zaś intelektu. SCG II, 62, s. 440.*

*To, że odporność na wpływy zewnętrzne nie jest ta sama we władzy zmysłowej myślącej, widac jasno, gdy się zestawi organy zmysłowe z postrzeżeniem. Po odebraniu zbyt silnej podniety zmysł nie jest w stanie postrzegać, na przykład słyszeć dźwięku po usłyszaniu ogłuszających dźwięków, ani widzieć lub wąchać po postrzeżeniu nadmiernie silnych barw czy zapachu. Tymczasem gdy rozum pomyślał o czymś dla niego bardzo jasnym, nie myśli gorzej, lecz jeszcze lepiej o rzeczach mniej jasnych. Władza zmysłowa bowiem*

duszy stanowi element przemawiający za jednością wewnętrzną bytu ludzkiego. Dzięki niemu istnieje możliwość poznania umysłowego, który jest poznaniem właściwym człowiekowi<sup>1230</sup>. Działanie intelektu jest działaniem celowym<sup>1231</sup>.

Metafizyczne rozważania Akwinaty dotyczące człowieka podkreślają wewnętrzną jedność ludzkiego bytu. Tomasz z właściwą sobie precyzją przedstawia poszczególne zagadnienia antropologiczne z określonym dla nich punktem ciężkości. Wyjaśnienia Doktora Człowieczeństwa są zarazem odpowiedzią na błędne rozumowania dotyczące człowieka, które w konsekwencji prowadzą do zafalszowania jego obrazu.

Analiza wewnętrzna głębi bytu ludzkiego przedstawia pozytywny obraz człowieka zarówno pod względem ciała jak i duszy. Dostrzeżone przez Tomasza właściwości ciała są odpowiedzią na powszechnie aprobowany dualizm platoński. Przejęcie w dużej mierze poglądów Arystotelesa stanowią pomoc w jak najlepszym zrozumieniu tajemnicy ludzkiego bytu. Pomimo pozytywnego ujęcia ludzkiej cielesności główne miejsce antropologicznych dociekań Akwinaty zajmuje dusza. Wyjątkowość bytu ludzkiego musi zatem wynikać z jego ontycznej struktury, którego organizatorką jest właśnie ona.

Analiza bytu ludzkiego odsłania celowość ludzkich działań charakteryzujących się rozumnością. Dotychczasowe dociekania, są pytaniem o rację istnienia człowieka. Wyjaśnienie tego zagadnienia jest kontynuacją rozważań wyjaśniających istnienie bytu. Powyższe wnioski posiadają swoją inklinację w rozważaniach na temat zaistnienia człowieka, w tym jego duszy. Przedstawiona charakterystyka dotycząca duszy wskazuje tym na jej rolę w istnieniu bytu ludzkiego. Wydaje się więc, że pytanie dotyczące przyczyny zaistnienia ludzkiej duszy jest jednoczesnym pytaniem o problem istnienia całego człowieka, którego należy rozpatrywać przez pryzmat jedności bytu.

---

*nie istnieje niezależnie od ciała, gdy tymczasem rozum jest od niego oddzielony.* Arystoteles, O duszy III, 4, (429a 29-b 4), w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2003, s. 124.

*Zbyt silny bodziec zmysłowy niszczy zmysł, natomiast silny bodziec umysłowy nie niszczy intelektu (...)* SCG II, 67, s. 448.

<sup>1230</sup>*Działaniem właściwym człowiekowi jest poznanie umysłowe; jego pierwszą zasadą jest intelekt czynny, który tworzy umysłowe formy poznawcze, które z kolei w pewien sposób oddziałują na intelekt możliwościowy; ten, gdy jest urzeczywistniony, porusza wolę.* SCG II, 76, s. 496-497.

<sup>1231</sup>*Otóż pochodzenie bytów od pierwszego bytu dokonuje się przez działanie skierowane do celu – dokonuje się bowiem przez intelekt (...) każdy intelekt zaś działa z racji celu.* SCG II, 42, s. 363.



## 6. Problem zaistnienia duszy

Powyższe badania dotyczące struktury wewnętrznej bytu ludzkiego pozwoliły ustalić pewne bardzo istotne wnioski. Jednym z nich jest ukazanie człowieka jako bytu będącego ontyczną jednością. Cała próba spojrzenia na wnętrze struktury bytu jest jedynie pewnym „akademickim zabiegiem”, który w rzeczywistości odnosi się do całości, a więc zarówno do ciała jak i duszy.

Dotychczasowe rozważania dotyczące zarówno rozumienia bytu jak i podejmujące zagadnienie duszy wskazały formę jako miejsce przebywania istnienia. Istnienie w ludzkim bycie wydaje się mieć podobną analogię również na płaszczyźnie rozważań bytu ludzkiego.

Interesującym, wydaje się przedstawienie wyjaśnienia racji powstania istnienia w ludzkim bycie. Jeśli zatem istnienie w sposób nierozzerwalny wiąże się z formą bytu, to pytanie o rację zaistnienia bytu jest pytaniem o zaistnienie jego formy. Zagadnienie racji istnienia człowieka jest zatem związany z problemem zaistnienia ludzkiej duszy.

### a) *Opinio communis*

Chociaż rozważania świętego z Akwinu podejmują zagadnienie zaistnienia ludzkiej duszy na płaszczyźnie dociekań metafizycznych, nie oznacza jednak, że Tomasz zupełnie odcina się od istniejącego *opinio communis*, a więc istniejących powszechnych przekonań. Dla Tomasza-metafizyka, wiele z poglądów wypracowanych przez starożytnych filozofów oraz lekarzy było na tyle pożytecznych na ile odsłaniały rzeczywistość. Choć *opinio communis* nie jest metafizycznym „kamieniem węgielnym” pod budowę teorii zaistnienia ludzkiej duszy, to jednak stanowi ono istotne spoiwo w całym antropologicznym metafizycznym witrażu Akwinaty.

Przykładem takiego poglądu jest pogląd dotyczący roli krwi. Koncepcja ta zakorzeniona dość mocno w kręgu kultury semickiej uznawała krew za siedlisko życia, a więc również i duszy<sup>1232</sup>. W innym dziele Akwinata zauważa, że pogląd mówiący o istnieniu duszy we krwi może właściwie przybliżyć bardziej rozumienie ciała jako

---

<sup>1232</sup>Powiedziane jest w Księdze Rodzaju 9 o zwierzęciu nierozumnym: „Dusza jego jest we krwi”, czyli jakby: istnienie jego zależy od trwałości krwi. Natomiast w księdze o dogmatach kościelnych: „Tylko o człowieku mówimy, że ma duszę bytującą substancjalnie – o znaczy żyjącą przez się – a dusze zwierząt giną wraz z ciałami”. SCG II, 82, s. 522.

pewnej zdolności materii do jej kształtowania<sup>1233</sup>. Przytoczenie rozważań dotyczących roli krwi nie stanowi jednak większego znaczenia zarówno dla filozoficznych jak i teologicznych dociekań Akwinaty..

Wydaje się, że znacznie większą rangę posiada zagadnienie nasienia. Okazuje się, że wszelkie próby wyjaśnienia struktury ontycznej bytu żywego nabudowane są w dużej mierze na koncepcji krwi, nasienia lub ich połączeń. Uznanie krwi za źródło nasienia głoszone było przez ówczesne autorytety świata medycyny (Galen, Diogenes z Apolonii). Według lekarzy środowiska hipokratejskiego źródłem nasienia, które współtworzy jedno ciało jest zarówno mężczyzna jak i kobieta<sup>1234</sup>. Znana była również głoszona przez Pitagorasa tzw. teoria mielogenetyczna, według której to mózg stanowi źródłem powstania nasienia.

Tomasz wielokrotnie w swoich dziełach komentuje przedstawione stanowiska. Omawiając poglądy Arystotelesa, zauważa, że nasienie posiada określone dogodne warunki sprzyjające rodzeniu. Jednym z najistotniejszych cech nasienia jest jego ciepło, dzięki któremu nasienie posiada odpowiednie warunki do powstania życia<sup>1235</sup>. Ciepło, które występuje w nasieniu jest źródłem siły w niej istniejącej. Wspomniana siła posiada swoje trojkie źródło: ognia, nieba oraz ciepła duszy<sup>1236</sup>. Pomimo występowania pewnej władzy formującej, moc nasienia nie jest duszą. Pierwiastek ożywczy występujący w nasieniu jest widoczny w momencie pienienia nasienia<sup>1237</sup>.

---

<sup>1233</sup> *Quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quae in animalni per Ganguinem conservantur, ideo dicitur, quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, in quantum est materia perfecta per animam. De pot. a. III, a. 9, ad. 8, s. 280-281.*

*Ponieważ dusza jest właściwie aktem ciała żywego, życie zaś powstaje dzięki ciepłu i wilgoci, które w zwierzęciu są zachowywane przez krew, toteż twierdzi się, że dusza jest we krwi, po to, by wskazać właściwą zdolność ciała w tej mierze, w jakiej jest materią w pełni ukształtowaną przez duszę.*

<sup>1234</sup> Jest to tzw. teoria „podwójnego nasienia”, por. A. Muszala, *Embrion ...*, dz, cyt, s. 37-38.

<sup>1235</sup> *Dicit enim Arystoteles (...) „Omnium quidem enim in spermate existit, quod facit generativa esse spermata, vocatum calidum; hoc autem non ignis neque talis virtus est, sed interceptus in spermate et in spumoso spiritus aliquis, et in spiritu natura proportionalis existens astrorum ordinationi”. Ergo ex mixtione elementorum necdum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur. De unit. intell., I, 46, s. 226-227.*

*Arystoteles powiada bowiem (...) „W nasieniu każdego tkwi coś, co sprawia, że nasienie ma władzę rodzenia, zwane ciepłem. Nie jest ono ogniem ani inną taką władzą, lecz jakimś duchem zamkniętym w nasieniu bądź pianie, a w duchu tym tkwi natura odpowiadająca układowi gwiazd”. Zatem ze zmieszania elementów nie powstaje ani intelekt, ani dusza wegetatywna.*

*W nasieniu znajduje się zawsze to, co czyni je płodnym, czyli to, co jest znane jako ciepło, które nie jest ani ogniem, ani inną tego rodzaju siłą, lecz pneumą zamkniętą w nasieniu i pianie (...) \_ Arystoteles, O rodzeniu się zwierząt, II, 2, 736b 29 – 737a 1, dz, cyt, s. 146*

<sup>1236</sup> *Otóż wszelkie działanie siły istniejącej w nasieniu odbywa się przez pewną siłę cielesną. Siła formująca działa bowiem za pośrednictwem trojkiego ciepła: ognia, nieba i ciepła duszy. SCG II, 86, s. 547*

<sup>1237</sup> *Sama więc ta moc, która oddziela się wraz z nasieniem i która nosi nazwę mocy formującej, nie jest duszą ani też w procesie rodzenia nie staje się duszą. Ale ponieważ właściwym jej podmiotem jest duch ożywczy zawarty w nasieniu jako czymś pieniącym się, powoduje utworzenie ciała (...). SCG II, 89, s. 557-558.*

Dusza jest zatem czymś zupełnie innym niż nasienie<sup>1238</sup>. Nasienie nie posiada więc w sobie w sposób uprzedni duszy<sup>1239</sup>. Powyższy pogląd sprzeciwia się teorii traducjanizmu (której głosicielem był m.in. Grzegorz z Nyssy) według której dusza jest przekazywana poprzez nasienie<sup>1240</sup>. Przecistawiając się poglądom Nysseńczyka wysuwa trzy istotne kontrargumenty. Nasienie nie posiadając duszy (argument pierwszy) jest jedynie (jak utrzymywał Arystoteles) nadmiarem trawienia (argument drugi). Trzeci argument wskazuje na fakt braku realnego złączenia duszy rozumnej z określoną częścią ciała. Nie można więc mówić o możliwości wypłynięcia duszy z mocą nasienia<sup>1241</sup>. Występowanie w nasieniu pewnej mocy duszy nie oznacza tym samym istnienia jej w nasieniu zarówno przed ,jak i po wypłynięciu nasienia

---

<sup>1238</sup> *Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suae decisionis non est anima, sed virtus animae, quae fundator in spiritu, qui in semine continetur, quod de natura sui spumosum est et consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam et formando ad susceptionem animae. De pot. q. III, a. 9, ad. 9, s. 288-289.*

(...) w nasieniu od początku jego wypłynięcia nie ma duszy, tylko jest moc duszy mającą swą podstawę w duchu ożywczym zawartym w nasieniu, które z natury swojej jest spienione I wskutek tego zawiera cielesnego ducha ożywczego. Ta zaś moc działa uzdalniając i kształtując materię do przyjęcia duszy.

<sup>1239</sup> (...) o życiu nasienia na początku jego oddzielenia – z tego, co już powiedzieliśmy, wynika, że jest ono żywe tylko w możliwości i nie ma wtedy duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie. SCG II, 90, s. 563.

Warto porównać jeszcze inny fragment z tego samego dzieła:

*Quod in semine a principio, quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animae, ut dictum est, quae quidem virtus fundator in spiritu, qui in spermate continetur, et dicitur virtus animae, quia est ab anima generantis.*

Chociaż duszy nie ma w nasieniu od początku, to jest w nim jednak, jak zostało powiedziane, moc duszy, która ma swoją podstawę w duchu ożywczym zawartym w nasieniu i nazywana jest mocą duszy, ponieważ pochodzi od duszy rodzącego. De pot. q. III, a. 9, ad. 11, s. 290-291.

<sup>1240</sup> *Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animae rationalis progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi pervenitur, ita in principio generationis est ibi anima. (...) Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in libro quem fecit de homine. De pot. q. III, a. 9, ad. 9. s. 282-283*

Niektórzy bowiem w zrodzeniu ludzkim upodobniali rozwój duszy rozumnej do rozwoju ciała ludzkiego, twierdząc, że jak ciało ludzkie jest w mocy nasienia, a jednak nie ma rzeczywistnionej doskonałości ciała ludzkiego polegającej na odrębności organów, ale powoli prze moc nasienia dochodzi do tego rodzaju doskonałości, to tak samo i dusza jest w nasieniu na początku zrodzenia (...) To stanowisko przytacza Grzegorz z Nyssy w księdze, która napisał o człowieku.

<sup>1241</sup> *Primo quidem per auctoritatem Philosophi. Dicitur enim in II De anima, quod potentia vitae, quae est in corpore physico organico, cuius actus est anima, non est abiiciens animam, sicut semen et fructus. Ex quo datur intelligi, quod semen ista in potential ad animam, quod anima caret. Secundo (...) semen (...) sed sit superfluitas ultimate digestionis, ut dicitur in XV De animalibus, nondum fuit in corpore generantis exsistens anima perfectum. Tertio, quia dato, quod cum eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali, quae, cum non sit actus alicuius partes corporis, non potest deciso corpore decidi. De pot. q. III, a. 9, ad. 9, s. 282-283.*

Po pierwsze, przez cytata z Filozofa, który w II księdze O duszy twierdzi, że możliwość życia będącego w ciele fizycznym i organicznym, którego aktem jest dusza, nie wyklucza duszy, jak nasienie i owoc. Na podstawie tego można pojąć, że nasienie jest w taki sposób w możliwości względem duszy, że brakuje mu duszy. Po drugie (...) nasienie (...) jest tylko nadmiarem ostatniego trawienia, jak twierdzi się w 15 rozdziale O rodzeniu się zwierząt, to istniejąc w ciele rodzącego, nie było jeszcze dopełnione duszą. Po trzecie, przyjąwszy, że z nim wypłynęła dusza, nie można by jednak tego powiedzieć o duszy rozumnej, która, ponieważ nie jest aktem żadnej części ciała, nie może wypłynąć wraz z wypłynięciem ciała.

Również w Summie Contra Gentiles pojawia się fragment speczywiający się poglądowi traducjozizmu: (...) duszy ludzkiej nie przekazuje się wraz z nasieniem rozrodczym, jakby była zrodzona przez stosunek płciowy. SCG II, 86, s. 545.

z mężczyzny<sup>1242</sup>. Pogląd uznający istnienie duszy w nasieniu prowadzi do tworzenia duszy rozumnych w każdym akcie polucji, co wydaje się być zupełnie absurdalnym<sup>1243</sup>. Prezentując pogląd Arystotelesa wskazuje, że zdaniem Stagiryty nasienie jest jedynie zasadą czynną natomiast źródłem materii jest matka<sup>1244</sup>. Nasienie jako zasada czynna przyciąga materię daną przez matkę w celu dalszego przeobrażenia<sup>1245</sup>. Moc istniejąca w nasieniu związana z przyciąganiem materii matki posiada swoje źródło dzięki mocy ducha ożywczego (*per spiritum*), który uposaża nasienie do swojego działania. Odpowiednio uposażone nasienie powinno być zatem pienne i białe<sup>1246</sup>.

Nasienie choć nie jest duszą uposaża w najwyższym stopniu materię, dla odpowiedniego organizowania<sup>1247</sup>. Zadaniem nasienia jest zatem odpowiednie

---

<sup>1242</sup> (...) *unde semen ante decisionem mundum erat perfectum per animam, ita quod anima Essen forma eius. Erat tamen ibi virtus [animae], secundum quam iam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimate assimilationi; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae. Et propter hoc in XVI De animalibus Philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animae. De pot. q. III, a. 12, c., s. 362-365.*

Stąd nasienie przed wypłynięciem nie było jeszcze w pełni ukształtowane przez duszę w taki sposób, żeby dusza była jego formą. Ale była w nasieniu pewna moc duszy, stosownie do której już działanie duszy zmieniło nasienie i uzdolniło bezpośrednio do ostatecznego przyswojenia. Stąd także po wypłynięciu nasienia nie ma w nim duszy, lecz jakaś moc duszy. I dlatego w XVI rozdziale O rodzeniu się zwierząt Filozof twierdzi, że w nasieniu jest moc zapoczątkowania duszy

W ten sposób wyjaśniliśmy, w jakim znaczeniu embryony i nasienie posiadają duszę, a w jakim jej nie mają; posiadają ją potencjalnie, nie posiadają jej aktualnie. Arystoteles, O rodzeniu się zwierząt, II, 3, (737 a); w: Dzieła wszystkie, t. 4, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 147

<sup>1243</sup> Czymś jeszcze bardziej niedorzecznym jest mówić to o duszy rozumnej. Czy to dlatego, że jest niemożliwe, by została podzielona wraz z podziałem ciała po to, by mogła istnieć w oddzielnym nasieniu. Czy dlatego, że wynikałoby stąd, iż przy każdej polucji, przy której nie ma poczęcia, mnożyłoby się dusze rozumne. SCG II, 89, s. 556.

<sup>1244</sup> Powiada on [Arystoteles por. P.Ć.], że nasienie nie jest materialne składnikiem płodu, lecz jest tylko zasadą czynną, natomiast całą materię ciała daje matka. SCG IV, 45, s. 193.

Jeśli zatem samiec jest czynnikiem poruszającym i działającym, a samica jako taka czynnikiem biernym, w takim razie to, co samica doda do nasienia samca, nie będzie nasieniem, lecz materią. I to znajduje potwierdzenie w faktach doświadczenia, bo substancja miesięczki należy do dziedziny „materii pierwszej”. Arystoteles, O rodzeniu się zwierząt, I, 20-21 (729a-b), dz. cyt. s. 131.

<sup>1245</sup> Przy zrodzeniu każdego zwierzęcia nasienie męskie przyciąga ku sobie materię, którą daje matka, z tej racji, że będąca w nim moc dąży do swego wypełnienia jako celu wszelkiego rodzenia. Dlatego też na końcu tego procesu nasienie, które przeobraziło się i osiągnęło swą pełnię jest potomstwem, które się rodzi. SCG IV, 45, s. 191

<sup>1246</sup> Wszak moc czynna w ludzkim nasieniu, gdy przyciąga materię pochodzącą od matki, działa mocą ducha ożywczego (*per spiritum*), gdyż duch ożywczy jest podłożem tego rodzaju mocy; z racji jego zawartości nasienie winno być pienne i białe. SCG IV, 46, s. 194-195.

Natrafiamy na niemalą trudność, gdy chodzi o naturę nasienia. W rzeczy samej, gdy nasienie wychodzi ze zwierzęcia, jest gęste i białe. Arystoteles, O rodzeniu się zwierząt, II, 2 (735 a), dz. cyt., s. 142

<sup>1247</sup> *Totus homo egreditur de femore generantis propter hoc, quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam. Ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita, quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur. De pot. q. II, a. 9, ad. 2, s. 276-277.*

Dlatego cały człowiek pochodzi z lędźwi rodzącego, ponieważ moc nasienia wychodzącego z lędźwi przyczynia się do zjednoczenia ciała i duszy, nadając materii najwyższą zdolność, która jest konieczna dla formy. Z tej jedności człowiek ma to, że jest człowiekiem. Jednak nie w taki sposób że moc nasienia jest przyczyną każdej części człowieka.

uzdolnienie materii dla prawidłowego ukształtowania przez formę<sup>1248</sup>. Zdolność uposażenia jest konsekwencją posiadania pewnej mocy duszy, która stanowi zasadę umożliwiającą przyjęcie przez nasienie duszy<sup>1249</sup>. Nasienie nie jest zatem bytem zupełnie nieożywionym<sup>1250</sup>. Akwinata jednak doskonale odróżnia znaczenie nasienia od roli samej duszy. Bez względu na pewne właściwości, nasienie nie jest duszą ożywiającą ciało<sup>1251</sup>. Pod względem czasowym jest ono elementem wcześniejszym od duszy. Dusza jest jednak elementem dzięki któremu życie bytu jest w pełni rzeczywiste<sup>1252</sup>. Tomasz przybliżywszy Arystotelesowską wykładnię dotyczącą roli nasienia dostrzega w jego roli jedynie pewne usposobienie do zaistnienia duszy. Samo istnienie nasienia nie rozwiązuje jednak problematyki zaistnienia ludzkiej duszy.

Zdolność odżywiania oraz odczuwania sensytywnego embrionu jest wystarczającym dowodem do stwierdzenia jego autonomiczności, a nie jak często sądzono uczestnictwa embrionu w duszy matki<sup>1253</sup>. Embrion, pomimo pewnej zależności od życia matki jest bytem przejawiającym funkcje odżywcze oraz wzrostu<sup>1254</sup>. Przedstawione funkcje embrionu są przesłanką do uznania istnienia w nim

---

<sup>1248</sup>*Homo generans general sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed qui avis generative et ea, quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. De pot. q. III, a. 9, ad. 5, s. 278-279.*

*Człowiek rodzi podobne sobie co do gatunku przez moc swojej formy, czyli duszy rozumnej. Nie dlatego jednak, że dusza rozumna jest bezpośrednią zasadą działającą w ludzkim zrodzeniu, ale dlatego że moc rozrodcza i to, co działa w nasieniu, wyłącznie wtedy uzdalniają materię do tego, aby stała się ciałem gotowym do pełnego ukształtowania przez duszę rozumną, gdy działają jakieś narzędzia duszy rozumnej.*

<sup>1249</sup>*Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam, ab anima derivata. De pot. q. III, a. 12, c., s. 366-367.*

*Stąd pozostaje uznać, że w nasieniu nie ma duszy, ale jest pewna moc duszy, która przyczynia się do przyjęcia duszy i z duszy pochodzi.*

*Owa moc, jak powiedzieliśmy posiada charakter duszy, dlatego dzięki niej embrion można nazywać zwierzęciem. Q. de anima, q. 11, ad. 2, s. 144.*

<sup>1250</sup>*Licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute. Unde non est simpliciter inanimatum. De pot q. III, a. 12, ad. 11, s. 370-371.*

*Chociaż nasienie nie jest rzeczywiście ożywione, to jest jednak ożywione co do mocy. Dlatego nie jest całkowicie nieożywione.*

<sup>1251</sup>*Otóż ciało istniejące w możliwości staje się przez duszę bytem rzeczywistym, życie bowiem jest istnieniem żyjącego; nasienie zaś przed ożywieniem żyje tylko w możliwości, a przez duszę staje się rzeczywiście żywe. Dusza więc jest formą ciała ożywionego. SCG II, 57, s. 414*

<sup>1252</sup>*Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma i urzeczywistnienie. Urzeczywistnienie zaś, chociaż z natury jest wcześniejsze od możliwości, to jednak w jednym i tym samym bycie jest co do czasu późniejsze; rzecz bowiem porusza się od możliwości do urzeczywistnienia. Wcześniej więc było nasienie, które ma życie w możliwości niż dusza, która jest urzeczywistnieniem życia. SCG II, 83, s. 217.*

<sup>1253</sup>*Przede wszystkim należy wiedzieć, że fałszywy jest pogląd tych, którzy mówią, iż czynności życiowe ukazujące się w embrionie przed jego pełnym ukształtowaniem nie pochodzą od jakiejś duszy czy mocy duszy w nim istniejącej, lecz od duszy matki. Gdyby to było prawdą, embrion nie byłby zwierzęciem, skoro każde zwierzę posiada dusze i ciało. Stąd, skoro wiadomo, że embrion odżywia się, a także czuje przed pełnym ukształtowaniem, nie można tego przypisywać duszy matki. SCG II, 89, s. 555.*

<sup>1254</sup>*Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quosquoe perficiatur anima rationali, operationes autem vitae, quae in eo apparent, sunt ex anima matros. Sed hoc non potest esse. (...) Unde non potest*

duszy, która jest organizatorką owego pluralizmu działań życiowych<sup>1255</sup>. Konstytuowanie embrionu ma miejsce w momencie posiadania duszy rozumnej<sup>1256</sup>. Dusza istniejąc w embrionie organizuje materię stopniowo. Dlatego też istnienie duszy w embrionie jest istnieniem początkowo niedoskonałym lecz ciągle konstytuowanym<sup>1257</sup>. Sam rozwój embrionalny posiada wiele stadiów, które polegają na powstawaniu, a następnie ginięciu form przejściowych aż do przybrania formy doskonałej. Kolejnymi etapami są: rozwój wegetatywny oraz zmysłowy, który zmierza do osiągnięcia zdolności posługiwania się rozumem<sup>1258</sup>.

Analiza właściwości embrionu wskazuje na istnienie w nim duszy. Odkrycie to stanowi bezpośrednią przesłankę do wniosku o uznaniu embrionu za realnie istniejący samoistny byt. Doniosłość powyższych wniosków nie wyczerpuje jednak zagadnienia zaistnienia duszy w organizmie żywym. Pomocą w odpowiedzi na to pytanie będzie eksplikacja rodzenia jako naturalnej czynności bytu ożywionego.

---

*esse, quod nutriri et augeri, quae sunt propriae operationes viventis, sint in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et praeterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris et non corpori embrionis (...) Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris.* De pot. q. III, a. 9, ad. 9, s. 288-289.

*Jeszcze inni twierdzą, że zarodek nie ma duszy do czasu, aż zostanie dopełniony duszą rozumną, a funkcje życiowe, które przejawia, pochodzą z duszy matki. Ale nie może tak być. (...) Stąd nie może być tak, że funkcje odżywiania i wzrastania, które są właściwe istotom żyjącym, zarodek miałby od zasady zewnętrznej, mianowicie od duszy matki. Nadto, moc odżywiania się matki powodowałaby, że pokarm byłby przyswajany przez ciało matki, a nie zarodka (...). I dalej, odczuwanie zmysłowe w zarodku nie może pochodzić od duszy matki.*

<sup>1255</sup>*Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis (...) Sed hoc etiam esse non potest, quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum diversae operationes vitae, non possunt esse ab una virtuti. Unde oportet, quod sit ibi anima habens diversas virtutes.* De pot. q. III, a. 9, ad. 9, s. 288-289.

*I dlatego inni twierdzą, że w zarodku nie ma duszy przed wszczęciem duszy rozumnej, (...) Lecz to także nie jest możliwe. Skoro bowiem zarodek przejawia różne funkcje życiowe przed ostatecznym dopełnieniem, to nie mogą one być wykonywane przez jedną moc. Stąd musi być w nim dusza mająca różne moce.*

<sup>1256</sup>*Embryo, atenuquam habeat animam rationalem, non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem.* De pot. q. III, a. 9, ad. 10, s. 290-291.

*Dopóki zarodek nie ma duszy rozumnej, nie jest bytem w pełni ukształtowanym, lecz jest na drodze do pełnego ukształtowania.*

<sup>1257</sup>*Dusza znajduje się w embrionie w akcji, ale niedoskonałym. Podobnie też wykonuje czynności, ale czynności niedoskonałe. Q. de anima, q. 11, ad. 9, s. 144.*

<sup>1258</sup>*Dlatego też należy powiedzieć inaczej, a mianowicie, że rozwój embrionalny zwierzęcia nie jest tylko prostym rozwojem, lecz iż następuje po sobie wiele stadiów powstawania i ginięcia – tak na przykład mówimy, że zwierzę najpierw posiada formę nasienia, potem formę krwi, i tak dalej aż do chwili, gdy osiągnie doskonałość rozwoju. Skoro więc ginięcie i powstawanie dokonuje się przez odrzucanie i przybieranie form, forma niedoskonała, która istniała w zwierzęciu najpierw, musi zostać odrzucona, a doskonalsza przyjęta. Dzieje się tak do momentu, gdy poczęte zwierzę otrzyma formę doskonałą. Dlatego mówimy, że najpierw jest w nasieniu dusza wegetatywna, ale w procesie rozwoju zostaje odrzucona. Po niej następuje inna, która jest nie tylko wegetatywna, ale i zmysłowa. Do tych z kolei zostaje dołączona następna, która jest zarazem wegetatywna, zmysłowa i rozumna. Q. de anima, q. 11, ad. 11, s. 143.*

Tomasz odróżnia samo zjawisko rodzenia od poczęcia. Pojęcie rodzenia może być rozważane aż w trzech przypadkach<sup>1259</sup>. Pominąwszy głębszą analizę leksykalną należy zauważyć, że rodzenie jest procesem w wyniku którego potomstwo oddziela się od rodzącego. Poczęcie natomiast obejmuje stan życia w łonie samej matki<sup>1260</sup>. Dzięki rodzeniu rodzący otrzymuje naturę taką jaką posiada rodzący<sup>1261</sup>. Rodzenie jest więc procesem którego charakterystyczną właściwością jest zmiana<sup>1262</sup>. Wszelka zmiana zakłada pewne przejście od możliwości do urzeczywistnienia<sup>1263</sup>. Zmiana jaką jest rodzenie lub ginięcie zakłada istnienie pewnego wspólnego podłoża<sup>1264</sup>.

Tomasz rozróżnia więc w sposób wyraźny różnicę między rodzeniem a stwarzaniem. Pomimo występowania pewnego podobieństwa przejawiającego się w istnieniu relacji zarówno w przypadku rodzenia (rodzący-rodzony) jak i stwarzania

---

<sup>1259</sup>*Cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium 'generandi' tripliciter potest accipi. Uno modo prout est gerundium verbi active; et sic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passive; et sic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout est gerundium verbi impersonalis; et sic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generator. De pot. a. II, a. 4, ad. 15, s. 305.*

Gdy mówi się o mocy rodzenia, to rzeczownik 'rodzenie' można rozumieć na trzy sposoby. Po pierwsze, jako pochodząc od czasownika w stronie czynnej: w ten sposób moc rodzenia przysługuje posiadającemu moc do tego, żeby rodzić. Po drugie, jako pochodzący od czasownika w stronie biernej: w ten sposób moc rodzenia przysługuje posiadającemu możliwość do tego, żeby być zrodzonym. Po trzecie, jako pochodzący od bezosobowej formy czasownika: w tym sensie mówi się, że ten posiada moc rodzenia, kto posiada moc, którą został zrodzony przez innego.

<sup>1260</sup>Należy także zauważyć, że to, co się rodzi, póki pozostaje w rodzącym, nazywa się czymś „poczętym”. (...) Potomstwo bowiem, gdy zostaje poczęte i przebywa w łonie matki, nie jest jeszcze w pełni doskonałe i nie może istnieć samo przez się, oddzielone co do miejsca od rodzącego. Dlatego w przypadku cielesnego zrodzenia istot ożywionych czym innym musi być poczęcie rodzącego się potomstwa, a czym innym jego zrodzenie, przez które potomstwo także co do miejsca oddziela się od rodzącego, opuszczając jego łono. SCG IV, 11, s. 69-70.

<sup>1261</sup>To, co zrodzone, otrzymuje naturę od rodzącego. SCG IV, 10, s. 57.

Pojęcie prawdziwego zrodzenia wśród istot żyjących polega zaś na tym, że to, co się rodzi, pochodzi od rodzącego jako jego podobizna i ma tę samą co on naturę. SCG IV, 11, s. 69.

<sup>1262</sup>*Generatio est species mutationis ex parte illa qua natura per generationem communicata recipitur in aliqua material, quae est mutationis subiectum. De pot., q. II, a. 1, ad. 15, s. 241.*

Rodzenie jest rodzajem zmiany, jeśli rozważa się je biorąc pod uwagę, że natura udzielona przez zrodzenie jest przyjmowana w jakiejś materii, która jest podłożem zmiany.

W ten sposób jest jasne, że rodzenie jest przejściem albo przemianą od czegoś niedoskonałego do czegoś doskonałego przeciwnego. In De Causis, 25, s. 169

<sup>1263</sup>Jeśli rodzenie jest zmianą, to wszystko, co zrodzone, musi być zmienne. Co się zmienia, przechodzi od możliwości do urzeczywistnienia (...). SCG IV, 10, s. 56-57

<sup>1264</sup>*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 material prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. De pot. q. III, a. 2, c., s. 80-81, (t. II\*)*

Kiedy indziej natomiast obydwa kresy [zmiany przyp. P.Ć.] mają to samo wspólne podłoże, ale nie jako byt w akcie, lecz jako byt wyłącznie w możliwości. Tak jest w rodzeniu się i ginięciu jako takich, bo podłożem formy substancjalnej i braku jest materia pierwsza, która nie jest bytem w akcie. Mówiąc więc ściśle, ani rodzenie, ani ginięcie nie są ruchami, ale pewnymi zmianami.

(Stwórca-stworzenie), istnieje zasadnicza różnica, która polega na braku zmiany w przypadku stwarzania<sup>1265</sup>.

Człowiek rodzi człowieka podobnego pod względem gatunkowym dzięki formie którą posiada. Wszelka moc rozrodcza jest jedynie pewnym uzdolnieniem materii do przyjęcia formy<sup>1266</sup>. Rodzący jest zatem jedynie uzdalniającym materię do przyjęcia formy. Dusza rozumna, będąca właściwą formą bytu ludzkiego posiada istnienie samoistne niezależne od zjednoczenia z materią<sup>1267</sup>.

Rozważania Akwinaty dotyczące struktury bytu ożywionego są w dużej mierze komentarzem do dzieł Stagiryty. Nasienie nie jest wystarczającym elementem warunkującym zaistnienia duszy. Jediną możliwością wyjaśniającą kształtowanie ciała oraz duszy jest nie moc nasienia lecz działanie Boga<sup>1268</sup>. Podjęta również charakterystyka procesu rodzenia również nie wyjaśnia problemu zaistnienia ludzkiej duszy.

#### b) Metafizyczne wyjaśnienie zaistnienia duszy

Wszelkie podjęte próby wyjaśnienia zaistnienia duszy na płaszczyźnie przyrodniczej przedstawione przez Tomasza jako pewnej *opinio communis* domagają się wyjaśnienia metafizycznego. Dopiero zaproponowana przez Tomasza teoria *creatio*

---

<sup>1265</sup> *Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subiecto ipsum generatum, sed eius materiam; sed ratione relationis habet subiectum ipsum generatum. In creatione vero est relation, sed non mutation proprie, ut dictum est; et ideo non est simile. De pot. q. III, a. 3, ad. 4, s. 98-99.*

*W rodzeniu jest zmiana i relacja, dzięki której to, co zrodzone, odnosi się do rodzącego. Co do zmiany rodzenie nie ma za podmiot tego, co zrodzone, ale jego materię, a co do relacji ma za podmiot to, co zrodzone. W stwarzaniu natomiast jest relacja, ale nie zmiana w sensie ścisłym, jak zostało powiedziane; dlatego nie zachodzi tu podobieństwo w sensie ścisłym.*

<sup>1266</sup> *Homo generans general sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed qui avis generative et ea, quae in semine agunt, non disposerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. De pot. q. III, a. 9, ad. 5, s. 278-279.*

*Człowiek rodzi podobne sobie co do gatunku przez moc swojej formy, czyli duszy rozumnej. Nie dlatego jednak, że dusza rozumna jest bezpośrednią zasadą działającą w ludzkim rodzeniu, ale dlatego że moc rozrodcza i to, co działa w nasieniu, wyłącznie wtedy uzdalniają materię do tego, aby stała się ciałem gotowym do pełnego ukształtowania przez duszę rozumną, gdy działają jakieś narzędzia duszy rozumnej.*

<sup>1267</sup> *Si autem sit talis forma, quae subsistentiam habeat et non dependent esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit, quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc, quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae. De pot. q. III, a. 9, ad. 6, s. 280-281.*

*Jeśli zaś jest ona [tj. forma przyp. P.Ć.] taką formą, która ma istnienie samoistne, a istnienie jej nie zależy w pełni od zjednoczenia z materią, jak jest w przypadku duszy rozumnej, to wtedy wystarcza, że rodzący jest przyczyną zjednoczenia takiej formy z materią przez to, że uzdalnia materię do przyjęcia formy, i nie musi być przyczyną tej formy.*

<sup>1268</sup> *A zatem ciało człowieka kształtuje się zarazem i mocą Boga jako pierwszej i głównej przyczyny, i także mocą nasienia rozrodczego jako przyczyny drugorzędnej. Natomiast działanie Boga powoduje powstanie duszy ludzkiej, której moc nasienia wydać nie może, lecz do której przygotowuje. SCG II, 89, s. 561.*



*ex nihilo* stanowi podwaliny do ukazania przyczyny sprawczej wszystkich bytów. Metafizyczna teoria Akwinaty nie posiada ograniczeń metodologicznych jakie miały propozycje przyrodnicze. Metafizyczne wyjaśnienie zaistnienia duszy ludzkiej jest zatem możliwie jedyną poprawną próbą odpowiedzi, unikającą wszelkich uproszczeń takich jak mechanicyzm (traktowania powstawania człowieka, w tym jego duszy jako procesu składania czy zagęszczania).

Właściwości duszy rozumnej przejawiają swoje działanie poprzez rozum. Stanowi to podstawę do uznania pochodzenia duszy od zasady zewnętrznej, która nie zdeterminowanej przez materię<sup>1269</sup>. Dusza nie jest w żaden sposób obciążona przez „ciało”. Posiada ona swoje źródło pochodzenia w przyczynie zewnętrznej. Zespolenie duszy i ciała stanowi warunek istnienia realnego bytu<sup>1270</sup>.

Tomasz odcina się od szeregu błędów pokutujących na przestrzeni wieków. Sprzeciwia się poglądom według których dusza ludzka przekazywana jest wraz z męskim nasieniem<sup>1271</sup>. Właściwości intelektu wykluczają jego przypadłościowy podział wraz z ciałem. Powoływanie do istnienia drogą nasienia byłoby powoływaniem przez materię samej formy co jest czynnością zgoła niemożliwą<sup>1272</sup>. Akwinata jest w opozycji również wobec platońskich poglądów, które znajdowały uznanie różnych znanych myślicieli<sup>1273</sup>. Przypomnieć należy, że platonizm głosił możliwość

---

<sup>1269</sup> *Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse solum in concreatione ad materiam; unde non potest dici, quod educatur de materia, sed magis, quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: "relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum"; et causam assignat subdens: "nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio". De unit intell. I, 45, s. 226-227.*

*Dusza natomiast intelektualna, ponieważ ma działanie bez ciała, nie jest swoim bytem tylko w zrośnięciu z materią, toteż nie można powiedzieć, że wywodzi się z materii, ale raczej, że pochodzi od zasady zewnętrznej. Jest to jasne na podstawie następujących słów Arystotelesa: „Pozostaje zatem, że tylko intelekt przychodzi z zewnątrz i tylko on jest boski”, czego przyczynę podaje poniżej: „Nic bowiem z jego działania nie łączy się z działaniem cielesnym”.*

<sup>1270</sup> *Et hoc modo corpus est integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit Prater id quod significatum est nomine corporis, et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex Ipsos duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur anima. . De ente et essentia, II, 130 n, s. 44-45.*

*W tym właśnie znaczeniu ciało stanowi integralną i materialną część zwierzęcia, dusza nie będzie już objęta znaczeniem nazwy "ciało", będzie czymś przychodzącym z zewnątrz od ciała i dopiero z połączenia duszy i ciała postaje zwierzę złożone z tych dwóch składników.*

<sup>1271</sup> (...) duszy ludzkiej nie przekazuje się wraz z nasieniem rozrodczym, jakby była zrodzona przez stosunek płciowy. SCG II, 86, s. 545.

<sup>1272</sup> Pierwszy: (...) skoro intelekt, który jest główną i właściwą władzą duszy obdarzonej intelektem, nie jest urzeczywistnieniem jakiejś części ciała, nie może on zostać podzielony przypadłościowo poprzez podział ciała. Drugi: Jeśli więc duszę ludzką powołuje do istnienia czynna siła nasienia, wynika stąd, że istnienie jej zależy od materii, jak byt innych forma materialnych. Wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie. SCG II, 86, s. 546.

<sup>1273</sup> Poglądy Orygenesa oraz innych spotkały się z ostrym sprzeciwem o czym świadczy nota w dziele *De Ecclesiasticis Dogmatibus Genadiusa Massilensis* o czym wspomina Tomasz: *Unde dicitur in libro De ellesiasticis dogmatibus: Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuals naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum praesumptores affirmat. Sed dicimus corpus*

wcześniejszego istnienia dusz przez ciałami<sup>1274</sup>. Taka wykładnia prowadzi do uznania wcielenia duszy jako pewną karę<sup>1275</sup>.

Tomaszowa wykładania zaistnienia ludzkiej duszy posiada kilka istotnych argumentów wymagających bliższego prześledzenia. Akwinata zauważa, że każdy byt posiada pewien cel, który nadaje sens jego istnieniu. Ostateczny cel każdej duszy polega na osiągnięciu doskonałości na drodze poznania i miłości. Wyjątkowość duszy ludzkiej wskazuje, że próba jego osiągnięcia przekracza porządek stworzeń, co wiąże się z uznaniem najwyższej zasady sprawczej – Boga<sup>1276</sup>. To właśnie Bóg stanowi pierwszą zasadę zaistnienia duszy ludzkiej<sup>1277</sup>.

Podstawą kolejnego argumentu jest odkrycie samoistnego istnienia duszy. Będąc formą nie posiadającą w sposób konieczny materii musi zostać powołana przez przyczynę również niematerialną. Jedynym możliwym sposobem powoływania bytów jest stwarzanie, które jest działaniem samego Boga<sup>1278</sup>. Istnienie jakie otrzymuje dusza jest istnieniem otrzymanym przez Boga w akcie stwórczym<sup>1279</sup>.

---

*tantum per coniugii copulam seminari ac formato iam corpore animam creari et infundi. De pot. q. III, a. 9, c. , s. 272-273.*

*Stąd mówi się O dogmatach kościelnych: „wierzymy, że dusze ludzkie nie były na początku między innymi naturami umysłowymi i nie zostały stworzone równocześnie, jak zmyśla Orygenes. Nie są też płodzone z ciałami poprzez współzycie, jak twierdzą lucyferianie, Cyryl i niektórzy łacińscy zuchwalcy. Ale twierdzimy, że poprzez współzycie płodzone jest jedynie ciało, a dusza zostaje stworzona i wszczepiona w ciało już po jego ukształtowaniu”.*

<sup>1274</sup>*Niektórzy wyznawcy wiary katolickiej, przesiąknięci nauką Platona, przyjęli drogę pośrednią. Skoro bowiem według wiary katolickiej nie ma nic wiecznego prócz Boga, nie twierdzili, że dusze ludzkie są wieczne, lecz że zostały stworzone wraz ze światem lub raczej przed światem widzialnym, a jednak na nowo zostają związane z ciałami. Zdaje się, że wśród wyznawców wiary chrześcijańskiej Orygenes był pierwszym, który przyjął to stanowisko, a za nim poszło wielu innych. Pogląd ten do dnia dzisiejszego zachował się wśród heretyków, a pośród nich manichejczycy twierdzą także wraz z Platonem, że dusze są wieczne i że przechodzą z ciała do ciała. SCG II, 83, s. 529.*

<sup>1275</sup>*W rezultacie Orygenes – przyjmując że dusze ludzkie zostały stworzone od początku – twierdził, że dusze złączone są z ciałami z rozporządzenia Bożego, ale za karę. Sądził bowiem, że dusze zgrzeszyły, zanim zostały złączone z ciałami, i że zależnie od wielkości grzechu zostają zamknięte jakby w więzieniu w bardziej lub mniej doskonałych ciałach. SCG II, 83, s. 533.*

<sup>1276</sup>*Cel rzeczy odpowiada jej zasadzie, wtedy bowiem rzecz jest doskonała, gdy osiąga swych zasad – czy to przez podobieństwo, czy w jakikolwiek inny sposób. Celem zaś duszy ludzkiej i ostateczną doskonałością jest to, by przez poznanie i miłość wzbila się ponad cały porządek stworzeń i osiągnęła pierwszej zasady, którą jest Bóg. SCG II, 88, s. 550.*

*Tak więc istnienie duszy pochodzi od Boga jako od czynnej zasady, a w ciele jest jako w materii. A jednak istnienie duszy nie ginie, gdy ginie ciało. Q. de anima, q. 1, ad. 1, s. 22.*

<sup>1277</sup>*Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animae, et illuminationis eius. S Th II, q .3, a. 7, ad. 2, s.99.*

*Dlatego ludzki intelekt osiąga swoją ostateczną doskonałość w połączeniu z Bogiem, który jest pierwszą zasadą zarówno stworzenia duszy, jak jej oświecenia. S Th II, q .3, a. 7, ad. 2, s. 84*

<sup>1278</sup>*Dusza ludzka w odróżnieniu od innych form ma istnienie samoistne i właściwego sobie istnienia udziela ciału. Dusza ludzka więc sama przez się posiada swoje stawanie się – inaczej niż inne formy, które powstają przypadłościowo przy powstaniu bytu złożonego. Skoro jednak dusza ludzka nie posiada materii jako swojej części, to nie może powstać z czegoś jak z materii. Wynika więc stąd, że powstaje z niczego. A zatem zostaje stworzona. Skoro więc stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu (...), wynika stąd, że stwarza ją bezpośrednio jedynie Bóg. SCG II, 87, s. 549.*

Podobny tok argumentacji przeprowadza Tomasz w innym dziele:

Kolejnym źródłem argumentacji zaistnienia duszy jest analiza natury bytu ludzkiego. Tylko w pewnym sensie możemy powiedzieć o otrzymaniu życia przez rodziców. Twierdzenie to podejmuje zagadnienie na płaszczyźnie gatunkowej. Bóg jednak stanowi dla Akwinaty niezaprzeczone źródło stworzenia człowieka<sup>1280</sup>. Ciało kształtowane dzięki mocy Boga jest również kształtowane przez nasienie jako przyczynę uposażającą materię. Zaistnienie duszy jest czynnością powołania do istnienia aktem stwórczym<sup>1281</sup>. Tomasz podkreśla zatem, że zarówno powstanie ciała jak i powstanie ludzkiej duszy jest konsekwencją działania mocy Boga<sup>1282</sup>.

Rozważania natury bytu prowadzi do podjęcia wysiłku ujęcia aspektu czasowości zaistnienia duszy. Zagadnienie to do tej pory nie podejmowane wymaga pewnego wyjaśnienia, które jeszcze pełniej przedstawi ów „moment” zaistnienia ludzkiej duszy. Dusza jako forma niematerialna posiadająca istnienie samoistne wymaga wyjaśnienia powstania w zupełnie innych kategoriach czasowych. Klasyczne pojęcie czasu związane w sposób nierozdzielny z ruchem upatruje powstanie ciała jedynie przez pryzmat powstania czasu ziemskiego (*tempus*). Zaistnienie duszy ludzkiej musi być więc rozpatrywane w innej kategorii czasu zwanego przez Tomasza -

---

*Prima est, quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod alias formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatice subsistant. Anima vero rationalis sic habet esse, ut in eo eo eubsistens. Et hoc declarat modus agenda. Cum enim agree non possit, nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse. Unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animae (...). Et hoc est, quod inter formas sola rationalis anima a corpore separatur. (...) Unde restat, quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem, quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem et per consequens sum corpore corrumpi. De pot. q. III, a. 9, c., s. 272-275.*

*Po pierwsze, dusza rozumna tym różni się od pozostałych form, że innym formom nie przysługuje istnienie, dzięki któremu istnieją samoistnie, lecz jedynie takie, przez które istnieją samoistnie rzeczy przez nie uformowane. Dusza rozumna zaś w ten sposób ma istnienie, że istnieje w sobie. Na to wyraźnie wskazują różne sposoby działania. Skoro bowiem działać może tylko to, co istnieje, to każda rzecz w taki sposób ma się do działania, w jaki ma się do istnienia. Stąd ponieważ w działaniu innych form konieczny jest udział ciała, nie jest zaś konieczny w działaniu duszy rozumnej (...) Z tego powodu tylko dusza rozumna jest oddzielona od ciała. (...) Dlatego pozostaje przyjąć, że zaczyna istnieć przez stwarzanie jako uczyniona z niczego. Twierdzić zaś, że powstaje przez zrodzenie ciała, to twierdzić, że nie istnieje samoistnie, i wskutek tego, że ginie z ciałem.*

<sup>1279</sup>*Wszystko, co zostaje powołane do istnienia, rodzi się albo samo przez się, albo przypadłościowo, albo zostaje stworzone. Dusza ludzka nie rodzi się sama przez się, skoro nie jest złożona z materii i formy (...). Nie rodzi się też przypadłościowo; skoro bowiem jest formą ciała, rodziłaby się wraz ze zrodzeniem ciała, które powstaje z czynnej mocy nasienia (...). Skoro więc dusza ludzka ma początek swego istnienia (...) wynika, że otrzymuje istnienie przez akt stwórczy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21]. Tylko więc Bóg powołuje duszę ludzką do bytu. SCG II, 87, s. 548.*

<sup>1280</sup>*Ponieważ życie mamy od rodziców, trzeba nam ich bardziej szanować niż swoich przelożonych, od których mamy tylko same rzeczy. Pana Boga natomiast bardziej od rodziców, ponieważ od Niego otrzymaliśmy duszę. In duo praecepta Caritatis et in Decem Legis praecepta expositio, 114, s. 170.*

<sup>1281</sup>*A zatem ciało człowieka kształtuje się zarazem i mocą Boga jako pierwszej i głównej przyczyny, i także mocą nasienia rozrodczego jako przyczyny drugorzędnej. Natomiast działanie Boga powoduje powstanie duszy ludzkiej, której moc nasienia wydać nie może, lecz do której przygotowuje. SCG II, 89, s. 561.*

<sup>1282</sup>*Mocą Boga powstaje bowiem i jedno, i drugie – i ciało, i dusza, chociaż ukształtowanie ciała pochodzi od Boga pośrednio, mocą naturalnego nasienia, dusza natomiast bezpośrednio. Ani też stąd wynika, by działanie mocy nasienia było niedoskonałe, skoro sprawia to, po co istnieje. SCG II, 89, s. 562.*

*aevum*<sup>1283</sup>. Czas *aevum* zwany przez Akwinatę „czasem anielskim” stanowi bardzo ważny element wyjaśnienia momentu powstania duszy<sup>1284</sup>. Różnice pomiędzy rozumieniem obu czasów prowadzą do ujęcia różnych sposobów istnienia bytów materialnych jak iduchowych. O ile czas *tempus* stanowi określenie pewnych zmian, o tyle czas *aevum* nie ogranicza się jedynie do tej płaszczyzny wyjaśniania sposobu bytowania<sup>1285</sup>.

Przedstawiając dwa rodzaje czasu Akwinata określa kiedy dla duszy należy stosować pojęcie czasu *tempus*, a kiedy *aevum*. W myśl Doktora Czwolwieczeństwa pierwsze ujęcie czasu (*tempus*) ma miejsce wówczas, gdy rozpatrujemy istnienie duszy w łączności z ciałem. W przypadku rozważań jej niecielesności należy posługiwać się czasem *aevum*<sup>1286</sup>. Dusza zdaniem Akwinaty znajduje się na granicy obu tych czasów, będąc z jednej strony ponad naturą, z drugiej jednak strony jako forma organizująca materia stanowi nieodzowny składnik bytu materialnego<sup>1287</sup>. Uczestnictwo duszy w życiu wiecznym stanowi przesłankę wniosek do uznania jej za byt znajdujący się w pewnym sensie „ponad” czasem<sup>1288</sup>.

Rozważania na temat natury czasu nie oznaczają tym samym żadnych metafizycznych zmian w rozumieniu zaistnienia duszy. Wyjaśnienia właściwości

---

<sup>1283</sup> *Zasadą ruchu natomiast jest dusza (...). Ponieważ więc dusza szlachetna [bytowo] ze względu na siebie samą jest niezmienna, to jej działanie jest właśnie ruchem i w konsekwencji jest tak, że dusza [ludzka] ze względu na swoją substancję istnieje w „chwili” wieczności, zaś jej działanie istnieje w czasie. Substancja natomiast oraz działanie ciała [np. niebieskiego], które jest poruszane, istnieje [wyłącznie] w czasie. Z kolei substancja oraz działanie inteligencji istnieje w „chwili” wieczności. In De Causis, 31, s. 191.*

<sup>1284</sup> „Na początku było Słowo” wskazuje, że jakkolwiek przyjęlibyśmy początek trwania – czy to rzeczy zanurzonych w czasie, a więc początek czasu, czy to rzeczy zanurzonych w czasie anielskim (*aevum*), a więc czasu anielskiego (czy to początek całego świata, czy jakkolwiek wyobrażony początek trwania oddalony o wiele wieków – w tym początku już było Słowo. *Super Ioan.*, I, 37, s. 32.

<sup>1285</sup> *Aevum et tempu ab aeternitate differunt, non solum ratione principia durationis, Sed etiam ratione successionis. Tempus enim in se successivum est; aevo vero succession adiungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variables, etsi quantum ad aliquid no varientur, prout aevo mensurantur. Aeternitas vero nec successionem continent nec successioni adiungitur. De pot.*, q. III, a. 14, ad. 9, s. 421.

*Wiek i czas różnią się od wieczności nie tylko ze względu na zasadę trwania, ale także ze względu na następstwo. Do istoty czasu bowiem należy następstwo, wiek zaś wiąże się z następstwem w stopniu, w którym istniejące w nim substancje są pod jakimś względem zmienne, chociaż pod innym względem nie są zmienne jako mierzone przez wiek. Wieczność zaś nie zawiera w sobie następstwa ani się z nim nie wiąże.*

<sup>1286</sup> *Anima mensuratur tempore secundum esse quo unitu corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo. Non tamen oportet quod tunc inceperit aevo mensurari quando et angeli. De pot.* q. III, a. 10, ad. 8, s. 322-333.

*Dusze mierzy się czasem, jeżeli chodzi o istnienie, którym łączy się z ciałem, ale jeśli ją traktujemy jako pewną substancję duchową, to mierzy się ją wiekiem. Nie jest jednak konieczne by zaczęło się ją mierzyć wiekiem wtedy, kiedy aniołów.*

<sup>1287</sup> (...) zostało bowiem powiedziane w twierdzeniu 2, że dusza znajduje się na granicy wieczności i czasu, istniejąc „poniżej” wieczności, ale „powyżej” czasu, ponieważ ‘ona sama jest „ponad” naturą’, która jest zasadą ruchu, który z kolei mierzy się czasem. In De Causis, 9, s. 83.

<sup>1288</sup> *A chociaż dusza dotyka najniższego stopnia wieczności, to jednak ‘jest ponad czasem’, tak jak przyczyna ponad czymś, co sprawiane; jest bowiem ‘przyczyną czasu’, o ile jest przyczyną ruchu, z którego kolei wynika czas. In De Causis, 2, s. 21.*

dotyczących momentu zaistnienia duszy są jedynie dopełnieniem obrazu bytu ludzkiego. Wszelkie powołanie do istnienia jest powołaniem stworzenia wraz z czasem<sup>1289</sup>.

Ostatnim argumentem podjętym dla wyjaśniania momentu zaistnienia ludzkiej duszy jest metafizyczna analiza jedności bytu ludzkiego. Człowiek jako byt składający się z ciała i z duszy nie jest bytem gdy zredukujemy go do jednego z tych elementów. Powstanie człowieka w znaczeniu realnym odbywa się zawsze przy jednoczesnym uwzględnieniu formy i materii. Tylko równoczesne zaistnienie jest możliwym sposobem powołania realnego bytu<sup>1290</sup>.

Koncepcja zaistnienia duszy jest związana bezpośrednio z rozumieniem bytu. Podstawą wyjaśnienia genezy duszy związana jest z metodą Akwinaty, która polega na ustaleniu faktów, a następnie ich teoretycznym wyjaśnieniu. Metoda ta stanowi zręby filozofii realistycznej<sup>1291</sup>. Wyjaśnienie zaistnienia duszy ludzkiej posiada swoją metafizyczną interpretację, ukazującą fakt bycia człowiekiem będącego bytem partycypującym w istnieniu absolutnym. Człowiek będący jednością cielesno-duchową posiada swoje bytowanie (*esse*) dzięki duszy<sup>1292</sup>. Integralna antropologia Tomasza podkreśla koniecznościowy związek duszy oraz ciała. Wszelkie przejawy działania duszy są dokonywane w ciele podkreślając tym samym jedność bytu ludzkiego<sup>1293</sup>.

---

<sup>1289</sup>Bóg zaś równocześnie powołał do istnienia i stworzenie, i czas. (...) Poszczególne ciała zostają powołane do istnienia zarówno w określonym czasie, jak i w określonym miejscu, a ponieważ są objęte przez czas i miejsce, które są w stosunku do nich czymś zewnętrznym, musi istnieć powód, dla którego zostają powołane do istnienia raczej w tym miejscu i w tym czasie niż w innym. SCG II, 35, s. 342

<sup>1290</sup>Choćby się nawet przyjęło, że ciało człowieka zostaje ukształtowane wcześniej, niż dusza zostanie stworzona lub na odwrót, nie wynika stąd, by ten sam człowiek istniał wcześniej od siebie samego, gdyż człowiek nie jest swoim ciałem ani swoją duszą. Wynika stąd, że jedna jego część wyprzedza drugą. A to nie jest nieprawdziwe, gdyż materia co do czasu wyprzedza formę, Mówię o materii, o ile jest w możliwości co do formy, a nie o ile jest urzeczywistniona przez formę, wtedy bowiem istnieje równocześnie z formą. Ciało ludzkie zatem, o ile jest w możliwości wobec duszy i o ile nie ma jeszcze duszy, jest co do czasu wcześniejsze niż dusza. Wtedy jednak nie jest ludzkim ciałem w sposób rzeczywisty, lecz tylko w możliwości. Gdy zaś jest ludzkim ciałem rzeczywiście, doprowadzonym do doskonałości przez duszę ludzką, nie jest ani wcześniejsze, ani późniejsze od duszy, lecz istnieje równocześnie. SCG II, 89, s. 562.

<sup>1291</sup>Najogólniej rzecz biorąc św. Tomasz stosował w tych dziedzinach poznania metodę, którą można by wyrazić hasłem „od faktów – do ich wyjaśniania i teorii” w przeciwieństwie do współczesnych myślicieli, którzy hołdują w rzeczy samej hasłu: „od teorii – do faktów i ich rozumienia”. M. A. Krąpiec, *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, ZN KUL, nr. 3-4, 1985, s. 45;

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa w realizmie. Tutaj sama rzeczywistość ustala metodę, a nie metoda określa rzeczywistość. Już pierwsza rzecz poznana odkrywa przed nami zarazem swą istotę i możliwość zrozumienia, czym jest poznanie. (...). E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, s. 48.

<sup>1292</sup>Z perspektywy substancjalnej jedność duszy ludzkiej można więc powiedzieć za św. Tomaszem, że to właśnie dusza intelektualna daje materii bytowanie (*esse*), lub że wciąga ją pod wpływ swojego aktu istnienia. P. Milczarek, *Filozoficzna koncepcja ciała ludzkiego w Scriptum super libros Sententiarum św. Tomasza z Akwinu*, PF, nr 3, 1994, s. 22.

<sup>1293</sup>Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym – oto kolejna zasada antropologii św. Tomasza. Dusza z ciałem tworzą substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Maryniarczyk, *Tomizm*,..., dz. cyt., s. 44.

Związek duszy z ciałem jest zespoleniem substancjalnym ukazującym ontyczną jedność człowieka<sup>1294</sup>, oraz fakt bycia osobą<sup>1295</sup>. Dusza i ciało są pierwiastkami, których złożenie stanowi substancję doskonałą (*substantia completa*)<sup>1296</sup>, zależną od Boga.

Istotnym momentem metafizycznej refleksji nad duszą jest posiadanie przez nią aktu istnienia<sup>1297</sup>. Posiadane przez duszę jest tym samym istnieniem, stanowiącym jedność ontyczną w której skład wchodzi dusza i ciało<sup>1298</sup>.

Posiadanie istnienia przez duszę stanowi przesłankę do tzw. poznania habitualnego charakteryzującego się zdolnością bycia dla siebie przedmiotem intelektualnego poznania<sup>1299</sup>. Rozważanie swoich aktów jest dla duszy drogą poszukiwania swojej własnej istoty<sup>1300</sup>. Posiadanie przez byt istnienia (będącego istnieniem zależnym wynikającym z przypadłości bytu), wymaga zindywidualizowania, które zawdzięcza istocie. Istnienie zatem jest tym, dzięki czemu dany byt „jest” bytem realnym, natomiast istota stanowi element stanowiącym o indywidualnych cechach

---

<sup>1294</sup> (...) możemy więc słusznie uważać złożenie, jakim jest człowiek, za jeden byt i przypisywać mu poznanie umysłowe. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 276.

<sup>1295</sup> Kontekst odkrycia i uzasadnienia faktu substancjalności bytu jako takiego prowadzi do wniosku, iż całkowicie wyróżnionym przejawem substancjalnego bytowania jest osoba. J. Tupikowski, *Prawda-Dobro-Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentalistów relacyjnych*, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe ATUT, Wrocław 2011, s. 133.

<sup>1296</sup> Chociaż dusza i ciało tworzą dwa odrębne pierwiastki, to jednak łączą się w całość, która stanowi nową substancję – zupełną. Same stanowią substancje niezupełne (*substantiae incompletae*), czyli takie, które z natury są nastawione na wzajemny związek. Ich połączenie powoduje nową substancję doskonałą (*substantia completa*). K. Kalka, *Filozoficzna ...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>1297</sup> Tomasz twierdzi, że dusza jest obdarzona własnym aktem istnienia, ale nie utożsamia się ona z substancją człowieka, która zawiera również i jego cielesność. H. Majkrzak, *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Spes, Kraków, s. 151; *W arystotelesowskim empiryzmie genetycznym Tomasz wyakcentowuje pierwotną rolę aktu istnienia: tym, co pierwotnie dane, tym, co „chwytą” zmysły człowieka jest istnienie realne (istnienie konkretnego bytu)*. J. Tupikowski, *Byt i Tajemnica, Zarys filozofii Boga*, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA, Wrocław 2008, s. 110.

<sup>1298</sup> Dusza jako forma substancjalna posiada w samej sobie całkowite istnienie, i to w takim stopniu, że jest ono również istnieniem ciała, którego dusza jest aktem. Dusza i ciało mają więc tylko jedno istnienie; jest to istnienie całej złożonej jedności dostarczane przez duszę. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960, s. 277.

<sup>1299</sup> Dusza dla siebie samej stanowi aktualny przedmiot intelektualnego poznania, a nie tylko przedmiot potencjalny. Jeśli więc dusza nie poznaje siebie jak anioł, to powodem tego jest nie natura przedmiotu, lecz jedynie warunki, w jakich ona znajduje się obecnie, to mianowicie, że treść swego poznania czerpie z danych zmysłowych. Taki stan poznania związanego św. Tomasz nazywa poznaniem habitualnym. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, s. 281; *Człowiek nieustannie doświadcza siebie jako rzeczywiście istniejącego podmiotu wobec tego wszystkiego, co w różnych aspektach ujawnia się jako „moje”, to znaczy „moje” w obszarze tego, co intelektualne, tego co psychiczne, czy też tego, co biologiczne. Wynika stąd zatem, że owo „ja” odślaniające się w swoich różnorodnych aktach jest doświadczone i jako immanentne, i jako jednocześnie transcendujące te akty*. J. Tupikowski, *Prawda ...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>1300</sup> Dokonując więc refleksji nad swoimi aktami, dociera do ich źródła, do swej istoty. I ta właśnie istota duszy, jako źródło jej witalnych aktów, jest tą konkretną duszą która jest habitualnie poznawana. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, s. 281.

danego bytu<sup>1301</sup>. Istnienie zależne nie jest jednak racją siebie samego, co prowadzi do istnienia Absolutu<sup>1302</sup>. Stanowi on rację uzasadniającą istnienie przygodności bytów w tym również człowieka<sup>1303</sup>. Bóg będąc pełnym bytem (*ens quod a se*) będącym istnieniem samoistnym jest przyczyną wszystkich innych istnień<sup>1304</sup>..

Niematerialność duszy oraz posiadanie aktu istnienia wyklucza pochodzenie jej na drodze cielesnej prokreacji<sup>1305</sup>. Rozwiązanie pochodzenia duszy jako nieustannej kreacji (*creatio continua*) stanowi *novum* w rozumieniu bytu. Tomasz będąc świadomym swojego odkrycia nigdy nie używa terminu *creatio* z związku z innymi filozofami<sup>1306</sup>. Stwarzanie będące działaniem samego Boga<sup>1307</sup> jest aktem sprawiającym istnienie bytu<sup>1308</sup>. Podkreśla ono nie tylko pluralizm bytów lecz także ukazuje „plan” wynikający z zamysłu samego Stwórcy przejawiający się m.in.

---

<sup>1301</sup> Istnienie i istota (ich jedność) są głęboko związane i zależne jedno od drugiego: istnienie urealnia istotę, aktualizując ją, istota zaś indywidualizuje istnienie. K. Kalka, *Filozoficzna ...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>1302</sup> Poznanie tego, że istnieje byt samoistny, jest pośrednie. Po prostu istnienie zależne nie tłumaczy się samo przez się tym, że jest. Jako podlegające istocie, która je ogranicza, podlega więc przyczynom. Z tego względu także to, że jest, wymaga przyczyny. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 78.

<sup>1303</sup> Istnieje Absolut – doskonały Stwórca i istnieją byty przygodne (niekonieczne) o całkowicie odrębnej wobec Niego strukturze bytowej. J. Tupikowski, *Byt ...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>1304</sup> Powtórzmy więc, że samoistny akt istnienia jest pełnym bytem (*ens quod a se*), wypełnionym tylko istnieniem. Istnienie jest tworzywem duchowym, Bóg więc jest bytem duchowym. (...) To właśnie On jest przyczyną wszystkich zależnych istnień. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 82.

<sup>1305</sup> Tomasz uczy, że dusza jest formą substancjalną ciała i nie ma w niej miejsca dla formy. Jeżeli dusza nie ma materii, to nie może być rodzona przez materialny proces prokreacji. H. Majkrzak, *Antropologia ...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>1306</sup> Należało jednak zwrócić uwagę na to, że św. Tomasz nigdy nie używa w związku z Platonem czy Arystotelesem słowa *creatio*, gdyż ta powszechna przyczyna substancji bytów nie jest ich przyczyną stwórczą. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, 1958, s. 74.

<sup>1307</sup> Stwarzanie jest zatem właściwym działaniem przyczynowym Boga, dla którego działanie to jest dostępne, a dostępne jest tylko Jemu jednemu. E. Gilson, *Duch ...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>1308</sup> Stwarzać – znaczy sprawiać istnienie bytu. Skoro więc każda rzecz posiada zdolność stania się przyczyną dokładnie w tej mierze, w jakiej jest bytem, Bóg, będący samym Bytem, musi posiadać zdolność sprawiania istnienia bytu, a nawet właściwie Jemu wyłącznie powinna ona przysługiwać. Niekonieczność wszelkiego przygodnego bytu płynie z faktu, że ma on tylko uczestnictwo w bycie: posiada byt, lecz nie jest bytem w tym znaczeniu, w jakim Bóg jest swym bytem. Stąd też byty przygodne mogą być tylko wtórnymi przyczynami, podobnie jak są wtórnymi bytami. Cała ich działalność przyczynowa ogranicza się do przekazywania pewnych przejawów bytowych, do zmieniania pewnych cech przedmiotów, na które oddziałują, nie posuwając się jednak aż do powodowania samego istnienia osiągniętych skutków. E. Gilson, *Duch ...*, dz. cyt., s. 94.

w właściwościach transcendentalnych bytu<sup>1309</sup>. Stwarzanie jest czynnością sprawiaczą samoistny akt istnienia, który będąc w duszy sprawia że byt „jest”<sup>1310</sup>.

Odkrycie istnienia prowadzi ostatecznie do ukazania *egzystencjalnej jedności bytu ludzkiego*. Użyte wyrażenie stanowi konsekwencję odkryć samego Tomasza z Akwinu. Stanowi ono źródło współczesnych refleksji filozoficznych<sup>1311</sup>. Rozważanie człowieka w kategoriach jedności bytowej posiada swoje dalsze konsekwencje nie tylko we współczesnej dyskusji metafizycznej lecz również etycznej, czy światopoglądowej. Propozycja Tomasza daje zatem narzędzia w odczytywaniu tajemnicy bytu ludzkiego oraz w dyskusji na jego temat.

---

<sup>1309</sup> *Konsekwencje stwórczego działania Boga w płaszczyźnie relacji ontycznej podkreśla J. Tupikowski: Rzeczywistość jako skutek działania Przyczyny Pierwszej (Boga), każdy byt ją tworzący, cechuje się realizowaniem „cech” transcendentalnych (odnoszących się do wszystkiego, co jest): jest jednością (nie jest podzielony na byt i niebyt), jest odrębny od innych bytów (aczkolwiek nie jest od nich odizolowany), jest rzeczą (realizuje w sobie konkretną, określoną treść), jest prawdziwy (przyporządkowany do woli), jest piękny (jako synteza prawdy i dobra). J. Tupikowski, *Byt i Tajemnica, Zarys filozofii Boga*, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA, Wrocław 2008, s. 109.*

<sup>1310</sup> *Stwarzanie wobec tego nie jest sprawianiem pochodnych aktów istnienia przez emanacje lub myślenie. Jest ich sprawianiem przez samoistny akt istnienia i polega na tym, że wszystko, czym jest dany byt, zapoczątkowuje stworzony akt istnienia. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 85-86.*

<sup>1311</sup> Określenie *egzystencjalna jedność bytu ludzkiego* zostaje użyte przez A. Maryniarczyka w artykule pt. *Źródła różnorodnych koncepcji bytu ludzkiego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, Umysł, Ciało*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 87. Jedność bytową człowieka podkreśla inny tomista I. Dec, który uważa, że: (...) *dusza nie tylko tłumaczy (uniesprzecznia) zachodzenie w człowieku różnorodnych aktów „moich”, szczególnie aktów niematerialnych, ale jest także racją tłumaczącą doświadczalnie przeżywaną jedność bytu ludzkiego*. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krapca i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011, s. 249.



## ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony w niniejszej pracy temat rozpatruje problem momentu zaistnienia ludzkiej duszy. Chcąc wyjaśnić niniejszą trudność należało zapoznać się z różnymi koncepcjami powstałymi na przestrzeni wieków. Okazuje się, że zagadnienie animacji duszy podejmowali najwybitniejsi myśliciele swoich epok. Charakterystyka ich poglądów miała na celu nie tyle zaprezentowanie pewnych wybiórczych propozycji wyjaśnienia tego zagadnienia, lecz stanowiła raczej intelektualną wędrówkę mającą za cel wyjaśnienie postawionego problemu. Chcąc wyjaśnić postawioną trudność należało znaleźć wspólną podstawę dla wszystkich głoszonych propozycji. Cenną pomocą okazała się metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna. Stanowi ona taki rodzaj filozofii, która prowadzi do ostatecznego wyjaśnienia istnienia wszystkich bytów w tym także człowieka. Prezentowane poglądy dotyczące zagadnienia zaistnienia duszy, są oryginalnymi propozycjami, które ostatecznie zawierają w sobie dużą domieszkę błędu. Fakt ten nie oznacza tym samym, że trud poszczególnych myślicieli był wysiłkiem daremnym. Powstanie każdej nowej teorii było w dużej mierze wynikiem ożywionej dyskusji z poglądami już istniejącymi.

Niniejsza praca mając na celu wyjaśnienie zaistnienia ludzkiej duszy osadzona jest w historycznej refleksji nad kształtowaniem się rozumienia bytu. Okazuje się bowiem, że rozwiązanie postawionego problemu kryje się w metafizycznych rozważaniach, które podejmują problem początku wszystkich bytów. Właściwości rozważań metafizycznych prowadzą do przyjrzenia się prezentowanym poglądom od strony wyjaśnienia rozumienia istnienia bytów. Założenia na płaszczyźnie ontycznej posiadają swoją konsekwencję w poglądach antropologicznych. Wyjaśnienie momentu animacji stanowi rezultat wypracowanych wcześniej teorii dotyczących początku istnienia wszelkich bytów.

Przedstawiony problem animacji został ujęty „szczypcowo”; od strony analizy bytu oraz charakterystyki właściwości duszy w człowieku. Taki sposób wyjaśnienia zawarty jest we wszystkich rozdziałach niniejszej pracy. Przyjęta forma prezentacji stanowiła zadanie trudne do realizacji. Wiązało się to z brakiem odpowiedniego języka w pewnych omawianych okresach (np. w poglądach Babilończyków czy Egipcjan). Charakterystyka poglądów filozofów starożytnych ukazująca człowieka jako agregat odwiecznie istniejących pierwiastków przedstawia duszę jako pierwiastek materialny. Moment animacji ludzkiej duszy polegający na nagromadzeniu się odpowiedniej ilości pierwiastków, jest tym samym momentem powstania również innych bytów.

Odważny krok w odkrywaniu właściwości duszy przynosi filozofia Platona, która stanowi początek dualistycznej interpretacji rzeczywistości. Choć teoria ta przynosi odkrycie nieśmiertelności duszy, to jednak prowadzi ona do rozumienia człowieka jako bytu wewnątrznie rozdartego. Taka koncepcja przedstawia człowieka jako pewnego rodzaju więzienie niematerialnej i nieśmiertelnej duszy. Powyższe założenia posiadają swoje konsekwencje w teorii animacji. Związana jest ona z teorią metempsychozy, która przesuwając moment zaistnienia ludzkiej duszy przed powstaniem ciała. Takie założenie przekreśla tym samym ontyczną jedność bytu ludzkiego.

Istotny wkład w wyjaśnienie zagadnienia animacji wnosi pluralistyczna koncepcja rzeczywistości zapoczątkowana przez Arystotelesa. Dokonuje on bardzo ważnych odkryć w dziedzinie rozumienia bytu, co prowadzi do powstania tzw. filozofii realistycznej. Człowiek będący bytem ożywionym posiada ciało oraz duszę będącą formą organizującą. Cała rzeczywistość stanowi wynik przemiany wewnętrznej czterech elementów. Stagiryta wprowadza ponadto istnienie piątego boskiego pierwiastka – eteru (*quinta essentia*). Moment animacji duszy jest próbą pogodzenia biologicznych obserwacji oraz teoretycznych spekulacji, czego przejawem jest słynna sentencja: *homo generat hominem et sol.* (por. *Fizyka*, II, 194 b). Dokonania Arystotelesa na płaszczyźnie metafizycznej ostatecznie nie posiadają spójnego dopełnienia w poglądach biologicznych.

Osobliwą grupę rozważań stanowią próby teologicznego wyjaśnienia momentu animacji. Problemem w tego typu dociekaniach jest nie tyle poszukiwanie głównej przyczyny istnienia świata i człowieka lecz raczej chęć rozumnego poznania działania Boga w świecie przyrody.. Konsekwencją takich poszukiwań jest korzystanie z argumentacji filozoficznej.

Metodę takiego sposobu egzemplifikacji zaistnienia duszy stosuje najwybitniejszy przedstawiciel Szkoły Aleksandryjskiej – Orygenes. Wysilek pogodzenia platońskiej myśli z prawdą objawioną ostatecznie prowadzi do ukazania wewnętrznego rozdarcia ludzkiego bytu. Proponowana teoria *creatio ex nihilo* posiada charakter bardziej uroczystej deklaracji niż teorii podpartej zdroworozsądkową argumentacją.

Kolejnym przedstawicielem starożytnej myśli teologicznej jest Tertulian. Próbując zwalczyć teorię preegzystencji dusz głosi teorię traducjonizmu, która ostatecznie wypacza rozumienie człowieka.

Wybitnym myślicielem okresu patrystycznego jest osoba Grzegorza z Nyssy. Prowadzone rozważania na gruncie myśli arystotelesowskiej prowadzą tego teologa do

uznania równoczesnej animacji duszy i ciała. Opowiadając się za biblijną koncepcją kreacjonizmu nie posiada wystarczająco mocnych argumentów na potwierdzenie tej teorii.

Ważne miejsce nad badaniem zagadnienia duszy stanowi osoba Augustyna z Hippony. Liczne komentarze do Księgi Rodzaju świadczą o szczególnym zainteresowaniu tematem stworzenia. Pomimo braku ostatecznego wyjaśnienia samego momentu zaistnienia duszy, biskup Hippony podkreśla fakt ożywczego działania duszy. Dusza jest pierwiastkiem ożywczym, będąc tchnieniem дарowanym człowiekowi przez Boga. Powstanie człowieka ma miejsce w momencie połączenia ciała z duszą.

Zaprezentowane propozycje rozwiązania problemu ukazują pewną zależność, polegającą na powiązaniu wyjaśnienia zagadnienia bytu z problemem istnienia człowieka. Zależność tę doskonale rozumie św. Tomasz z Akwinu. Odkrycie faktu istnienia rzeczy oraz uzasadnienie stworzenia z niczego stanowią fundament do wyjaśnienia zaistnienia ludzkiej duszy. Wszelkie poza metafizyczne próby rozwiązania problemu prowadzą do wypaczeń człowieka. Teoria Akwinaty ukazuje istnienie ludzkiego bytu nie tylko na płaszczyźnie esencjalnej lecz przede wszystkim egzystencjalnej. Człowiek będący egzystencjalną jednością bytową posiada zatem zrozumienie dzięki faktowi istnienia.

Przedstawione rozwiązanie zaistnienia animacji duszy osadzone jest na kanwie historycznych poszukiwań początku bytu i człowieka. Rozwiązanie zaproponowane przez Akwinatę jest w niniejszej pracy momentem przełomowym. Charakterystyka poglądów Doktora Anielskiego została ukazana na płaszczyźnie analizy bytu, czego konsekwencją jest koncepcja człowieka. Wyjaśnienie postawionego problemu animacji duszy wymagało zaznajomienia się z ogromną spuścizną tego myśliciela, co było zadaniem bardzo trudnym ale też pasjonującym. W niniejszej pracy zastosowano dwujęzyczne cytowanie mające na celu przedstawienie czytelnikowi możliwość własnego porównania tłumaczeń z tekstem oryginalnym.

Rozważania Akwinaty prowadzą do wyjaśnienia nie tylko istnienia bytów lecz także procesu stwarzania, co w konsekwencji prowadzi do odkrycia Boga. Zdaniem Akwinaty stwarzanie jest procesem nieustannego stwarzania (*creatio continua*). Proces ten jest pewnym wydobywaniem (*producere*) bytów z niczego. Stwarzanie jest więc jedyną możliwą drogą powoływania do istnienia. Okazuje się zatem, że wyjaśnienie momentu zaistnienia ludzkiej duszy związane jest z teorią kreacjonizmu. Otrzymanie przez duszę istnienia wiąże się z aktem stwórczym samego Boga. Człowiek zatem jest bytem partycypującym w Istnieniu Samoistnym. Powyższe rozumienie bytu ludzkiego

partycypującego w istnieniu absolutnym ukazuje celowość oraz racjonalność każdej ludzkiej egzystencji.

Metafizyczne podstawy rozważań Akwinaty znajdują swoje zastosowanie nie tylko w problematyce zaistnienia ludzkiej duszy, lecz także w innych zagadnieniach wymagających osobnych studiów im poświęconych (np. problemu uczestnictwa stworzenia w Bogu). Wyjaśnienia uczynione przez Doktora Anielskiego stanowią obszar dla dalszych poszukiwań będących współczesną kontynuacją drogi zapoczątkowanej przez XIII-wiecznego filozofa. Przedstawione rozwiązanie nie jest jedynie przywołaniem poglądów będących cmentarzyskiem dawnych myśli. Dawne błędne teorie posiadają wielokrotnie swoje „drugie życie” w różnych współczesnych koncepcjach filozoficznych. Również i dziś spotykamy się z występowaniem sporów, które dotyczą m.in. początku istnienia człowieka. Korzeniem większości z nich jest pomieszanie kompetencji różnych dziedzin (biologii z filozofią etc.). Wyjaśnienie większości problemów wymaga zastosowania argumentacji metafizycznej, dzięki której ustalone zostają pewne istotne fakty. Metafizyka zatem stanowi klucz rozwiązania problemów nie tylko z perspektywy historycznej, lecz jest również i dziś podstawą w wyjaśnianiu świata i człowieka. Istniejące powszechnie nurty antyfilozoficzne podkreślające subiektywizm sprzeciwiają się realistycznej nauce Tomasza. Niniejsza praca jest próbą współczesnego zaadoptowania myśli Akwinaty w wyjaśnieniu dawno podejmowanego problemu, którego aktualność nie straciła na znaczeniu.

## CONCLUSIONE

Il problema dell'inizio dell'anima umana è una questione collegata con la ragione dell'esistenza dell'uomo. Qualsiasi tentativo di spiegazione prefilosofica che si riferisca ad una spiegazione mitica di questo problema è una sorta di sfondo per le ricerche ulteriori, più sistematiche. Tuttavia le prime presentate teorie contengono molte idee giuste, che sottolineano una straordinaria intuizione dei loro autori. In queste ricerche l'anima umana è derivata dal pensiero di dio o divinità. L'uomo è presentato come un deposito dell'elemento materiale (di solito argilla) e l'elemento di origine divina. Antiche teorie riguardanti l'animazione dell'anima, tuttavia, sono piene di storie mitiche che non resistono di fronte al sorgente pensiero del senso comune.

Insieme con l'aumento della speculazione filosofica, il problema discusso entra sulla destra "via" della spiegazione. Una varietà di proposte pertinenti la spiegazione del mondo indica che "la via" di spiegazione del problema ha moltissime "curve" che costituiscono un pericolo di perdere la direzione corretta delle ricerche. L'esemplificazione delle monistiche interpretazioni della realtà dimostra la notevole interpretazione di riduzionismo nella spiegazione del mondo e dell'uomo. Uomo diventa l'unità di elementi eternamente esistenti. Pertanto qualsiasi entità tra cui l'anima umana sono, in linea di principio, la conseguenza della presenza dello stesso elemento in proporzioni variabili.

La comprensione materialistica della proprietà dell'anima è presente anche nel pensiero epicureo e stoico. L'inizio dell'uomo collegato con il possesso di un elemento divino ancora è collegato con la comprensione materialistica dell'anima stessa.

Un passo coraggioso nell'esplorare le proprietà dell'anima viene dalla filosofia di Platone che inizia la dualistica interpretazione della realtà. Anche se questa teoria porta alla scoperta dell'immortalità dell'anima, tuttavia, questo porta al riconoscimento dell'essere umano lacerato internamente. Questo porta al riconoscimento del mondo materiale come una realtà che è la causa della schiavitù dell'anima immateriale ed immortale.

La rivoluzionaria proposta di chiarire l'animazione dell'anima viene dalla teoria pluralistica della realtà, iniziata da Aristotele. L'esperienze biologiche di questo pensatore nonostante la loro importanza sembrano essere solamente qualche commento alla metafisica che spiega la realtà intera negli aspetti più elementari. Riconoscimento dell'eternità del mondo ed interpretazione troppo organicistica dell'anima umana

portano all'impossibilità di spiegazione definitiva della causa dell'esistenza del mondo e dell'uomo.

Un gruppo speciale di riflessione sono le teologiche spiegazioni del momento di animazione dell'anima. In questi punti di vista senza dubbio è il fatto stesso della processione dell'esistenza dal Creatore. La difficoltà di questo metodo della spiegazione dell'animazione non è quindi la ricerca stessa della causa finale efficiente ma piuttosto la giustificazione dell'azione creativa di Dio stesso. La prova della più razionale spiegazione di questo mistero della fede è la causa di attingere dal vocabolario e dagli argomenti filosofici.

Tale metodo di spiegazione dell'origine dell'anima umana applica il rappresentante più eccezionale di Scuola di Alessandria - Origene. Un tentativo di conciliare il pensiero platonico con verità rivelata porta alla fine all'interna discrepanza dell'esistenza umana. La teoria proposta dalla creatio ex nihilo ha più il carattere di solenne dichiarazione che di teoria sostenuta da un'argumentazione del senso comune.

Un altro rappresentante dell'antico pensiero teologico è Tertulliano. Nel tentativo di combattere la teoria della preesistenza delle anime sostiene la teoria di traducianismo, che alla fine distorce la comprensione dell'uomo.

Gregorio di Nissa è un eccezionale pensatore del periodo patristico. Le considerazioni effettuate sulla base del pensiero aristotelico portano questo teologo al riconoscimento dell'animazione simultanea dell'anima e del corpo. Ritenendo il concetto biblico di creazionismo egli non possiede gli argomenti abbastanza forti per confermare questa teoria.

Un posto speciale nello sviluppo del pensiero umano, prendendo anche la questione dell'esistenza dell'anima, possiede Agostino d'Ippona. Numerosi commenti sul libro della Genesi, come pure l'altri scritti contenenti questo argomento, lo ritraggono come un instancabile ricercatore della verità di Dio e dell'uomo. Le riflessioni di Agostino conducono al riconoscimento dell'anima come una guida per l'uomo intero. La proclamazione dell'immortalità dell'anima e la sua creazione come una chiamata all'esistenza dal nulla in definitiva non possiede le sufficienti giustificazioni metafisiche.

Tutte le proposte presentate per una soluzione del problema dell'inizio dell'anima mostrano una dipendenza, che si fonda sul collegamento della spiegazione della problematica dell'essere come essere con la spiegazione del mistero di esistenza umana. San Tommaso d'Aquino perfettamente capisce questa dipendenza. La scoperta del fatto dell'esistenza delle cose e le ragioni per la creazione ex nihilo sono il fondamento per la spiegazione dell'inizio dell'anima umana. Qualsiasi extrametafisico

tentativi di giustificare questo problema portano a distorsioni della comprensione dell'uomo. La proposta di San Tommaso mostra pertanto l'esistenza dell'essere umano non solo a livello essenziale ma soprattutto esistenziale. Uomo essendo l'unità esistenziale dell'essere possiede pertanto la sua comprensione attraverso l'esistenza, la quale è possibile nell'uomo grazie all'anima.

Spiegazione dell'anima umana ha molte conseguenze importanti, sia in campo filosofico e teologico che etico. La fondamentale spiegazione di San Tommaso del "problema" di animazione richiede la promozione di pensiero del Dottore Angelico. Questo lavoro è uno sforzo in direzione di "ri-animazione" della questione di inizio dell'anima umana, della quale finale comprensione si trova in Dio.





## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

*Gilgamesz*, tłum. R. Stiller, Wydawnictwo Vis-á-vis Etiuda, Kraków 2011,

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. V, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2000,

### Alkinous:

- *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008,

### Arystoteles:

- *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003,
- *duży*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003,
- *O ruchu zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003,
- *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003,
- *O niebie*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003,
- *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003,
- *O powstawaniu i niszczeniu*, Ks. II, 3tłum. A. Pokulniewicz, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2008,
- *Zachęta do filozofii*, tłum. L. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010,

### Augustyn:

- *List, który nazywają „podstawowym”* (*Contra epistulam quam vocant fundamenti*), tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LIV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990,
- *Przeciw Adimantowi*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LIV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990,
- *Problemy Heptateuchu (Quaestiones in Heptateuchum)*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XLVI, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1990,

- *Przeciw Faustusowi, (Księgi I-XXI, )* Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LV, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991 r.,
- *Przeciw Faustusowi, (Księgi XXII-XXXIII, )* Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LVI, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991,
- *Przeciw Sekundynowi,* Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. LVI, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991,
- *Przeciw Julianowi, (zeszyt I)* tłum. W. Eborowicz, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977,
- *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju (De Genesis contra Manicheos libri duo),* tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980,
- *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram imperfectus liber),* tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980,
- *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju (De Genesi ad litteram libri duodecim),* tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980,
- *Sprostowania (Retractationes),* tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XXII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979,
- *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana (In Johannes Evangelium Tractatus),* tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977,
- *O życiu szczęśliwym (De Beata vita liber),* tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006,
- *Wyznania,* tłum. J. Czuj, Księgarnia Krakowska, Kraków 1949,
- *Soliloquia,* tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010,
- *O nieśmiertelności duszy,* tłum. L. Kuc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010,
- *O wielkości duszy,* tłum. D. Turkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010,
- *Państwo Boże,* tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002,

Cyceron:

- *De oratore*, przeł. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010,
- *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. Erazm Rykaczewski, Hachette, Warszawa 2009,

Diogenes Laertios:

- *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982

Grzegorz z Nyssy:

- *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, *Źródła Myśli Patrystycznej*, t. 39, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006,
- *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 43, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007,
- *Homilie do błogosławieństw*, tłum. M. Przyszychowska, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 34, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005;
- *Homilie do Eklezjastesy* tłum. M. Przyszychowska, *Źródła Myśli Teologicznej*, t. 51, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009;
- *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, tłum. W. Kania, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XIV, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1974,

Homer:

- *Iliada*, tłum. A. Szmurło, Wydawca KWE, Warszawa 2000,
- *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Wydawca KWE, Warszawa 2000,

Lukrecjusz:

- *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957,

Platon:

- *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005,
- *Menon*, w: Platon. *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005
- *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003,
- *Fedon*, w: *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005,

### Sekstus Empiryk:

- *Przeciw uczonym*, tłum. Z Nerczuk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007

### Seneka:

- *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010,

### Tertulian

- *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947,
- *Do pogan*, tłum. E. Stanula, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983,;
- *Świadectwo duszy*, tłum. A. C. Guryn, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983,
- *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LVIII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984,
- *O duszy*, w: J. Zieliński, *Konkordancja z dzieł Ojców Ś.Ś. i pisarzy Kościoła*, tłum J. Zieliński, Poznań 1908,
- *O strojeniu się kobiet*, tłum. D. Sutryk, *Pisma Starożytnych Pisarzy*, t. LXV, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007,

### Tomasz z Akwinu:

- *Summa Theologica*, w: *Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum*, J.P. Migne, Parisiis 1853,
- *Summa Theologica*, w: *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia, Summa Theologica, Prima pars secundae*, Bibliopolam Editioem, Parisiis 1882,
- *Summa Theologica*, I-II, q. 1-5, (*Traktat o szczęściu*), tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008,
- *Summa Theologica*, I-II, q. 49-67, (*Traktat o cnotach*), tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006,
- *Summa Theologica*, II-II, q. 47-56, (*Traktat o roztropności*), tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011,
- *Summa Theologica, De Deo uno*, q. 1-26, (*Traktat o Bogu*), tłum., G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001,
- *Summa theologica*, I, q. 1-13, (*O Bogu, t. I*), tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975,

- *Summa Theologica*, I, q. 27-43, (*O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3), tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1978,
- *Summa Theologica*, I, q. 44-58, (*Bóg stwórca, aniołowie*, t. 4), tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1978,
- *Summa theologica*, I, q. 59-74, (*Aniołowie, Świat widzialny* t. 5), tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1979,
- *Summa Theologica*, I, q. 85-102, (*Człowiek II*, t. 7), tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1979,
- *Questio disputate de spe*, tłum. A. Rosłan, w: Tomasz z Akwinu, *Wybór pism*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009,
- *De ente et essentia (Byt i istota)*, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009,
- *Summa Contra Gentiles, (Prawda wiary chrześcijańskiej)*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2003, s.
- *Summa Contra Gentiles, (Prawda wiary chrześcijańskiej)*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2007, s.
- *Summa Contra Gentiles, (Prawda wiary chrześcijańskiej)*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2009, s.
- *Quaestiones disputate de potentia, (O mocy Boga)*, t. 1, red. M. Olszewski, M. Paluch, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008,
- *Quaestiones disputate de potentia, (O mocy Boga)*, t. 2, z. 1, red. M. Olszewski, M. Paluch, A. Dumala, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009,
- *Quaestiones disputate de potentia, (O mocy Boga)*, t. 2, z. 2, red. M. Olszewski, M. Paluch, A. Dumala, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009,
- *Quaestiones disputate de potentia, (O mocy Boga)*, t. 3, red. M. Olszewski, J. Pyda, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010,
- *Quaestiones disputate de potentia, (O mocy Boga)*, t. 3, red. M. Przanowski, J. Kielbasa, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010,
- *De unitate intellectus contra Averroistas*, w: *Spór o jedność intelektu*, tłum. M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008,
- *Quaestiones de anima (Kwestia o duszy)*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996,
- *Super Librum de Causis Exposito, (Komentarz do „Księgi o przyczynach”)*, tłum. A. Rosłan, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010,

- *In Symbolum Apostolorum Scilicet „Credo in Deum”, Expositio (Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga”)*, tłum. K. Suszyło, w: Tomasz z Akwinu, Wykład Pacierza, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2005,
- *In orationem Dominicam Videlicet „Pater noster”, (Wykład Modlitwy Pańskiej, czyli „Ojcze nasz)*, tłum. M. Starowieyski, w: Tomasz z Akwinu, Wykład Pacierza, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2005,
- *In salutationem angelicam vulgo „Ave Maria” expositio (Wykład Pozdrowienia anielskiego, czyli „Zdrowaś Maryjo”)*, tłum. W. Giertych, w: Tomasz z Akwinu, Wykład Pacierza, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2005,
- *In duo praecepta caritatis et in Decem legis praecepta expositio, (Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych)*, tłum. K. Suszyło, w: Tomasz z Akwinu, Wykład Pacierza, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2005,
- *Quaestiones disputate de sensualitate, (Dysputy problemowe o zmysłowości i uczuciach)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O uczuciach*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008,
- *Quaestiones disputate de passionibus animae, (Dysputy problemowe o uczuciach)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O uczuciach*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008,
- *Quaestiones disputate de bono, (Dysputy problemowe o dobru)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O dobru*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,
- *Quaestiones disputate de appetitu boni et voluntate (Dysputy problemowe o pożądaniu dobra i woli)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O dobru*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,
- *Quaestiones disputate de ideis, (Dysputy problemowe o ideach)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O ideach*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,
- *Quaestiones disputate de scientia Dei, (Dysputy problemowe o wiedzy Boga)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O ideach*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,
- *Quaestiones disputate de sunderesi, (Dysputy problemowe o synerezie)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O sumieniu*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,
- *Quaestiones disputate de conscientia, (Dysputy problemowe o sumieniu)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O sumieniu*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,
- *Quaestiones disputate de veritate, (Dysputy problemowe o prawdzie)*, tłum. A. Białek, w: Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999,

- *Super Evangelium s. Ioannis Lectura, (Komentarz do Ewangelii Jana)*, tłum. T. Bartoś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002,
- *Super Boetium de Trinitate, (O poznaniu Boga)*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Wydawnictwo M, Kraków 2005,
- *Sententia libri Ethicorum, liber VI, (O cnotach rozumu, komentarz do VI księgi Etyki nikomachejskiej Arystotelesa)*, tłum. M. Głowała, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2010,

#### Literatura przedmiotu

##### Beierwaltes W.:

- *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003,

##### Chenu M. D.:

- *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001,

##### Chesterton G. K.:

- *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1949

##### Colpeston F.:

- *Historia filozofii, t.1 , Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998,

##### Czarnawska M.:

- „*Dwa podejścia do Platona*”, P. F. nr. 3, 1997,

##### Czeżowski T.:

- 7. *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004,

##### Dec I.:

- *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krapca i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław 2011,

##### Dembiński B.:

- *Późny Platon i Stara Akademia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010,

##### Gadamer H. G.:

- *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002,

Gajda-Krynicka J:

- *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2007,
- *Filozofia jako nauka o zasadach – αρχαι*, w: *Kolokwia Platońskie*, ΦΙΛΝΒΟΣ, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006,

Gilson E.:

- *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960,
- *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006,
- *Realizm tomistyczny*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968,
- *Duch filozofii średniowiecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, 1958,
- *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953,

GogaczM.:

- *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987,

Jaskóła J.:

- *Pierwsza filozofia, Stanowienie o odkrywaniu rzeczywistości filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław s. 2011

Jaeger W.:

- *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962

Kalka K.:

- *Filozoficzna antropologia tomistyczna okresu międzywojennego w Polsce jako podstawa kształtowania charakteru*, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2000,

Kirk G, Raven J, Schofield M.:

- *Filozofia przedsokratejska*, przeł. Jacek Lang, PWN-Asis, Warszawa-Poznań 1999,



Kobierczyki T.:

- *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Wydawnictwo Enteleia, Warszawa 2009,

Kopania J.:

- *Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy?* P. F. nr. 4, 2001,

Kowalczyk S.:

- *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007,

Krąpiec M. A.:

- *Metafizyka*, Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1984,
- *Arystotelesowska koncepcja substancji, Dzieła VI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000,
- *Struktura bytu, Dzieła V*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995,
- *Ja-Człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005,
- *Analiza „punktu wyjścia” w filozoficznym poznaniu*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota, Dzieła XI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001
- *Substancja – istota – natura, ich rozumienie i funkcja w wyjaśnianiu rzeczywistości*. w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 8, *Substancja, natura, prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006,
- *Człowiek bytem osobowym św. Tomasza koncepcja człowieka*, *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 3/4, *Osoba i realizm w filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002
- *Rozumienie człowieka – od hinduzimu do New Age*, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 9, *Dusza, umysł, ciało*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 22-23.
- *Byt jako byt u św. Tomasza*, w: M. A. Krąpiec, *Byt i istota, Dzieła XI*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001,
- *Dusza ludzka – współczesne i Tomaszowe podejście*, ZN KUL, nr. 3-4, 1985,

Majkrzak H.:

- *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Wydawnictwo Spes, Kraków 2007,
- *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Spes, Kraków

- *Doktor Doktorów, Święty Tomasz z Akwinu*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012,
- *Godność i niegodność człowieka*, Wydawnictwo Spes, Kraków 2011,

Manzanares C. V.:

- *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2001,

Maryniarczyk A.,

- *Tomizm, Dla-czego?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001,
- *Koncepcja substancji w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 8, *Substancja, natura, prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006
- *Dlaczego kreacjonizm?* w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2008,
- *Dlaczego byt istnieje skoro nie musi? Zwrotny punkt w filozoficznym wyjaśnianiu świata*, w: *Filozofia o religii*, red. W. Dłubacz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2009,
- *Źródła różnorodnych koncepcji bytu ludzkiego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Dusza, Umysł, Ciało*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007,
- *Metoda metafizyki realistycznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005,
- *Zeszyty z metafizyki I, Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001,
- *Zeszyty z metafizyki II, Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości, Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1998,
- *Zeszyty z metafizyki IV, Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000,
- *Zeszyty z metafizyki V, Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006,

Mondin, B.:

- *Preegzystencja, nieśmiertelność, reinkarnacja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996

Morenz S.:

- *Bóg i człowiek w starożytnym Egipcie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972

Milczarek P.:

- „*Filozoficzna koncepcja ciała ludzkiego w Scriptum super libros Sententiarum św. Tomasza z Akwinu*”, P. F., nr 3, 1994,

Muszala,:

- *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009,

Olejnik A.:

- *Jedno-wiele jako zasada jednostkownienia*, w: *Kolokwia Platońskie*, ΦΙΛΑΝΘΟΣ, red. A. Pacewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006,

Pańpuch Z.:

- *Człowiek jako wędrowny duch*, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 9, *Dusza, umysł, ciało*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s

Plezia M.:

- *Greckie koncepcje człowieka w dobie hellenistycznej*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, t. 2, 1949-50,

Possenti V.:

- *Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu*, w: *Zadania Współczesnej Metafizyki*, t. 9, *Dusza, umysł, ciało*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007

Ratzinger J.:

- *Na początku Bóg stworzył ...*, *Cztery kazania o stworzeniu i upadku*, *Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2006,

Ravasi G.:

- *Krótką historią duszy*, tłum. A. Wojnowski, Wydawnictwo Salvator, Kraków, 2008 r., s. 19

Roslan A.:

- *Rozumienie istnienia w Summa Contra Gentiles Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1999,

Reale G.:

- *Historia Filozofii Starożytnej*, t. I, *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008,
- *Historia Filozofii Starożytnej*, t. II, tłum. Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s
- *Historia Filozofii Starożytnej*, t. III, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010
- *Historia Filozofii Starożytnej*, t. V, *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008

Rohde E.:

- *Psyche, Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007,

Sady W.:

- *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010,

Seńko W.:

- „*Stefan Tempier i Artykuły paryskie*”, w: *Wszystko ze zdziwienia, Antologia tekstów filozoficznych z XIII*, w. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002,

Siemieniowski A.:

- *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i w średniowieczu*. Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2009,

Steenberghen van F.,

- *Filozofia w wieku XIII*, tłum. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005,

Szram M.:

- *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010,

Swieżawski S.:

- *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2011,
- *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo w drodze, Poznań 2002,

Tatarkiewicz W.:

- *Historia Filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004,

Torrel J. P.:

- *Święty Tomasz z Akwinu Mistrz Duchowy*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo w drodze, Poznań 2003,
- *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008,

Tupikowski J.:

- *Prawda-Dobro-Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odwołaniu do transcendentalistów relacyjnych*, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe ATUT, Wrocław 2011,
- *Byt i Tajemnica, Zarys filozofii Boga*, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA, Wrocław 2008,

Weisheipl J. A.:

- *Tomasz z Akwinu, Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesółski, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1985,

Wilejczyk M.:

- *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008,

Winston D.:

- *Hellenistyczna filozofia żydowska*, w: *Historia Filozofii Żydowskiej*, red. D. H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009,

Wojtkiewicz K.:

- *Personalizm św. Tomasza w „Traktacie o człowieku”*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, Olsztyn 1999,

Zaborowski R.:

- *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, w: *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 1998,

## Literatura pomocnicza

Benedykt XVI:

- *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Wydawnictwo M, Kraków 2008,

Bielicki, M.:

- *Zapomniany świat Sumerów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1966,

Drączkowski F.:

- *Patrologia*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, Pelplin-Lublin 1999,

Durozoi G., A. Roussel A.:

- *Filozofia słownik, Pojęcia, postacie, problemy*, tłum. J. Miasiński, J. Niecikowski, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997,

*Encyclopedia of philosophy*, v. 4, second edition, Thomson Gale, D. M. Borchert, Editor in Chief, *An Imprint of Thomson Gale*, United States of America, 2006,

Flacelière R.:

- *Historia literatury greckiej*, tłum. P Sobczak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004,

Graves R.:

- *Mity Greckie*, tłum. H. Rzeczkowski, Wydawnictwo vis-à-vis etiuda, Etiuda, Kraków 2011,

Jurewicz O.:

- Winniczuk, L, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1970,

Kobierczyki T.:

- *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Wydawnictwo Enteleia, Warszawa 2009,

Łyczkowska K, Szarzyńska K.:

- *Mitologia Mezopotamii*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1981,

Molenda J.:

- *Mumie. Fenomen kultur*, Wydawnictwo Arkadiusz Wingert, Międzyzdroje - Kraków, 2006,

Mróz T.:

- *Wincenty Lutosławski polskie badania nad Platonem*, wyd. własne, Zielona Góra 2003,

Popowski R.:

- *Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2007,

Zaidman, L. B.:

- *Grecy i ich bogowie*, tłum. B. Spieralska, Oficyna Wydawnicza „Mówią wieki”, Warszawa 2008,

Snell B.:

- *The Discovery of the Mind. The greek origins of european thought*, tłum. T. G. Rosenmeyer, New York, 1960, s. 17, w: R. Zaborowski, *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, w: *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 1998,

Winspear A,

- *Lucretius and Scientific Thought Montreal 1965*, przekład. włoski F. Cardelli: *Che cosa ha veramente detto Lucrezio*, Roma 1968, s. 10, w: G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, t. III, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.