

TOMASZ
Z AKWINU
MNIJSZE KWESTIE
DYSKUTOWANE

FUNDACJA PRO FUTURO THEOLOGIAE | INSTYTUT TOMISTYCZNY
WYDAWNICTWO W DRODZE

DZIEŁA WSZYSTKIE
TOMASZA Z AKWINU

TOM 32

REDAKTORZY SERII
Mateusz Przanowski
Piotr Roszak

KWESTIE DYSKUTOWANE



TOMASZ Z AKWINU
MNIJSZE KWESTIE
DYSKUTOWANE

KWESTIE DYSKUTOWANE
O DUSZY

Przełożył Marcin Beściak

KWESTIA DYSKUTOWANA
O STWORZENIACH DUCHOWYCH

Przełożył Piotr Lichacz

KWESTIA DYSKUTOWANA
O ZJEDNOCZENIU SŁOWA WCIELONEGO

Przełożył Mateusz Przanowski

FUNDACJA PRO FUTURO THEOLOGIAE
INSTYTUT TOMISTYCZNY
WYDAWNICTWO W DRODZE
TORUŃ – WARSZAWA – POZNAŃ 2023

Tytuły oryginałów:

Quaestiones disputatae De anima

Quaestio disputata De spiritualibus creaturis

Quaestio disputata De unione Verbi incarnati

Przekład: MARCIN BEŚCIAK, PIOTR LICHACZ, MATEUSZ PRZANOWSKI

© Copyright for this edition by Fundacja Pro Futuro Theologiae, 2023

Publikacja recenzowana

Komitet organizacyjny serii *Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu*

PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI, MATEUSZ PRZANOWSKI, JANUSZ PYDA, PIOTR ROSZAK



Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa” nr projektu NdS/529117/2021/2021 kwota dofinansowania 1 966 123,95 zł całkowita wartość projektu 1 966 123,95 zł.

Autor wstępu – JANUSZ PYDA

Redaktor prowadzący – ELIZA LITAK

Redakcja naukowa – ANDRZEJ SURZYN, MICHAŁ ZEMBRZUSKI, MATEUSZ PRZANOWSKI

Redakcja językowa – ELIZA LITAK

Opracowanie przypisów – ELIZA LITAK

Indeks biblijny, indeks autorów i dzieł – ELIZA LITAK

Indeks osobowy – ELIZA LITAK

Skład: BIOBOOKS, STANISŁAW TUCHOŁKA • PANBOOK.PL

Korekta – BIOBOOKS

ISBN 978-83-7906-624-7 (kolekcja)

ISBN 978-83-7906-654-4 (tom 32)

Fundacja Pro Futuro Theologiae

ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń

Instytut Tomistyczny

ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa

Wydawnictwo W drodze

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań

Strona internetowa projektu: www.akwinata.net

Spis treści

Skróty i oznaczenia	7
Wprowadzenie	9
Nota od wydawcy	140
KWESTIE DYSKUTOWANE O DUSZY	141
KWESTIA 1. Czy dusza ludzka może być formą i czymś odrębnym . . .	143
KWESTIA 2. Czy dusza ludzka jest w swym istnieniu oddzielona od ciała	153
KWESTIA 3. Czy intelekt możnościowy, albo dusza intelektualna, jest jeden we wszystkich	165
KWESTIA 4. Czy konieczne jest przyjmowanie intelektu czynnego . . .	177
KWESTIA 5. Czy intelekt czynny jest jeden i oddzielony	185
KWESTIA 6. Czy dusza jest złożona z materii i formy	195
KWESTIA 7. Czy anioł i dusza różnią się gatunkowo	205
KWESTIA 8. Czy dusza rozumna powinna była połączyć się z takim ciałem, jak ciało ludzkie	217
KWESTIA 9. Czy dusza łączy się z materią cielesną przez coś pośredniego	229
KWESTIA 10. Czy dusza jest w całym ciele i w każdej jego części . . .	241
KWESTIA 11. Czy dusza rozumna, zmysłowa i wegetatywna są w człowieku jedną substancją	251
KWESTIA 12. Czy dusza jest tożsama ze swymi władzami	261
KWESTIA 13. Czy poszczególne władze duszy wyróżniają się w oparciu o ich przedmioty	269
KWESTIA 14. Czy dusza ludzka jest nieśmiertelna	281
KWESTIA 15. Czy dusza oddzielona od ciała może poznawać przez intelekt	291
KWESTIA 16. Czy dusza złączona z ciałem może poznawać substancje oddzielone	303
KWESTIA 17. Czy dusza oddzielona od ciała może poznawać substancje oddzielone	313
KWESTIA 18. Czy dusza oddzielona poznaje wszystkie rzeczy naturalne	319
KWESTIA 19. Czy w duszy oddzielonej pozostają władze zmysłowe . . .	331
KWESTIA 20. Czy dusza oddzielona poznaje rzeczy jednostkowe . . .	341
KWESTIA 21. Czy dusza oddzielona może doznawać kary ognia cielesnego	353

Indeks cytatów biblijnych do <i>Kwestii dyskutowanych o duszy</i>	363
Indeks autorów i dzieł do <i>Kwestii dyskutowanych o duszy</i>	364
KWESTIA DYSKUTOWANA O STWORZENIACH DUCHOWYCH	371
ARTYKUŁ 1. Czy stworzona substancja duchowa jest złożona z materii i formy	373
ARTYKUŁ 2. Czy substancja duchowa może zjednoczyć się z ciałem	387
ARTYKUŁ 3. Czy substancja duchowa, którą jest dusza ludzka, jednoczy się z ciałem przez coś pośredniego	399
ARTYKUŁ 4. Czy cała dusza jest w każdej części ciała	413
ARTYKUŁ 5. Czy jakaś substancja duchowa nie jest zjednoczona z ciałem	423
ARTYKUŁ 6. Czy substancja duchowa jednoczy się z ciałem niebieskim	431
ARTYKUŁ 7. Czy substancja duchowa jednoczy się z ciałem powietrznym	441
ARTYKUŁ 8. Czy wszyscy aniołowie różnią się między sobą gatunkowo	445
ARTYKUŁ 9. Czy intelekt możnościowy jest jeden we wszystkich ludziach	457
ARTYKUŁ 10. Czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi	471
ARTYKUŁ 11. Czy władze duszy są tożsame z istotą duszy	485
Indeks cytatów biblijnych do <i>Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych</i>	495
Indeks autorów i dzieł do <i>Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych</i>	496
KWESTIA DYSKUTOWANA O ZJEDNOCZENIU SŁOWA WCIELONEGO	503
ARTYKUŁ 1. Czy to zjednoczenie dokonało się w osobie, czy w naturze	505
ARTYKUŁ 2. Czy w Chrystusie jest tylko jedna hipostaza lub podmiot, czy dwie	515
ARTYKUŁ 3. Czy Chrystus jest jednym w rodzaju nijakim, czy dwoma	525
ARTYKUŁ 4. Czy w Chrystusie jest tylko jedno istnienie	533
ARTYKUŁ 5. Czy w Chrystusie jest tylko jedno działanie	535
Indeks cytatów biblijnych do <i>Kwestii dyskutowanej o zjednoczeniu Słowa wcielonego</i>	542
Indeks autorów i dzieł do <i>Kwestii dyskutowanej o zjednoczeniu Słowa wcielonego</i>	543
Bibliografia	545
Indeks osobowy	557
Spis tomów serii <i>Dzieła wszystkie Tomasza z Akwinu</i>	562

Wprowadzenie

*Kwestie dyskutowane o duszy (Quaestiones disputatae De anima), Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych (Quaestio disputata De spiritualibus creaturis) oraz Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa wcielonego (Quaestio disputata De unione Verbi incarnati)*¹ mają w dorobku Tomasza z Akwinu znaczenie szczególne. Choć nie są objętościowo porównywalne z innymi zbiorami kwestii dyskutowanych Akwinaty, takimi jak chociażby kwestie o prawdzie, złu, cnotach czy mocy Bożej, choć nie są zapisem tak żywych i autentycznych dyskusji, jak kwestie quodlibetalne, choć nie są tak uporządkowane i kompletne, jak wielkie Tomaszowe syntezy, to jednak stanowią bezcenny i wyjątkowo interesujący fragment dzieła Doktora Powszechnego.

¹ Używamy liczby mnogiej, gdy chodzi o *Quaestiones disputatae De anima*, oraz pojedynczej w odniesieniu do *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* i *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati*, idąc za tytułami nadanymi tym dziełom przez wydawców Tomaszowych tekstów w najnowszych wydaniach krytycznych. Pewne zdziwienie Czytelnika może budzić jednak fakt, iż *Quaestiones disputatae De anima* to właśnie „kwestie” a *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* to „kwestia”. O ile w przypadku *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati* liczbę pojedynczą można byoby uzasadnić bardzo szczegółowym tematem i stosunkowo niewielką długością tekstu (w skład którego wchodzi jedynie pięć zwartych artykułów), o tyle zarówno *Quaestiones disputatae De anima*, jak i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* są dziełami nie tylko dużymi objętościowo (w przypadku pierwszego z nich jest to dwadzieścia jeden kwestii, niedzielających się już wewnątrz na artykuły, w przypadku drugiego zaś – jedenaście obszernych artykułów), ale też traktującymi o fundamentalnych i dosyć szerokich zagadnieniach. Pierwsi polscy tłumacze *Quaestiones disputatae De anima* zdecydowali się oddać tytuł dzieła w języku polskim w liczbie pojedynczej jako *Kwestia o duszy*, a w wewnętrznym podziale nie używać na określenie jednostki tekstu rzeczowników „kwestia” (*quaestio*) czy „artykuł” (*articulus*), ale „zagadnienie” (zob. Z. WŁODEK, *Wprowadzenie*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996, s. 8). W niniejszym tłumaczeniu wszystkich trzech tzw. mniejszych kwestii dyskutowanych zdecydowaliśmy się pójść za autorami najnowszych wydań krytycznych również odnośnie do wewnętrznych nazw jednostek Tomaszowego tekstu. Zatem *Quaestiones disputatae De anima* dzielą się wewnątrz na pojedyncze kwestie, a *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* i *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati* na artykuły. Warto jednak podkreślić, iż forma i struktura zarówno kwestii, jak i artykułu jest w tym przypadku dokładnie taka sama. Sprawę liczby mnogiej w odniesieniu do *Quaestiones disputatae De anima* wyjaśnia Bernardo Carlos Bazán w wstępie do krytycznego wydania Leoniny. Zwraca on uwagę, iż należy tutaj przyjąć liczbę mnogą, aby wyraźnie podkreślić, iż w tym przypadku chodzi nie tyle o jedną kwestię podzieloną na artykuły, ile o zbiór niezależnych od siebie kwestii, które rzeczywiście były dyskutowane najprawdopodobniej oddzielnie, zanim nastąpiło ich spisanie i zredagowanie (zob. B.C. BAZÁN, *Préface*, w: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P.M.*

Gdyby posłużyć się mocno już wyeksploatowanym, ale wciąż zachowującym pewną obrazową wartość porównaniem *Summy teologii* do architektury gotyckiej katedry², można byłoby powiedzieć, iż trzy kwestie dyskutowane wchodzące w skład niniejszego tomu powstały w warsztacie architekta i budowniczego *Summy*, który przed zastosowaniem konkretnych rozwiązań czy pomysłów na placu budowy musi je dokładnie przeliczyć, szczegółowo rozrysować i wykonać staranny ich model. Nie wszystko, co pojawiło się na rysunkach czy w modelu, stanie się częścią wznoszanej budowli. Gmach *Summy* to w istocie podręcznik, który nie może przytłaczać adeptów *sacra doctrina* ogromną liczbą kwestii, artykułów i argumentów (nawet jeśli interesujących, to niekoniecznych) ani nudzić ich i dezorientować zbyt częstym powtarzaniem tych samych pytań (nawet gdyby miało to służyć wypracowaniu doskonalszej odpowiedzi)³. Aby jednak *Summa* mogła zachwycać klarownością struktury, precyzją wywodu i szlachetną prostotą właściwą doskonałemu połączeniu teologicznej encyklopedii i podręcznika dla początkujących, na „bocznym stoliku” jej autora musiała dokonać się ogromna i niezwykle interesująca praca przygotowawcza. Zapisem takiego właśnie wysiłku Akwinaty są trzy dzieła: *Kwestie dyskutowane o duszy*, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych* i *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa wcielonego*.

Aby możliwie jak najpełniej przybliżyć Czytelnikowi znaczenie trzech Tomaszowych tekstów wchodzących w skład niniejszego tomu, będziemy postępować w następującym porządku.

edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. 24/1: *Quaestiones disputatae de anima*, red. B.C. Bazán, Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf 1996, s. 99*–102*). Zgadza się to z opinią wyrażoną wcześniej przez Pierre’a Mandonneta, która swego czasu była odrzucana ze względu na fakt, iż błędnie datowano powstanie dysput o duszy na czas drugiej regensury Tomasza w Paryżu, a ściśle rzecz biorąc na okres od stycznia do czerwca 1269 roku. Gdyby tak rzeczywiście było, Tomasz musiałby prowadzić dysputę właściwie każdego tygodnia, co – jak słusznie zauważył Hyacinthe-François Dondaine – byłoby praktycznie niewykonalne. Jeśli jednak uzna się (zgodnie z powszechnie przyjmowanym obecnie stanowiskiem), iż dysputy o duszy były prowadzone nie w czasie drugiej regensury Tomasza w Paryżu, ale w czasie pobytu Akwinaty w Rzymie, przedstawiona wyżej teza będzie jak najbardziej prawdopodobna. Zob. J.A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań: W drodze 1985, s. 315; J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny 2021 (Dominikańska Biblioteka Teologii, 10), s. 238–239 i 478–479.

² Zob. na przykład E. PANOFSKY, *Architektura gotycka i scholastyka*, tłum. P. Ratkowska, w: *tegoż, Studia z historii sztuki*, red. J. Białostocki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1971, s. 33–65.

³ Zob. *ST*, I, Prol.

1. Najpierw przedstawimy samą formę kwestii dyskutowanych (*quaestiones disputatae*). Tomasz pisze w świecie, w którym już sama forma niesie treść i ma szczerą ambicję być z nią zespolona – nieomal na wzór jedności Arystotelesowej formy i materii w rzeczach naturalnych.

2. Następnie przejdziemy do przedstawienia *Kwestii dyskutowanych o duszy* i *Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych*.

Po a) krótkiej prezentacji danych dotyczących czasu i kontekstu powstania obu tekstów, postaramy się b) pokazać znaczenie tematyki podjętej w *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* dla filozofii i teologii chrześcijańskiej. Wreszcie będziemy chcieli c) wskazać i omówić najważniejsze zagadnienia, które Tomasz poddaje analizie w obu tekstach. Zawartość treściowa obu dzieł zostanie przedstawiona łącznie nie ze względu na czasową bliskość i podobny kontekst powstania *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, ale przede wszystkim ze względu na ich jedność tematyczną. Oba teksty stanowią bowiem spójny wykład Tomaszowej filozofii duchów stworzonych. Gdy zaś idzie o szczegółowe zagadnienia, oba dzieła często się uzupełniają, a niekiedy również dublują.

3. *Kwestia dyskutowana o zjednoczeniu Słowa wcielonego*, jako odmienna tematycznie od dwóch pozostałych tekstów, zostanie zaprezentowana osobno, ale w podobnym co one porządku. Najpierw więc a) przedstawimy czas i kontekst powstania dzieła. Następnie b) postaramy się wskazać główny cel, jaki w tym właśnie dziele stawia sobie Tomasz, aby na końcu przejść do c) omówienia szczególnie istotnych wątków podnoszonych w *Kwestii dyskutowanej o zjednoczeniu Słowa wcielonego*.

I. KWESTIE DISKUTOWANE (QUAESTIONES DISPUTATAE) JAKO FORMA TEOLOGII SCHOLASTYCZNEJ XIII WIEKU

Ewolucję uprawiania teologii w średniowieczu przedstawia się niekiedy jako przejście od metody *lectio* poprzez *quaestio* do *disputatio*⁴. Kwestie dyskutowane

⁴ Wydaje się, iż po raz pierwszy taki sposób postrzegania i opisywania ewolucji metodologicznej scholastyki został przedstawiony w książce G.-M. PARÉ, A.-M. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris – Ottawa: Librairie Philosophique J. Vrin – Institut d'Études Médiévales d'Ottawa 1933, s. 113. Następnie potwierdzony on został przez kolejnych autorów: P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e siècle*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 1968, nr 35, s. 123; M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Antyk 2001, s. 77–94; B.C. BAZAN, *Les questions disputées, principalement dans les Facultés de théologie*,

(*quaestiones disputatae*) – zarówno jako forma prowadzenia zajęć uniwersyteckich, jak i jako uniezależniony od tejże praktyki gatunek pisarstwa naukowego – stanowiłyby w tym schemacie jeśli nie szczytowy (wydaje się bowiem, że za taki powinna być uznana forma *summy*)⁵, to niewątpliwie centralny punkt rozwoju scholastycznej metody uprawiania teologii. Aby zrozumieć znaczenie tej właśnie formy zarówno badania, nauczania, jak i uprawiania pisarstwa teologicznego, przyjrzyjmy się choćby pobieżnie drodze, jaką metoda teologiczna przebyła w trakcie przechodzenia od *lectio* przez *quaestio* do *disputatio*.

Lectio to nic innego jak nabywanie wiedzy poprzez staranną lekturę tekstów oraz przekazywanie jej poprzez objaśnianie tychże dzieł. Zadaniem średniowiecznego mistrza czy studenta było przede wszystkim rozumne czytanie – w przypadku pierwszego z nich dla pożytku innych w formie wykładu (*lego librum illi*)⁶, zaś w przypadku drugiego dla pożytku własnego (*lego librum ab illo* czy *lego librum* jako zwykła lektura prywatna). Metoda uprawiania teologii w postaci *lectio* bez trudu wpisywała się w monastyczną praktykę lektury duchowej, nakazaną w *Regule św. Benedykta*⁷. To między innymi właśnie dla tego początkowy etap rozwoju teologii średniowiecznej, opierający się głównie

w: B.C. Bazàn, J.F. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout: Brepols 1985 (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 44–45), s. 5–149. Krótkie i bardzo klarowne omówienie metod *lectio*, *quaestio* i *disputatio* oraz ich wzajemnych relacji znaleźć można w artykule S.F. BROWN, *Key Terms in Medieval Theological Vocabulary*, w: *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge. Études sur le vocabulaire*, red. O. Weijers, Turnhout: Brepols 1990 (Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Âge, 3), s. 82–96. Zob. też J. LE GOFF, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk – Warszawa: Marabut – Volumen 2002 (Średniowiecze), s. 408; tenże, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa: Volumen – Dom Wydawniczy Bellona 1997 (Nowa Marianna), s. 93.

- 5 Nie idzie tu rzecz jasna jedynie o *Summę teologii* Akwinaty, ale o wszystkie summy mające ambicję prezentowania zarówno wyczerpującego, jak i systematycznego wykładu określonej dziedziny. W dziedzinie teologii niewątpliwie pierwszą pracą tego typu była *Summa* przypisywana Aleksandrowi z Hales, franciszkańskiemu mistrzowi teologii z Uniwersytetu Paryskiego. Za tym przykładem w tworzeniu summ pójdą tacy autorzy, jak Albert Wielki, Ulrych ze Strasburga, Henryk z Gandawy, Gerard z Bolonii, Jan z Lichtenberg czy Mikołaj ze Strasburga. Ambicja napisania takiej syntezy, jaką była summa, zaniknie wśród autorów teologicznych w XIV wieku.
- 6 Do dziś w języku angielskim „wykład” to *lecture*. Słowo to niewątpliwie ma swoje źródło w łacińskim *lectio* czy *lectura*. Również polszczyzna zachowała w słowie „odczyt” – dziś już nieco archaicznym brzmiącym, ale wciąż stosowanym na określenie jednorazowego wykładu – wspomnienie o średniowiecznych związkach między czytaniem i wykładaniem.
- 7 Zob. BENEDYKT Z NURSJI, *Regula*, XXXVIII i XLVIII.

o metodę *lectio*, mógł zostać określony mianem teologii monastycznej⁸. Metoda ta z konieczności wiązała się z wielką starannością w doborze autorów, których teksty były czytane. Autor (*auctor*) tekstu uznanego za godny tak starannej lektury stawał się siłą rzeczy autorytetem (*auctoritas*)⁹. Dla chrześcijan Autorem i Autorytetem *par excellence* jest Bóg, a tekstem niewątpliwie najbardziej obligującym do starannej lektury jest natchnione przez Niego Pismo Święte. Inni autorzy stawali się autorytetami pod warunkiem, że ich teksty pozwalały zrozumieć bądź głosić treści Pisma Świętego. W ten sposób za autorytety uznano nie tylko ojców Kościoła, ale również pogańskiego gramatyka Pruscjana, chrześcijańskiego filozofa Boecjusza czy wreszcie dwunastowiecznego teologa Piotra Lombarda. Ich dzieła pomagały bowiem zrozumieć treści biblijne albo ich nauczać i z tego właśnie względu również same stawały się księgami wartymi czytania i objaśniania. Rozkwit nauki i teologii zarówno w XII, jak i XIII wieku widziany z perspektywy metody *lectio* można opisać jako radykalny wzrost dostępności – dzięki coraz to nowym tłumaczeniom – autorów i tekstów uznanych za warte czytania czy komentowania¹⁰.

⁸ J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec 1997 (*Źródła Monastyczne*, 14), s. 9–16. Dla zrównoważenia koncepcji opracowanej przez Jeana Leclercqa, wyraźnie odróżniającej teologię monastyczną od scholastycznej, warto przeczytać opracowanie prezentujące całkowicie odmienne stanowisko: R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova: Il Poligrafo 2001 (*Subsidia Mediaevalia Patavina*, 2), s. 52–56.

⁹ Zob. W. SEŃKO, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001 (*Daimonion*), s. 54–60 i 107–108; M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 120–148.

¹⁰ Dostrzeżenie roli ruchu przekładowego w XII i XIII wieku jest nie do przecenienia dla zrozumienia rozwoju zarówno filozofii, jak i teologii średniowiecznej. Nawet przy lekturze zawartych w niniejszym tomie *Quaestiones disputatae De anima* oraz *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* warto pamiętać, iż być może w ogóle by one nie powstały (lub miałyby inną postać), gdyby nie fakt, że Tomasz, debatując o duszy i duchach stworzonych, miał wcześniej okazję zaznajomić się przynajmniej z częścią nowego tłumaczenia Arystotelesowskiego *De anima*, przygotowywanego mniej więcej w tym samym czasie przez jego dominikańskiego współbrata Wilhelma z Moerbecke. Zwięzłe i odniesione do pracy Akwinaty informacje o Wilhelmie z Moerbecke można znaleźć w: J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, s. 255–259, oraz w pokonferencyjnej publikacji, zawierającej wiele ważnych artykułów: *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion de 700e anniversaire de sa mort (1286)*, red. J. Brams, W. Vanhamel, Louven: Leuven University Press 1989 (*Ancient and Medieval Philosophy. Series 1*, 7). O Wilhelmie jako tłumaczu Arystotelesa pisze J. BRAMS, *Guillaume de Moerbeke et Aristotele*, w: *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15–17 juin 1989*, red. J. Hamesse, M. Fattori, Louvain-la-Neuve – Cassino: Institut d'Études Médiévales – Università degli Studi 1990, s. 317–336. Odnośnie do znaczenia

W tym rajskim nieomal obrazie hierarchicznego uporządkowania autorytatywnych tekstów i cieszących się autorytetem autorów, podporządkowanych naczelnemu tekstowi Biblii i jej Autorowi, czał się jednak pewien wąż, a właściwie węże, które w XII i XIII wieku rozpełzły się tak dynamicznie, iż musiały zakłócić spokój intelektualnego środowiska średniowiecznych szkół i uniwersytetów.

Przede wszystkim coraz wyraźniej dawał się we znaki problem konfliktu autorytetów. Cóż bowiem począć w sytuacji, gdy autorytety wydają się sobie przeczyć, a ich teksty trudno jest uznać za zgodne ze sobą? Problem ten mógł dotyczyć zarówno wzajemnej relacji treściowej tekstów ojców Kościoła (co z właściwą sobie złośliwą spostrzegawczością wytknął Abelard w *Sic et non*), jak i nowego autorytetu w rodzaju Arystotelesa, którego teksty – przynajmniej w wykładni ich najważniejszego komentatora czyli Awerroesa – wydawały się przeczyć samemu Pismu Świętemu w tak kluczowych kwestiach, jak wieczność świata stworzonego, szczegółowa opatrność czy indywidualność duszy rozumnej człowieka. Ten ostatni problem będzie zresztą jednym z głównych zagadnień, z którymi Tomasz zmierzy się w *Kwestiach dyskutowanych o duszy* i *Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych*. Metoda *lectio* w takich sytuacjach okazywała się bezradna, a jedynym sposobem ochrony autorytetu Pisma wydawało się zakazanie lektury takich tekstów, które mogłyby pozostawać w sprzeczności z tym pierwszym i największym autorytetem. W ten właśnie sposób zakazy *lectio* (czyli zarówno wykładania, jak i czytania) tekstów Arystotelesa, ponawiane przez niemal cały XIII wiek – przynajmniej na Uniwersytecie Paryskim¹¹ – znajdują kulminację w potępieniach wydanych

przekładów dla filozofii i teologii średniowiecznej zob. M.-T. D'ALVERNY, *Translations and Translators*, w: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, red. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, Cambridge: Harvard University Press 1982, s. 421–462; J. JUDYCKA, *Ruch translatorski we wczesnym średniowieczu*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012 (Przewodniki po Filozofii), s. 185–207. Odnośnie do przekładów, które pojawiły się w XIII wieku, zob. F. VAN STEENBERGHEN, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2005, s. 96–101.

- ¹¹ Potępienia dzieł Arystotelesa i zakazy ich lektury na Uniwersytecie Paryskim rozpoczynają się już w pierwszej dekadzie XIII wieku. W 1210 roku synod diecezji Sens pod przewodnictwem Piotra z Corbeil potępił pisma Amalryka z Bène i Dawida z Dinant. Pierwszy z nich był mistrzem na wydziale *artium*, a później teologii. Trudno jest zrekonstruować jego doktrynę, która opierała się być może bardziej nawet na filozofii Eriugeny i metafizyce chartryjskiej niż na *libri naturales* Arystotelesa. Nie ma natomiast wątpliwości co do tego, że drugi z potępionych w 1210 roku autorów, Dawid z Dinant, budował swoją myśl w ścisłej zależności od *Fizyki* i *Metafizyki* Arystotelesa. Albert Wielki krytykował Dawida za to, iż poprzez „prostactki” panteizm i materializm skompromitował Arystotelesa. W 1215 roku

w latach 1270 i 1277. Problem ten pośrednio dotknie również Tomasza, który obierze zupełnie inną drogę radzenia sobie z konfliktem autorytetów, powstałym na gruncie metody *lectio*. Metodą obroną przez Tomasza – choć rzecz jasna nie tylko przez niego – będzie właśnie kwestia dyskutowana. Próbując rozwiązać konflikt autorytetów, można było oczywiście pójść również w stronę uznania, iż czym innym jest prawda wiary, a czym innym prawda rozumu; czym innym prawda teologii, a czym innym prawda filozofii. W takiej sytuacji nie trzeba byłoby godzić ze sobą autorytetów (zwłaszcza filozoficznych i teologicznych), jedynie je rozdzielić. W ten właśnie sposób powstała koncepcja dwóch prawd, tak ściśle związana z trzynastowiecznym awerroizmem łańskim¹².

Robert z Courçon, były profesor teologii w Paryżu, po otrzymaniu kapelusza kardynalskiego podejmuje się jako legat papieski zadania reorganizacji studiów na Uniwersytecie Paryskim. Nowe statuty uczelni zostają przez niego opublikowane w sierpniu 1215 roku. Jakkolwiek dopuszczają one wykładanie zarówno starej, jak i nowej logiki Arystotelesa, to jednak zdecydowanie zakazują wykładania metafizyki i filozofii naturalnej Stagiryty oraz jakichkolwiek komentarzy do dzieł te dziedziny omawiających. Powtórzone są w nich również zakazy odnośnie do nauczania doktryny Dawida z Dinant oraz Amalryka z Bène – ten ostatni wprost zostaje nazwany heretykiem. Zob. F. VAN STEENBERGHEN, *Filozofia w wieku XIII*, s. 77–87.

- ¹² Doktryna „podwójnej prawdy” czy też „dwóch prawd” miałyby polegać na tym, iż dwa przeczące sobie zdania, jedno teologiczne, a drugie filozoficzne, mogą być głoszone równocześnie bez uznawania ich za sprzeczne ze sobą właśnie dlatego, iż jedno odnosi się do sfery rozumu przyrodzonego, drugie zaś do dziedziny Objawienia nadprzyrodzonego. Od czasów Ernesta Renana – czyli od XIX wieku – koncepcję „podwójnej prawdy” czy „dwóch prawd” przypisywano awerroistom łańskim (tak uważali Friedrich Albert Lange, Walter Betzendorfer). Problem polegał jednak na tym, iż w żadnym znanym tekście któregośkolwiek z autorów tego nurtu nie można było znaleźć jasno i jednoznacznie sformułowanej koncepcji „podwójnej prawdy”. Niektórzy badacze twierdzili więc, iż teorię tę bezpodstawnie przypisuje się awerroistom z XIII wieku (Fernand Van Steenberghen, Étienne Gilson, Bruno Nardi). Géza Sajó, bibliotekarz Biblioteki Narodowej w Budapeszcie, odkrywca i wydawca dziełka Boecjusza z Dacji *De aeternitate mundi*, twierdził, iż w tym właśnie dziełku i u tego właśnie autora znajduje się wykład doktryny podwójnej prawdy. Z tezą Sajó nie zgodziło się wielu mediewistów (Étienne Gilson, Armand Maurer, Pierre Michaud-Quantin, Fernand Van Steenberghen). Niezależnie od tego, czy którykolwiek z awerroistów XIII wieku wyraźnie sformułował i głosił koncepcję „podwójnej prawdy”, niewątpliwym pozostaje fakt, iż doktryna samego Awerroesa zawiera wątek mogący prowadzić do powstania teorii „podwójnej prawdy”. Idzie rzecz jasna o trójpodział ludzi na tych dążących do prawdy, tych prostych oraz tych skłonnych do dialektyki i sofistyki. Dla pierwszych przeznaczona jest droga filozoficzna, dla drugich religijna (Koran), dla trzecich zaś teologiczna. Drogi te, wraz ze swymi metodami i celami, są względem siebie nawzajem odrębne i autonomiczne. Awerroes nie głosił istnienia podwójnej czy potrójnej prawdy, ale ustalił radykalną zasadę autonomiczności i wzajemnej nieingerencji trzech dziedzin poznania. Od tak zaś wyrazistego nie tylko rozróżnienia, ale wręcz rozdzielenia porządków poznania był już tylko krok do koncepcji wielorakiej prawdy. Zob. W. SEŃKO, *Wstęp*, w: Boecjusz z Dacji, *O wieczności*

Bezradność metody *lectio* wobec konfliktu autorytetów nie była jedyną jej słabością. Metoda ta niepostrzeżenie, ale konsekwentnie wyrabiała w umysłach przekonanie, iż poznanie rzeczywistości można zdobyć głównie poprzez staranne badanie autorytatywnych tekstów, które o tej rzeczywistości traktują. Badany tekst utożsamiany był często z badaną rzeczywistością, księga ze światem, zdanie danego *auctor* z prawdą jako taką. Poznanie języka oznaczało przyswojenie sobie podręczników Pryscjana, Donata, Aleksandra z Villedieu czy Evrarda z Béthune, nie zaś badanie sposobu, w jaki rzeczywiście mówią ludzie. Poznanie przyrody oznaczało posiadanie wiedzy na temat tego, co w *De animalibus* napisał Arystoteles, nie zaś przyglądanie się naturze czy prowadzenie eksperymentów. Poznanie filozofii oznaczało znajomość dzieł początkowo Porfiriusza i Boecjusza, a w XIII wieku Arystotelesa, nie zaś dociekanie, jak się rzeczy mają. Poznawanie teologii oznaczało lekturę *Sentencji* Piotra Lombarda jeszcze przed rozpoczęciem czytania Pisma Świętego. Rewolucyjne były więc dzieła w rodzaju *De vulgari eloquentia* Dantego, które zwracało się ku badaniu języka realnie używanego, *De vegetabilibus* czy *De animalibus* Alberta Wielkiego, które były wypełnione opisami rezultatów bezpośrednich obserwacji przyrody i opartymi na doświadczeniu korektami twierdzeń przyrodniczych Arystotelesa¹³, czy wreszcie tekstów metateologicznych Akwinaty, w których za przedmiot (*subiectum*) teologii Tomasz uznawał samego Boga (wbrew Augustyńskiej tradycji wpisanej w *Sentencje* Piotra Lombarda). *Lectio* miało więc w sobie niebezpieczny bakcyl intelektualnej dżumy, za jaki niewątpliwie należy uznać oderwanie myśli od rzeczywistości, a nawet próbę podporządkowania tego, co rzeczywiste, temu, co myślane, napisane, czytane czy komentowane.

Lectio miało również swoje ograniczenia jako metoda dydaktyki, zwłaszcza tej uniwersyteckiej. Aspekt ten, choć może najmniej ważny, nie mógł być jednak pominięty zwłaszcza przez autora takiego jak św. Tomasz, który całe swoje powołanie widział w byciu nauczycielem (*doctor*)¹⁴. Realną przeszkodą w świętym nauczaniu (*sacra doctrina*) było bowiem to, że treści, które adeptci

świata. O dobru najwyższym. O snach. O poznaniu rozumowym, tłum. W. Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009 (Ad Fontes, 11), s. 31–32; Z. KUKSEWICZ, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971, s. 30–31.

¹³ Zob. J. PIEPER, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 2000 (Powrót do Źródeł – Instytut Wydawniczy „Pax”), s. 113–117.

¹⁴ Zob. É. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1998, s. 11–15.

teologii powinni koniecznie poznać, nie były przekazywane w porządku właściwym dla danej dziedziny, lecz wedle układu, jakiego wymagało komentowane dzieło¹⁵. Skutkowało to pewną chaotycznością wykładu i uciążliwie nużącym powtarzaniem tych samych treści za każdym razem, kiedy tylko komentowany tekst dawał ku temu sposobność.

Między innymi z opisanych powyżej powodów metoda *lectio* musiała zostać nie tyle odrzucona – jej odrzucenie czy nawet osłabienie nigdy się przecież w scholastyce nie dokonało¹⁶ – ile raczej poszerzona o takie elementy, które pozwoliłyby zniwelować immanentne dla niej słabości¹⁷. W ten właśnie sposób

¹⁵ Zob. *ST*, I, Prol.

¹⁶ Przez cały XIII wiek mistrz na wydziale teologicznym pełnił potrójną funkcję: lektora (*legere*), organizatora i prowadzącego dysputy (*disputare*) oraz kaznodziei (*praedicare*). Jeszcze w statutach uniwersyteckich z połowy XIV wieku czytamy, iż kanclerz, nadając wybranym stopień mistrza teologii, „dat eis licenciam disputandi, legendi et predicandi et omnes actus exercendi in theologica facultate qui ad magistrum pertinet” (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1185; wyd. DENIFLE – CHATELAIN, t. 2, s. 683). Funkcja lektora, czyli wykładowcy komentującego teksty (*lectio*) była więc integralnie wpisana w rolę każdego nauczyciela na średniowiecznym uniwersytecie. Tomasz z Akwinu do końca życia pracował również nad komentarzami i to zarówno do Pisma Świętego, jak i do dzieł Arystotelesa, co stanowiło rzecz jasna oczywistą kontynuację tradycji *lectio*. Chcąc zatem pozostać w zgodzie z faktami, nie można twierdzić, że metoda *quaestio* czy *disputatio* wyparła metodę *lectio*. Nie miało to miejsca ani w wymiarze instytucjonalnym, ani – przynajmniej w przypadku większości trzynastowiecznych scholarchów – indywidualnym. Trzy funkcje mistrza teologii jako mistrza *in sacra pagina* sformułowane zostały już pod koniec XII wieku przez Piotra Kantora: „In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripture, circa lectionem, disputationem et predicationem [...] Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercicio et edificio; quia »Nichil plenne intelligitur fideliterue predicatur nisi prius dente disputationis frangatur«. Predicatio uero, cui subseruiunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab estu et a turbine uiciorum. Post lectionem igitur sacrae Scripture et dubitabilium disputationem et inquisitionem, et non prius, predicandum est, ut sic cortina cortinam trahat, etc.” (PIOTR KANTOR, *Verbum abbreviatum*, textus prior, I; cyt. za: J.-P. TORRELL, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, s. 105, przyp. 1). Omówienie wszystkich tych trzech funkcji można znaleźć w: P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge*.

¹⁷ Należy podkreślić, że już w samej metodzie *lectio* – a właściwie w ostatnim z jej trzech etapów – zawarty był załączek *quaestio*. *Lectio* dzieliła się bowiem na trzy etapy: *littera*, *sensus* i *sententia*. Etap pierwszy, czyli *littera*, to próba dosłownego zrozumienia tekstu poprzez choćby poznanie znaczenia występujących w nim słów czy terminów technicznych. Następnym etapem metody *lectio*, nazywany *sensus*, polegał na analizie argumentacji przedstawionej w tekście przede wszystkim pod kątem formalnym, ale również treściowym. Ostatnim krokiem metody *lectio* była *sententia*, czyli próba uchwycenia głównej myśli czytanego i analizowanego dzieła. *Sententia* to nic innego jak staranie o zrozumienie całości tekstu – nie jedynie poszczególnych słów, zdań czy fragmentarycznych argumentacji, ale właśnie idei całego dzieła. Rzecz jasna na tym etapie mogło zrodzić się pytanie, czyli właśnie

i w tym właśnie celu ze starannej lektury narodziło się pytanie, problem, który należało rozwiązać, zagadnienie, którym trzeba się było zająć – czyli właśnie kwestia, domagająca się podjęcia i rozstrzygnięcia. Tak zatem z *lectio* wyrosło *quaestio*. Kwestia pozwalała więc na emancypację problemów filozoficznych, teologicznych czy prawnych z egzegezy blisko przylegającej do komentowanego tekstu, a jednocześnie z takiej właśnie egzegezy się wywodziła.

Aby móc zaobserwować na konkretnym przykładzie proces przechodzenia od *lectio* do *quaestio* i zrozumieć charakterystyczne dlań elementy, przyjrzymy się pokrótce dziejom problemu jedności intelektu, który będzie jednym z głównych tematów podejmowanych przez Akwinatę w *Kwestiach dyskutowanych o duszy* i *Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych* i który stanie się jednym z najważniejszych zagadnień teologii filozoficznej i filozofii co najmniej od połowy lat pięćdziesiątych do siedemdziesiątych XIII wieku.

Pierwszym krokiem w wyłanianiu się kwestii, czyli problemu jedności intelektu było nic innego jak poszerzenie grona autorytetów i zasobu autorytatywnych tekstów dostępnych łacinnikom. Już w połowie XII wieku, dzięki łacińskiemu tłumaczeniu Jakuba z Wenecji, pojawił się na intelektualnym horyzoncie Zachodu sam w sobie niezwykle trudny, niejasny i w wielu miejscach wieloznaczny tekst Arystotelesowskiego dzieła *O duszy*. Natomiast około 1225 roku Michał Szkot przetłumaczył najważniejszy chyba (a niewątpliwie mający największe oddziaływanie) komentarz do tego dzieła, czyli *Wielki komentarz do „O duszy”* autorstwa arabskiego filozofa Awerroesa¹⁸. W latach 1267–1268 dominikański

quaestio, dotyczące zgodności treści analizowanego dzieła z tekstami na przykład ojców Kościoła czy z Pismem Świętym. *Sententia* jako etapu *lectio* nie należy w pełni utożsamiać z *sententia* rozumianym jako jeden z rodzajów komentarza (obok *lectura* i *expositio*). Choć komentarz typu *sententia* wyrasta z *sententia* jako etapu metody *lectio* i na nim się opiera, to *sententia* jako etap tej właśnie metody można poniekąd odnaleźć również w innych typach średniowiecznych komentarzy (*lectura* i *expositio*). Relacje i różnice pomiędzy poszczególnymi rodzajami średniowiecznych komentarzy (*lectura*, *expositio*, *sententia*) opisuje R.-A. GAUTHIER, *Le cours sur l'„Ethica nova” d'un maître ès arts de Paris (1235–1240)*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 1975, nr 43, s. 71–141, zwłaszcza s. 76–77.

¹⁸ Awerroes tworzył trzy rodzaje komentarzy do dzieł Arystotelesa: wielkie, średnie i streszczenia, czyli *epitome*. W komentarzach wielkich analizował i omawiał teksty Stagiryty bardzo szczegółowo, wskazując wszelkie trudności mogące się pojawić przy ich lekturze oraz proponując możliwe interpretacje wątpliwych fragmentów. W tego typu komentarzach Awerroes przytaczał również cały analizowany tekst Arystotelesa, oczywiście w tłumaczeniu na arabski. Komentarze wielkie można więc uznać za najściślej podążające za tekstem Stagiryty i najstarszanniej zdające sprawę zarówno z treści komentowanego tekstu, trudności pojawiających się przy jego lekturze, jak i jego możliwych interpretacji. W komentarzach średnich Awerroes raczej parafrazował niż przytaczał komentowany tekst Stagiryty, ale także zaopatrywał go

tłumacz, Wilhelm z Moerbecke, w czasie swojego pobytu na dworze papieskim w Viterbo przetłumaczył na nowo z języka greckiego *O duszy* Arystotelesa oraz *Komentarz do „O duszy”* Temistiusza. W ten sposób niepomiaralnie wzrosła baza autorytetów i tekstów autorytatywnych dotyczących arystotelesowskiej psychologii spekulatywnej. Należy pamiętać, iż wszystkie wymienione dzieła są tekstami autorstwa filozofów pogańskich, które wcześniej czy później musiały zostać skonfrontowane z tekstualnym autorytetem *par excellence*, czyli Biblią. Sprawa była o tyle nagląca, że od 1255 roku tekst *O duszy* Arystotelesa stał się lekturą obowiązkową na paryskim wydziale *artium*.

Punkt sporny wyłonił się bardzo szybko i dotyczył sprawy o fundamentalnym znaczeniu. Otóż Awerroes w swoim komentarzu najpierw zauważa, że intelekt materialny (czyli możnościowy)¹⁹, o którym pisze Arystoteles, nie tylko sam nie może być cielesny i w żaden sposób związany z materią, ale jako taki nie może być również formą ciała²⁰. Co więcej, jako oderwany od jakiegokolwiek materialności, nie może on podlegać jednostkowieniu. Zasadą bowiem jednostkownienia w metafizyce Arystotelesowskiej jest właśnie materia. Intelekt możnościowy może być więc wyłącznie jeden. Nie ma zatem wielu intelektów właściwych wielu ludziom, ale istnieje jeden intelekt, z którym poszczególne jednostki ludzkie są w jakiś sposób połączone. Rzecz jasna nie chodzi o połączenie na zasadzie hylemorficznej jedności duszy intelektualnej i ciała pojedynczego człowieka, bo intelekt możnościowy nie może mieć żadnej istotnej styczności z materią i jako taki nie może też stanowić władzy duszy jako formy organizującej ciało.

Szybko dostrzeżono, że takie właśnie stanowisko pozostaje w jawnej sprzeczności z Biblią, która co prawda nie wspomina ani o intelekcie możnościowym,

objaśnieniami. *Epitome* Awerroesa to w rzeczywistości niewiele ponad zwykłe streszczenie tekstu Arystotelesa. Zob. R.C. TAYLOR, *Awerroes. Dialektyka religijna i arystotelesowska myśl filozoficzna*, w: *Historia filozofii arabskiej*, red. P. Adamson, R.C. Taylor, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015 (*Myśl Filozoficzna – WAM*), s. 173–190.

¹⁹ Określenia „intelekt materialny” zamiast „intelekt możnościowy” na oddanie Arystotelesowego *nous patheticos* po raz pierwszy użył, jak się wydaje, Aleksander z Afrodyzji. Awerroes wpisał się w tę tradycję, konsekwentnie używając określenia „intelekt materialny”. Tomasz uznaje to za błąd: „Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum” (*De uni. intel.*, c. 1).

²⁰ Awerroes, idąc wiernie za Arystotelesem, nie miał oczywiście wątpliwości co do tego, iż dusza jest formą ciała. Wyraźnie jednak odróżniał i radykalnie oddzielał duszę jako formę – czyli wewnętrzną zasadę życia ciała ożywionego – od intelektu możnościowego, którego nie traktował ani jako części duszy formującej ciało, ani jako jej władzy.

ani o formie substancjalnej, zasadzie jednostkownienia czy innych tego typu problemach, mówi jednak wyraźnie, iż człowiek ponosi indywidualną odpowiedzialność za swoje czyny, która to odpowiedzialność znajdzie swoje ostateczne wypełnienie w tym, co nazywamy wieczną karą albo wieczną nagrodą. Jeśli przyjąć taką właśnie interpretację niejednoznacznych fragmentów z III księgi Arystotelesowego dzieła *O duszy* – którą to interpretację Awerroes w swoim komentarzu uznaje za co najmniej prawdopodobną – wówczas metafizyczne warunki możliwości doświadczenia wiecznej kary bądź nagrody przez poszczególnych ludzi zostałyby trwale usunięte.

Do bardziej szczegółowego omówienia tego problemu powrócimy jeszcze w niniejszym wstępie, kiedy postaramy się zreferować argumentację przyjętą przez Tomasza w sporze o jedność intelektu możliwościowego, którą Akwinata przedstawia w *Kwestiach dyskutowanych o duszy* oraz *Kwestii dyskutowanej o substancjach duchowych*. Tutaj prezentujemy skrótowy z konieczności zarys genezy tego sporu jedynie w celu pokazania, w jaki sposób z metody *lectio* mogła i poniekąd musiała powstać metoda *quaestio*.

Pierwszym więc krokiem w tej ewolucji było zwiększenie liczby tekstów uchodzących za ważne i godne starannej *lectio*. Dokonało się to dzięki ogromnej pracy tłumaczy XII i XIII wieku²¹. Drugi krok to dostrzeżenie w tłumaczonych dziełach autorów cieszących się ogromnym autorytetem (w tym głównie Arystotelesa) miejsc trudnych i niejednoznacznych, otwierających pole do różnorodnych interpretacji i teorii. Trzeci krok to pojawienie się komentarzy uchodzących za kompetentne – w omawianym przypadku chodzi o objaśnienia dotyczące Arystotelesowego *De anima*. Komentarze te same w sobie stają się tekstami godnymi *lectio* i to właśnie stanowi czwarty krok w stronę wyłonienia się problemu – czyli kwestii, którą trzeba będzie rozstrzygnąć. Piąty i najważniejszy krok to skonstatowanie konfliktu autorytetów – w tym przypadku Biblii mówiącej o indywidualnej odpowiedzialności, a co za tym idzie możliwości ostatecznej nagrody lub kary dla poszczególnych ludzi, oraz tekstu autorytetu tak potężnego jak Arystoteles, który zdaniem komentatora nad komentatorami, czyli Awerroesa, wydaje się słowom Biblii przeczyć.

Aby rozwiązać ów problem, ewidentnie powstały na poziomie metody *lectio*, należy ten poziom przekroczyć i wznieść się do poziomu *quaestio*, czyli postawienia klarownego pytania: „Czy intelekt możliwościowy jest jeden dla wszystkich ludzi?”. Takie właśnie pytanie zada sobie Tomasz zarówno w *Kwestiach*

²¹ Zob. wyżej, przyp. 10.

*dyskutowanych o duszy*²², jak i w *Kwestii dyskutowanej o stworzeniach duchowych*²³. Aby na nie odpowiedzieć, potrzebne i użyteczne będzie oczywiście odwołanie się do opinii autorytetów i do ich tekstów. Ale samo to już nie wystarczy. Konieczne będzie również zaangażowanie rozumu wraz z całą jego mocą spekulatywną w celu, po pierwsze, rozstrzygnięcia tego, czy Awerroes dobrze rozumiał Arystotelesa w kwestii natury intelektu możnościowego; po drugie sprawdzenia, czy stanowisko Arystotelesa w tej czy innej kwestii rzeczywiście pozostaje w sprzeczności z Biblią i doktryną wiary; po trzecie zaś wykazania, dlaczego na powyższe pytania udziela się takich, a nie innych odpowiedzi odrzuca się zaś inne, na pozór prawdopodobne wyjaśnienia.

W ten sposób posługujący się metodą *quaestio* mistrz przestaje być jedynie egzegetą, a staje się samodzielnym myślicielem, teologia zaś, odwołująca się w jej ramach do rozumu wraz z jego najważniejszymi narzędziami (choćby takimi jak sylogizm), zyskuje status nauki (*scientia*) w arystotelesowskim, czyli powszechnie wówczas obowiązującym modelu naukowości²⁴, oraz swoistego rzemiosła intelektualnego, mającego określony warsztat, narzędzia i metody pracy.

Podany wyżej przykład dotyczył realnego sporu, który wygenerował kwestię natury intelektu możnościowego. Należy jednak pamiętać, że owo scholastyczne „kwestionowanie” będzie miało niekiedy charakter czysto metodyczny. Problematyzowane w postaci kwestii będą nie tylko te zagadnienia, które naprawdę budziły kontrowersje, ale również takie, które pozornie mogły się wydawać oczywiste. Celem takiego „kwestionowania” nie było rozstrzygnięcie sporneo zagadnienia, ale dogłębne zrozumienie prawdy czy twierdzenia skądinąd niewątpliwego. *Quaestio* staje się w ten sposób nie tylko metodą badawczą, ale

²² Zob. *De anima*, q. 3. Dyskusję nad oddzieleniem intelektu możnościowego od ciała Tomasz przeprowadza w *De anima*, q. 2.

²³ Zob. *De spirit. creat.*, a. 9.

²⁴ Zob. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris: J. Vrin 1943 (Bibliothèque Thomiste, 33), passim, Książka miała tak duże znaczenie i wywarła tak wielki wpływ, iż doczekała się wersji popularnej, dostosowanej do potrzeb niefachowego odbiorcy: M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science?*, Paris: Librairie Arthème Fayard 1957. Niezwykle istotne jest też opracowanie: M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt, Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag 1948 (Thomistische Studien, 4), w którego drugiej części autor przedstawia dyskusję nad problemem naukowości teologii w XIII i XIV wieku. Ważną próbą zarysowania pełnego obrazu początków problemu teologii jako nauki (*scientia*) pozostaje książka U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr Siebeck 1974. Zob. też M. OLSZEWSKI, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków: Universitas 2002.

również dydaktyczną: aby nauczyć, należy zakwestionować; aby wyjaśnić, należy podać w wątpliwość; aby zrozumieć, należy podważyć złudną oczywistość prawd często najbardziej fundamentalnych.

Kwestia (*quaestio*) – jako metoda zarówno badawcza, jak i dydaktyczna – znajduje swoje najpełniejsze i najbardziej naturalne zastosowanie w formie dysputy (*disputatio*), a zatem w formie nauczania znacznie bardziej dynamicznej od wykładu (*lectura*) i daleko bardziej autonomicznej wobec *lectio* takiego czy innego tekstu od samej metody kwestii (*quaestio*).

Dysputy były stałą, choć odbywającą się z różną regularnością praktyką naukowo-dydaktyczną średniowiecznego uniwersytetu²⁵. Dzieliły się na tzw. zwyczajne i kwodlibetalne. Dysputa zwyczajna (*disputatio ordinaria, disputatio magistralis*) – bo tylko ten rodzaj interesuje nas w kontekście zawartych w niniejszym tomie *Quaestiones disputatae De anima, Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* oraz *Quaestio disputata De unione Verbi incarnati* – zwoływana była przez mistrza, który jednocześnie ustalał jej temat, czyli właśnie „kwestię”²⁶, która miała być poddana publicznej dyskusji.

Na przykład Tomasz z Akwinu jako mistrz z wydziału teologii ogłaszał dysputę nad kwestią sformułowaną następująco: „Czy intelekt możnościowy, czyli dusza obdarzona intelektem, jest jeden we wszystkich”²⁷. W dniu, na który była zwołana dysputa, inni mistrzowie czy bakałarze wydziału teologii zawieszali własne zajęcia. Podczas dysputy krótki wykład wygłaszał jedynie sam mistrz ją zwołujący, ale miał on znaczenie raczej organizacyjne niż merytoryczne: dawał bowiem czas, aby wszyscy zobowiązani do udziału i zainteresowani daną tematyką mogli dotrzeć na debatę. Na debacie winni byli zjawić się wszyscy bakałarze danego wydziału – w tym przypadku teologicznego – oraz studenci mistrza inicjującego debatę. Obowiązku uczestnictwa nie mieli inni mistrzowie i studenci wydziału, ale nie ulega wątpliwości, że jeśli debatujący mistrz był znany i sławny, a podejmowany temat szczególnie „zapalny”, wówczas na debacie

²⁵ Wszechstronne – bo dotyczące dysput odbywanych na wydziałach zarówno teologii, sztuk wyzwolonych, prawa, jak i medycyny – omówienie praktyki *disputatio* na średniowiecznych uniwersytetach można znaleźć w: O. WEIJERS, *Queritur utrum. Recherches sur la „disputatio” dans les universités médiévales*, Turnhout: Brepols 2009 (Studia Artistarum, 20). Klasyczną już prezentacją tej praktyki na wydziałach teologii jest B.C. BAZÀN, *Les questions disputées, principalement dans les Facultés de théologie*.

²⁶ Zob. O. WEIJERS, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma: Edizioni dell’Ateneo 1987 (Lessico Intellettuale Europeo, 39), s. 336–343.

²⁷ Zob. *De anima*, q. 3; *De spirit. creat.*, a. 9. Oczywiście te konkretne dysputy prowadzone przez Tomasza odbyły się nie w Paryżu, ale w Rzymie.

zjawiali się nie tylko pozostali mistrzowie konkretnego wydziału, ale również mistrzowie, bakałarze i studenci z całej uczelni. Trudno sobie na przykład wyobrazić, aby w dysputach nad kwestią natury intelektu możliwościowego nie uczestniczyli studenci i mistrzowie z wydziału sztuk, zwłaszcza że planowana debata była ogłaszana na wszystkich wydziałach uniwersytetu. Na dysputach zjawiali się też często goście spoza uniwersytetu, a nierzadko również spoza miasta – tak było w przypadku choćby sławnych na nieomal cały chrześcijański świat dysput uniwersyteckich w Paryżu. Nawet ci, którzy tylko przejeżdżali przez miasto bądź przebywali w nim tymczasowo i w celach zupełnie innych niż intelektualne, chcieli osobiście zobaczyć i usłyszeć słynne dysputy, słusznie chyba określone przez Marie-Dominique'a Chenu mianem „turniejów teologów”²⁸. Gdy uczestnicy zeszli się na wyznaczone miejsce, rozpoczynała się dyskusja. Choć zwoływający debatę mistrz zarazem nią kierował, to jednak nie prowadził jej sam: zadanie to należało do jego bakałarza. To on odpowiadał na wszelkie argumenty sugerujące albo twierdzącą, albo przeczącą odpowiedź na kwestię zawsze sformułowaną jako pytanie umożliwiające konkluzywną odpowiedź, a zatem zaczynające się od słynnego scholastycznego *Utrum...* – „Czy...”. Tak więc człowiekiem, na którym ciążył cały początkowy trud debaty, był w istocie borykający się z różnymi argumentami bakałarz (*baccalarius respondens*). Mistrz niekiedy włączał się w dyskusję, dopowiadał coś lub korygował, wspierając udzielającego odpowiedzi bakałarza, niemniej jego rola na tym etapie debaty była niewielka. Natomiast zadawać pytania oraz zgłaszać argumenty za twierdzącym bądź przeczącym rozstrzygnięciem kwestii mogli najpierw mistrzowie biorący udział w debacie, następnie bakałarze i wreszcie studenci. Wyznaczony był również bakałarz, który niejako „z urzędu” i dla ułatwienia rozpoczęcia dyskusji miał zgłaszać argumenty przeciwne takiemu rozwiązaniu kwestii, ku któremu skłaniał się prowadzący debatę i sam mistrz. Ten bakałarz „urzędowo” opozycyjny wobec organizatorów debaty nazywany był *baccalarius opponens*²⁹.

Tak prowadzona dysputa trwała całe przedpołudnie i choć miała charakter niezwykle dynamiczny, to jednak charakteryzowała się również dużym stopniem chaotyczności. Argumenty nie były wszak zgłaszane według jakiejś zaplanowanej kolejności ani w ustalonym porządku tematycznym. Co więcej, jak łatwo można się domyślić, miały one różną jakość i wagę merytoryczną. Aby zatem debata nie była jedynie niekonkluzywną kłótnią klerków, konieczny był jej drugi etap.

²⁸ M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 86.

²⁹ Zob. O. WEIJERS, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, s. 338–343.

Etap ten następował kolejnego dnia wykładowego – albo zaraz na drugi dzień po pierwszym dniu debaty, albo (jeśli przypadała wówczas niedziela czy dzień świąteczny lub jakieś inne okoliczności nie pozwalały na prowadzenie wykładów) w nieco późniejszym terminie. W czasie pomiędzy pierwszą a drugą częścią dysputy mistrz musiał uporządkować wszystkie argumenty, jakie padły pierwszego dnia zarówno przeciw takiemu rozwiązaniu kwestii, do którego on sam był przekonany, jak i za nim. Starał się ująć je w porządku ważności albo wzajemnych powiązań. Tak opracowane argumenty za i przeciw przedstawiał on właśnie w kolejny dzień wykładowy. Ale nie to było najważniejszym elementem drugiej części debaty. Niewątpliwie największą wagę miał tym razem z jednej strony wykład – krótki lub dosyć długi – w którym mistrz prezentował własne stanowisko oraz racje, dla których uważał je za właściwe. Z drugiej zaś strony mistrz zobowiązany był osobno odpowiedzieć na każdy z zarzutów, który padł w czasie debaty, a który sprzeciwiał się rozwiązaniu przezeń przyjmowanemu. Był to jego wyłączny przywilej i jednocześnie ciężący na nim obowiązek. Ta druga część debaty, podczas której sam mistrz określał właściwe jego zdaniem stanowisko odnośnie do poruszanej kwestii, nazywała się *determinatio*. Właśnie ona bywała spisywana albo przez samego mistrza, albo przez któregoś z uczestników debaty i właśnie jej odzwierciedlenie znajdujemy w tekstach, które przetrwały do naszych czasów pod nazwą „kwestii dyskutowanych”. Dzieła te są więc zapisem nie tyle samej dyskusji odbywającej się pierwszego dnia, ile merytorycznej reakcji na tę dyskusję ze strony mistrza, który dysputę inicjował. Tekst spisanej kwestii dyskutowanej mógł niekiedy zawierać również takie argumenty przeciwne tezie bronionej przez mistrza, które nie zostały podniesione w czasie dyskusji, ale z którymi mistrz zetknął się w jakichkolwiek wcześniejszych okolicznościach i uznał je za na tyle ważne, by włączyć je do spisywanego dzieła.

W ten sposób gatunek pisarski trzynastowiecznej scholastyki, którym jest kwestia dyskutowana, może być traktowany jako forma najlepiej oddająca jej ducha. Zawiera on bowiem w sobie zarówno odniesienie do tak bardzo charakterystycznej dla trzynastowiecznych uniwersytetów praktyki dydaktycznej, jaką była dysputa (*disputatio*), jak i metodę naukową opartą na rozumie oraz sylogizmie (*quaestio*) i dlatego spełniającą ideał naukowości opisany w *Analitykach wtórych* Arystotelesa³⁰. To właśnie w formie kwestii dyskutowanej najwyraźniej

³⁰ Zob. ARYSTOTELES, *Analityki wtóre*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 255–372. Przywołujemy tu polski przekład z greckiego oryginału dzieła Arystotelesa ze względu na wygodę i dostępność

ujawnia się niezwykle osiągnięcie scholastyki: uczynienie z myślenia rzemiosła posługującego się konkretną metodą i dookreślonymi narzędziami, którego reguły były wciąż udoskonalane i skrupulatnie przestrzegane. W formie kwestii dyskutowanych najlepiej objawia się również problematyka – a niekiedy też temperatura – sporów uznawanych przez mistrzów poszczególnych wydziałów nie tylko za najistotniejsze, ale również za budzące najwięcej wątpliwości. Poznawanie myśli średniowiecznych autorów w oparciu o kwestie dyskutowane nie jest może tak wygodne, jak za pośrednictwem uporządkowanych i uproszczonych syntez w postaci summ, ale bywa zarazem znacznie bardziej dogłębne i wszechstronne. Oczywiście dotyczy to także Tomasza z Akwinu. Prawdopodobnie właśnie dlatego Xantès Marialès, siedemnastowieczny dominikański komentator pism Tomasza, poświęciwszy całe życie studiowaniu tekstów Akwinaty, nie wahał się stwierdzić, iż więcej pożytku przyniosły mu badania nad *quaestiones disputatae* niż nad całą resztą Tomaszowej spuścizny piśmienniczej³¹.

II. *QUAESTIONES DISPUTATAE DE ANIMA* ORAZ *QUAESTIO DISPUTATA DE SPIRITUALIBUS CREATURIS* TOMASZA Z AKWINU

Quaestiones disputatae De anima oraz *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* łączy na tyle dużo, iż wydaje się zasadne przyjrzenie się obu dziełom jako pewnej jedności tematycznej. Nie idzie tu wyłącznie o fakt, że niektóre tematy poruszane w pierwszej z tych prac mają swe dokładne odpowiedniki w drugiej³². Istotniejsze jest raczej to, iż oba teksty, analizowane łącznie, stanowią doskonałe i nieomal kompletne wprowadzenie do Tomaszowej metafizyki ducha, a raczej duchów stworzonych.

tego tekstu dla współczesnego polskiego czytelnika. Aby dotrzeć do tekstu *Analitik wtórych* w takiej formie, w jakiej był on dostępny dla trzynastowiecznych mistrzów teologii czy sztuk wyzwolonych, należy sięgnąć po: ARISTOTELES LATINUS, t. 4/1–4. Dobrze i klarowne omówienie ideału naukowości z *Analitik wtórych* Arystotelesa można znaleźć w: U.G. LEINSLER, *Introduction to Scholastic Theology*, tłum. M.J. Miller, Washington: The Catholic University of America Press 2010, s. 131–133.

³¹ Chodzi o opinię wyrażoną w dziele X. MARIALÈS, *Amplissimum artium scientiarumque omnium Amphiteatrum, hoc est, De rebus universis celeberrimae Quaestiones disputatae*, Bologne 1658. Zob. M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 273.

³² Zob. np. *De anima*, q. 3 i *De spirit. creat.*, a. 9; *De anima*, q. 5 i *De spirit. creat.*, a. 10; *De anima*, q. 9 i *De spirit. creat.*, a. 3; *De anima*, q. 10 i *De spirit. creat.*, a. 4; *De anima*, q. 12 i *De spirit. creat.*, a. 11.

A. Kontekst i czas powstania

Oba dzieła powstają w trakcie pobytu Tomasza w Rzymie w latach 1265–1268. Akwinata ma wówczas czterdzieści lat i ogromne doświadczenie zarówno naukowe, pedagogiczne, jak i pisarskie³³. Do końca życia pozostało mu dziewięć lat. Jest u szczytu dojrzałości intelektualnej i sił twórczych. Do Rzymu trafia ze względu na wyraźne polecenie prowincjalnej kapituły prowincji rzymskiej w Anagni, która rozpoczęła się 8 września 1265 roku i wydała następujące zarządzenie:

Nakazujemy bratu Tomaszowi z Akwinu, jako pokutę za jego grzechy, aby założył studium w Rzymie, i rozporządzamy, aby wszyscy bracia, którzy będą tam z nim w celu odbycia studiów, zostali przez domy macierzyste dostatecznie zaopatrzeni w odzież. Gdyby się jednak okazało, że owi studenci zaniedbują się w nauce, udzielamy bratu Tomaszowi władzy wysłania ich z powrotem do ich własnych domów³⁴.

Zadaniem Tomasza jest więc utworzenie w Rzymie – najprawdopodobniej przy klasztorze Świętej Sabiny – swoistego rodzaju szkoły autorskiej (*studium personale*)³⁵, która ściśle rzecz biorąc nie miała mieć charakteru *studium generale*

³³ Akwinata, przybывая do Rzymu, ma za sobą doświadczenie pracy dydaktycznej na Uniwersytecie Paryskim w latach 1252–1259 oraz ogromny dorobek pisarsko-naukowy. Jest już autorem m.in. *Expositio super Isaiam ad litteram*, *Super Ieremian*, *De ente et essentia*, *De principiis naturae*, ważnego, gdy idzie o postrzeganie powołania teologa, wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w związku z otrzymaniem tytułu mistrza teologii w Paryżu *Rigans montes de superioribus suis* oraz uzupełniającego go wykładu *Hic est liber mandatorum Dei*, *Scriptum super libros Sententiarum*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Quaestiones de quolibet VII–XI*, *Super Boetium De Trinitate*, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, *Summa contra gentiles*, *Expositio super Iob ad litteram*, *Compendium theologiae*, *De emptione et venditione*, *Contra errores Graecorum*, *De rationibus fidei*, *Expositio super primam et secundam Decretalem*, *De articulis fidei*, *Officium de festo Corporis Christi*, *Catena Aurea*.

³⁴ Cyt. za: J.A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu*, s. 250.

³⁵ Dokładny opis i charakterystyka pracy Tomasza jako twórcy i prowadzącego szkołę dla braci dominikanów w Rzymie są przedstawione w: L.E. BOYLE, *The Settings of the „Summa theologiae” of Saint Thomas*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1982 (The Étienne Gilson Series, 5); przedruk w: L.E. BOYLE, *Facing History. A Different Thomas Aquinas*, Louvain-La-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales 2000 (Textes et Études du Moyen Âge, 13), s. 65–91. Odnośnie do sposobu kształcenia w XIII wieku braci dominikanów przeznaczonych do posługi duszpasterskiej zob. L.E. BOYLE, *Notes on the Education of the „Fratres communes” in the Dominican Order in the Thirteenth Century*, w: *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae Kaepelli O.P.*, t. 1, red. R. Creytens, P. Künzle, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1978, s. 249–267.

porównywalnego z ośrodkami w Paryżu, Bolonii, Oxfordzie, Kolonii czy Montpellier, czy nawet *studium provinciale*, stanowiącego pośrednią formę pomiędzy wielkimi ośrodkami naukowymi zakonu a zwykłymi szkołami przeorskimi przy dominikańskich klasztorach. Tomasz miał stworzyć ośrodek studiów dla braci (*fratres communes*) prowincji rzymskiej, którzy nie musieli wyróżniać się tak dużymi zdolnościami ani tak wielkim zacięciem naukowym, jak ci, których wysyłano do najlepszych szkół świata chrześcijańskiego. Nie byli to zatem bracia, o których można byłoby powiedzieć, że szczególnie dobrze zapowiadali się jako przyszli mistrzowie (*docibiles*). Rzymscy uczniowie Tomasza nie byli więc przeznaczeni do pracy naukowej, ale raczej do zwykłej posługi duszpasterskiej, czyli głoszenia kazań i spowiadania.

Nie sposób również nie wspomnieć, iż ówczesny Rzym nie stanowił ważnego ośrodka naukowego. Będąc w tamtym czasie miasteczkiem liczącym nie więcej niż trzydzieści – trzydzieści pięć tysięcy mieszkańców, nie mógł się równać z Paryżem, Bolonią czy innymi miastami uniwersyteckimi. Stanowił skupisko raczej pielgrzymów i duchownych niż intelektualistów. Funkcjonował bardziej jako sanktuarium niż miejsce intelektualnej debaty czy życia naukowego.

Akwinata miał więc stworzyć szkołę teologii położoną na naukowej prowincji i skierowaną do braci nieprzeznaczonych do pracy *stricte* intelektualnej. Choć nie miało to być studium takie, jak chociażby to, które bez mała dwie dekady wcześniej stworzył w Kolonii jego mistrz i nauczyciel Albert Wielki, to jednak Tomasz niewątpliwie dokładał wszelkich starań, aby przynajmniej główne struktury i formy dydaktyczne jego rzymskiej szkoły nie różniły się zbyt od tych tak bardzo charakterystycznych dla całej dydaktyki scholastycznej. W rzymskiej szkole teologii Akwinaty musiało się więc znaleźć miejsce nie tylko na wykłady, ale również na dysputy. Skoro ta forma była stałym i ważnym elementem trzynastowiecznej dydaktyki, nie można było obejść się bez niej w nowo zakładanej szkole. Jakkolwiek wiernie Tomasz starałby się odwzorować przy klasztorze Świętej Sabiny w Rzymie tę formę dysputy, którą poznał w Paryżu i którą na tym niewątpliwie najważniejszym uniwersytecie ówczesnego świata sam praktykował, to jednak nie ulega wątpliwości, że jego rzymscy uczniowie nie mogli stanowić grona dyskutantów równie wyrobionych warsztatowo i merytorycznie, co paryscy szkolarze. Aby zatem rzymskie dysputy mogły być odpowiednio żywe i prezentować zadowalający poziom, toczyły się one najprawdopodobniej nie *in scholis* – a zatem wyłącznie w środowisku studentów Tomaszowej szkoły – ale przed szerszym gronem słuchaczy. W takim właśnie poszerzonym środowisku dominikańskiej szkoły teologii

przy Świętej Sabinie odbywały się dysputy, których *reportatio* znalazło swoje odzwierciedlenie w tekstach *Quaestiones disputatae De anima* oraz *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*.

Debaty nad kwestiami o duszy prowadzone były w Rzymie zapewne w roku akademickim 1265–1266, a przygotowane do publikacji zostały w roku 1266–1267³⁶. Opublikowano je w Italii niedługo później. Z kolei debaty nad zagadnieniem istnienia i natury stworzeń duchowych prowadzone były również w Rzymie, najprawdopodobniej pomiędzy listopadem 1267 roku a wrześniem 1268 roku³⁷. Opublikowane jednak zostały już po powrocie Tomasza do Paryża.

Te podstawowe dane dotyczące chronologii powstania zarówno *Quaestiones disputatae De anima*, jak i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* są niezwykle znaczące, jeśli spojrzymy szerzej na rzymski warsztat pracy Akwinaty. W czasie swojego pobytu w Rzymie Tomasz pracuje jednocześnie nad kilkoma dziełami. Pisze wówczas pierwszą część *Compendium theologiae*, kontynuuje rozpoczętą w Orvieto na prośbę Urbana IV pracę nad zbiorem komentarzy ojców Kościoła do Ewangelii Mateusza, Łukasza i Jana, znanych pod tytułem *Catena aurea*, opracowuje *Prima pars Summy teologii*, komentuje *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego i *De anima* Arystotelesa.

Quaestiones disputatae De anima oraz *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* są szczególnie ściśle związane z co najmniej dwoma przedsięwzięciami podjętymi przez Akwinatę w okresie rzymskim. Przede wszystkim powstają one dokładnie w tym samym czasie, co kwestie 75–79 *Prima pars Summy teologii*, poświęcone zagadnieniom antropologicznym. Nie sposób więc nie zauważyć, iż stanowią one swoistego rodzaju intelektualny warsztat, na którym wykuwają się rozwiązania i argumenty zastosowane następnie w *Summie*³⁸. Po drugie w tym samym czasie do Akwinaty dociera przynajmniej część nowego przekładu *De anima* Arystotelesa, sporządzonego przez Wilhelma z Moerbecke, oraz przekład parafrazy tego dzieła opracowanej przez Temistiusza, również przetłumaczonej przez Wilhelma³⁹. Tomasz ma więc do dyspozycji obszerną

³⁶ Zob. B.C. BAZÁN, *Préface*, s. 102*.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. R.-A. GAUTHIER, *Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le „De anima”, „Angelicum”* 1974, nr 51/3, s. 452–453.

³⁹ Wydaje się, że nie do utrzymania jest dawny pogląd, zgodnie z którym Wilhelm z Moerbecke miał przetłumaczyć na nowo *De anima* Arystotelesa na prośbę Akwinaty i pozostawać w kontakcie z Tomaszem, gdy ten pisał w Rzymie komentarz do tego dzieła oraz własne dzieła antropologiczne. Zob. M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin*, w: tegoż, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der*

i niezwykle ważną bazę źródłową, na której może zbudować własną antropologię, psychologię i epistemologię spekulatywną. Czytając i komentując *De anima* Arystotelesa w przekładzie Wilhelma z Moerbecke, niewątpliwie wypracowuje rozwiązania, które wykorzysta również w *Prima pars Summy teologii* oraz w *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*. Okres rzymski można zatem zasadnie uznać za ten czas w intelektualnej biografii Tomasza, w którym krystalizuje się i krzepnie jego koncepcja antropologiczna oraz, szerzej, metafizyka duchów stworzonych. *Kwestie dyskutowane o duszy* i *Kwestia dyskutowana o substancjach duchowych* stanowią niezwykle ciekawe świadectwo tego właśnie procesu.

B. Znaczenie tematyki *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* dla filozofii i teologii chrześcijańskiej

Warto podkreślić, iż rozwiązania proponowane przez Tomasza w ramach dyskusji nad problemami dotyczącymi natury aniołów i dusz ludzkich mają fundamentalne znaczenie zarówno filozoficzne, jak i teologiczne. Z jednej strony określają one stanowisko Akwinaty w podstawowych sporach metafizycznych, antropologicznych czy epistemologicznych, wyznaczając tym samym horyzont filozofii chrześcijańskiej⁴⁰. Z drugiej zaś strony stanowią warunek możliwości

Scholastik und der Mystik, München: Max Hueber 1926, s. 276–277; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 1, Louvain – Paris: Institut Supérieur de Philosophie – Librairie Philosophique J. Vrin 1936, s. 153. Stanowisko to opierało się na krótkiej informacji podanej przez Wilhelma z Tocco (zob. tenże, *Vita S. Thomae Aquinatis*, 17). Jednakże badania nad *Sententia libri de Anima* Tomasza pozwoliły ustalić, iż Akwinata posługiwał się w tym czasie odpisem tłumaczenia Wilhelma zawierającym wiele błędów (zob. R.-A. GAUTHIER, *Préface*, w: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1: *Sententia libri De anima*, Roma – Paris: Commissio Leonina – Librairie Philosophique J. Vrin 1984, s. 281*). Oznacza to, że podczas swojego pobytu w Rzymie i pracy nad zagadnieniami antropologicznymi Akwinata miał zapewne dostęp do niedoskonałego odpisu tłumaczenia Wilhelma, ale posługiwał się też starym przekładem Jakuba z Wenecji, powstałym między 1125 a 1150 rokiem. Przekład ten uchodził – również w opinii Tomasza – za niezwykle wierny, bowiem jego autorstwo przypisywano nie Jakubowi, ale samemu Boecjuszowi. Zob. B.G. DODD, *Aristoteles Latinus*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, red. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge: Cambridge University Press 1982, s. 43–79. Na temat relacji tłumaczenia *De anima* Arystotelesa autorstwa Wilhelma z Moerbecke do Tomaszowego komentarza do tego dzieła zob. M. BEŚCIAK, *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, tłum. M. Beściak, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2018 (Ad Fontes, 28), s. 7–8.

⁴⁰ Pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” rozumiem zgodnie z: É. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1958, s. 24–43.

budowania mocnej koncepcji transcendencji Boga, chrześcijańskiej teologii stworzenia i nade wszystko eschatologii zgodnej zarówno z danymi Objawienia, jak i z zasadami rozumu.

Gdy idzie o filozofię, nie sposób nie zauważyć, iż *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* wymagały od Tomasza włączenia się w fundamentalne spory metafizyczne.

Pierwszym z nich był oczywiście spór dotyczący możliwości istnienia poza światem bytów fizycznych – zmysłowo postrzegalnych, wielorakich i zmiennych – również bytu albo bytów zupełnie innego rodzaju, nazwanych później „ideami” bądź „bytami duchowymi”. Sam fakt istnienia tego typu bytu czy bytów wcale nie był oczywisty. Zmienność i wielorakość świata fizycznego co prawda domagała się jakiejś zasady wyjaśniającej, porządkującej i jednoczącej, ale mogła to być przecież zasada równie fizyczna, co każda z rzeczy świata natury. Tę drogę już u początków filozofii obrali jończycy wprowadzając pojęcie *archē*. Materializm nie skończył się jednak tam, gdzie się narodził, czyli wśród jońskich filozofów przyrody. Znajdował i wciąż znajduje swoją kontynuację w wielu stanowiskach i nurtach filozoficznych. Niektóre z nich, jak chociażby stoicyzm, wywierały znaczący wpływ również na teologię chrześcijańską⁴¹.

Kiedy jednak wraz z Platonem świat bytów idealnych czy duchowych uzyskał nie tylko stałe obywatelstwo w filozofii, ale również pierwszeństwo wobec świata rzeczy materialnych jako jego źródło, miara i warunek poznawalności oraz narzędzie jego poznania (dusza rozumna), wówczas w odniesieniu do koncepcji świata idei zrodziły się nowe pytania. Platońska teoria idei, świetnie radząc sobie z problemem tożsamości i zmienności bytów fizycznych, zarazem słabo rozwiązywała problem jedności i wielości w obrębie samego świata idei. Dlaczego idei jest wiele? W jakiej relacji do siebie nawzajem one pozostają? Skoro są uhierarchizowane, to wedle jakiej zasady? Czy mnogość idei różni się od mnogości rzeczy materialnych jedynie ilościowo? Przyjęcie przez Platona idei dobra jako idei najwyższej⁴² nie dało zadowalającej odpowiedzi na te i podobne

⁴¹ Niewątpliwie pierwszym teologiem łacińskim, który świadomie i konsekwentnie inspirował się tradycją stoicką, był Tertulian. To właśnie z inspiracji stoickiej wynikał materializm Tertuliana, który w antropologii Afrykańczyka skutkował twierdzeniem o materialności duszy. Zob. TERTULIAN, *De anima*, 5.

⁴² Istotny dla określenia roli i znaczenia idei dobra w filozofii Platona jest rzecz jasna przyjmowany paradygmat interpretacyjny. Ważną zmianę w postrzeganiu tejże roli zaproponował Giovanni Reale, starając się wykazać, iż nad światem idei jest jeszcze świat pierwszych zasad, odkrywany poprzez tzw. drugie żeglowanie. Dopiero te zasady – jako źródło pochodzenia idei – pozwalają wyjaśnić ich wielość. Zdaniem Realego przyjęcie Jednego

pytania. Problematyczne pozostawało również zagadnienie racji zaistnienia świata materialnego. Jeśli nawet utworzenie świata było wprowadzeniem przez Demiurga idei w nieokreśloność materii (*chora*), na gruncie spisanej nauki Platona⁴³ trudno było jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o to, dlaczego taki proces w ogóle się dokonał.

Problem jedności i wielości bytów duchowych czy też idealnych znalazł swoje spójne i pełne rozwiązanie dopiero w systemie Plotyna. Emanacjonizm neoplatonicki nie tylko pozwolił zrozumieć relację jedności do wielości w obrębie świata idei, ale wyjaśnił również, jak jest możliwe płynne przechodzenie pomiędzy światem idealnym i duchowym a materialnym i fizycznym oraz jaka jest racja, dla której świat materialny w ogóle zaistniał. Radykalne rozdzielenie świata idei od świata rzeczy fizycznych, tak bardzo charakterystyczne dla filozofii Platona, zmieniło się w systemie Plotyna w płynne przechodzenie, właściwe dla procesu emanacji. Uwzględnienie tego procesu pozwoliło na ukazanie związku nie tylko pomiędzy światem duchowym a materialnym, ale również pomiędzy jednością i wielością.

Ci, którym nie podobał się ani dualizm głęboko tkwiący w filozofii Platona, ani monizm emanacyjny stanowiący główny nerw myśli Plotyna, mogli szukać rozwiązania takich problemów, jak zagadnienie ducha i materii, tożsamości i zmiany oraz jedności i wielości w metafizycznym pluralizmie Arystotelesa. Dla Stagiryty najbardziej realne były bowiem nie idee Platona – nie byłaby taką również emanacyjna Jednia Plotyna, gdyby tylko Arystoteles mógł zapoznać się z metafizyką neoplatonicką – ale rzeczy konkretne, jednostkowe i materialne. Nie oznacza to, iż Stagiryta negował istnienie bytów duchowych. Wręcz przeciwnie: przyjmował je, ale z zupełnie innych przyczyn niż Platon. O ile Platonowi uznanie istnienia niezmiennych idei potrzebne było zarówno do wytłumaczenia możliwości uzyskiwania przez ludzi wiedzy rozumianej w sensie ścisłym (*epistēmē*), a nie jedynie w znaczeniu mniemań opartych

wraz z niższą od niego w hierarchii Diadą Nieokreśloną, istniejących ponad światem idei, pozwoliłoby uniknąć wielu problemów metafizycznych, generowanych przez klasyczny paradygmat interpretacyjny myśli Platona. Zob. E.I. ZIELIŃSKI, *Giovanniego Reale nowa interpretacja myśli Platona*, w: *Platon. Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum KUL 30 listopada – 2 grudnia 1992 r.*, red. A. Kijewska, E.I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993, s. 9–25.

⁴³ Konieczność zwrócenia szczególnej uwagi na tzw. „nauki niepisane” (*agrapha dogmata*) Platona dla zrozumienia całości filozofii twórcy Akademii została wyrażona jako postulat w ramach tzw. paradygmatu Szkoły Tybingeńskiej i wyraźnie sformułowana przez Hansa Krämera w 1959 roku. Wspomniana powyżej (zob. wyżej, przyp. 42) koncepcja Realego dobrze współgra z paradygmatem Szkoły Tybingeńskiej.

na zmienności zjawisk (*doksa*), jak i do uzasadnienia stałości i tożsamości pośród zmiennego świata, o tyle Arystoteles musiał przyjąć istnienie czystych inteligencji, aby wyjaśnić zupełnie fizyczny, choć wyjątkowo uporządkowany ruch niebios. Drugą przesłanką do wniosku o istnieniu czegoś duchowego była dla Arystotelesa konieczność przyjęcia takiej zupełnie niematerialnej władzy albo części ludzkiej duszy, która zdolna byłaby do ogólnego i pojęciowego poznawania bytów jednostkowych i materialnych. Z ruchu ciał niebieskich i działań poznawczych człowieka Stagiryta wnioskował więc o konieczności istnienia bytu duchowego.

Już ten z konieczności niezwykle pobieżny i schematyczny zarys głównych kierunków czysto filozoficznych dociekań na temat istnienia i natury ducha bądź duchów w starożytności grecko-rzymskiej może pozwolić zrozumieć stopień złożoności owego zagadnienia. Sprawa zaś ulegnie dalszemu, radykalnemu skomplikowaniu w momencie, w którym w średniowiecznej myśli żydowskiej i arabskiej dokona się karkołomne na pozór, ale niezwykle brzemiennie w skutkach połączenie fizyki i metafizyki Arystotelesa z tradycją neoplatońską. Trudno niekiedy powiedzieć, czy w myśli takich filozofów, jak Awicbron lub Mojżesz Majmonides, Awicenna czy Awerroes⁴⁴ arystotelizm jest podstawą, a neoplatonizm interpretacją czy też na odwrót. W każdym razie wraz z rozwojem myśli żydowskiej i arabskiej filozofia nie tylko nie uzyskała od dawna poszukiwanej klarowności w odniesieniu do problemu ducha czy duchów, ale raczej doszła do punktu trudnego właściwie do zaklasyfikowania i scharakteryzowania.

Aby uświadomić sobie to, jak ogromne było uniwersum pytań czysto filozoficznych, przed jakimi stanął Tomasz, przystępując do dyskusji nad zagadnieniami dotyczącymi ludzkiej duszy i stworzeń duchowych, przytoczmy przynajmniej kilka z nich. Czy w ogóle istnieje byt duchowy? Jeśli tak, to jakie są racje, które pozwalają istnienie takiego bytu stwierdzić? Czy jest on jeden, czy też bytów

⁴⁴ Awerroes niewątpliwie słusznie uchodzi za tego spośród arabskich myślicieli, którego interpretacja myśli Arystotelesa była najbardziej wolna od wpływów neoplatońskich, stanowiąc wręcz reakcję na neoplatońskie wersje arystotelizmu. Wydaje się, iż odrzucił on emanacyjną metafizykę Awicenny i powrócił do bardziej arystotelesowskiej wizji wszechświata, której zasadniczym rysem było traktowanie uniwersum bytów „jako stałego porządku Inteligencji poruszających, sfer niebieskich i substancji podległych zniszczeniu, na których szczycie znajduje się Bóg, pierwsza Inteligencja i pierwszy Poruszyciel” (F. VAN STEENBERGHEN, *Filozofia w wieku XIII*, s. 39; zob. też É. BRÉHIER, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris: A. Michel 1937 [Évolution de l'Humanité, 45], s. 228–235). Niemniej jednak arystotelizm Awerroesa wprowadza zupełnie nowe elementy do oryginalnej myśli Stagiryty, takie jak chociażby przyczynowanie stwórcze w metafizyce i monopsychozizm w psychologii spekulatywnej. Elementy te bardziej przypominają myśl neoplatońską – i to w wydaniu Awicenny – niż myśl samego Arystotelesa.

takich może być więcej? Jeśli może być ich więcej, to jaka jest przyczyna owej wielości i czym różni się wielość tego, co duchowe, od wielości tego, co materialne? Czy byt albo byty duchowe są przedmiotami poznania, czyli ideami, czy też podmiotami poznającymi, czyli intelektami? Jaka jest relacja tego, co duchowe, do tego, co materialne? Czy możliwe są oddziaływania przyczynowe między tym, co materialne, a tym, co duchowe? Jeśli tak, to w jaki sposób one zachodzą?

Oczywiście ten zbiór pytań czysto filozoficznych musiał być uzupełniony o zagadnienia *sensu stricto* teologiczne. Czy czysta duchowość nie powinna być zarezerwowana wyłącznie dla Boga? Czy przyjęcie istnienia stworzonych bytów duchowych nie zagrozi pełnej transcendencji Stwórcy? Czy stworzenie duchowe pozbawione materii nie musi być z konieczności uznane za wolne od wszelkiej potencjalności, a jako takie nie musi być metafizycznie zrównane z czystym aktem? Jeśli nie w materialności, to w czym leży istotna metafizyczna różnica pomiędzy Bogiem a aniołami? Jeśli aniołów jest wiele – jak sugeruje Pismo Święte – to co poza materią może być racją ich wielości i zasadą ich różnicowania? Jeśli dusze ludzkie miałyby być uznane za byty duchowe, to w jaki sposób można ocalić prawdę o ich związku z ciałem? Czy niezależność dusz jako substancji duchowych nie musi pociągać za sobą unieważnienia centralnej dla chrześcijaństwa prawdy o zmartwychwstaniu ciał, deprecjonując znaczenie tej tajemnicy? Jeśli zaś uznać dusze za ściśle zjednoczone z ciałami, to w jaki sposób opisać ich stan pomiędzy pośmiertnym odłączeniem od ciała a powtórny połączeniem się z nim w dniu powszechnego zmartwychwstania?

Wszystkie te pytania teologiczne można w istocie sprowadzić do dwóch fundamentalnych zagadnień. Po pierwsze do pytania o zasadę odróżniającą Stwórcę od stworzeń, jeśli zasadą tą nie miałyby być już dychotomia duchowości Stwórcy i materialności wszelkich stworzeń. Po drugie do pytania o naturę ludzką, której postrzeganie jako w pierwszym rzędzie duchowej podważałoby znaczenie cielesności, której zaś traktowanie jako głównie cielesnej stwarzałoby problemy w zrozumieniu wyjątkowej pozycji człowieka spośród stworzeń fizycznych oraz indywidualnej odpowiedzialności moralnej i pośmiertnych losów poszczególnych osób ludzkich.

Nawet tak pobieżne i szkicowe przedstawienie *status quaestionis* filozofii i teologii ducha, z jakim musiał się zmierzyć Akwinata, pozwala zrozumieć, że zarówno *Quaestiones disputatae De anima*, jak i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* nie są przyczynkarskimi przedsięwzięciami pedantycznie dociekliwego teologa ani nazbyt szczegółowymi rozważaniami, niemającymi istotnego znaczenia poza angelologią czy antropologią ściśle chrześcijańską.

Stanowią one raczej potężne traktaty, bardziej filozoficzne niż teologiczne, które jednak otwierają drogę ku teologii, czyli rozumowemu zbliżaniu się do podstawowych tajemnic wiary.

C. Najważniejsze zagadnienia podejmowane w *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*

Ponieważ oba dzieła analizowane łącznie stanowią swoiste wprowadzenie do Tomaszowej metafizyki duchów stworzonych, proponuję wyodrębnić osiem głównych grup tematycznych, do których przyporządkowane zostaną konkretne kwestie bądź artykuły zarówno z *Quaestiones disputatae De anima*, jak i z *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*⁴⁵. Tego typu „spis treści” jednoznaczny oba dzieła wyznaczy również porządek, w jakim w dalszej części niniejszego wprowadzenia omawiać będziemy poszczególne zagadnienia.

1. Istnienie, typologia i charakterystyka stworzeń duchowych
 - 1.1. Czy jakaś substancja duchowa nie jest zjednoczona z ciałem (*De spirit. creat.*, a. 5)
 - 1.2. Czy stworzona substancja duchowa jest złożona z materii i formy (*De spirit. creat.*, a. 1)
 - 1.3. Czy dusza ludzka jest złożona z materii i formy (*De anima*, a. 6)
 - 1.4. Czy dusza ludzka może być formą i konkretnym bytem szczegółowym (*De anima*, a. 1)
 - 1.5. Czy substancja duchowa może zjednoczyć się z ciałem (*De spirit. creat.*, a. 2)
2. Różnicowanie substancji duchowych
 - 2.1. Czy wszyscy aniołowie różnią się między sobą gatunkowo (*De spirit. creat.*, a. 8)
 - 2.2. Czy anioł i dusza różnią się gatunkiem (*De anima*, a. 7)

⁴⁵ Oczywiście każde z omawianych dzieł jest samo w sobie wewnątrznie uporządkowane. Niemniej jednak porządek kwestii w *Quaestiones disputatae De anima* i artykułów w *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* wynika raczej z pogrupowania tematów niż całościowego schematu tych dzieł. Wyraźnie da się też dostrzec dominację tematyki antropologicznej w *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*. Zasadne byłoby chyba stwierdzenie, iż w przeciwieństwie choćby do *De substantiis separatis*, dziełka poświęconego zasadniczo problematyce istnienia duchów czystych, niezwiązanych w żaden sposób z ciałem, w *De spiritualibus creaturis* Tomasz zarysowuje ogólną perspektywę metafizyki duchów czystych głównie w tym celu, aby móc dzięki niej jak najstaranniej przedstawić koncepcję duszy ludzkiej jako substancji duchowej będącej zarazem formą ciała i z tego właśnie powodu stanowiącej swoistą granicę metafizyczną pomiędzy światem duchów czystych a światem stworzeń cielesnych.

3. Relacja substancji duchowych niebędących duszami do ciał
 - 3.1. Czy jakaś substancja duchowa jednoczy się z ciałem niebieskim (*De spirit. creat.*, a. 6)
 - 3.2. Czy jakaś substancja duchowa jednoczy się z ciałem powietrznym (*De spirit. creat.*, a. 7)
4. Relacja duszy do ciała
 - 4.1. Czy dusza rozumna powinna łączyć się z takim ciałem, jak ciało ludzkie (*De anima*, a. 8)
 - 4.2. Czy dusza łączy się z ciałem przez coś pośredniego (*De anima*, a. 9; *De spirit. creat.*, a. 3)
 - 4.3. Czy dusza ludzka jest w całym ciele i w każdej części ciała (*De anima*, a. 10; *De spirit. creat.*, a. 4)
 - 4.4. Czy dusza rozumna, zmysłowa i wegetatywna są w człowieku jedną substancją (*De anima*, a. 11)
5. Dusza i jej władze
 - 5.1. Czy dusza jest tym samym, co jej władze (*De anima*, a. 12; *De spirit. creat.*, a. 11)
 - 5.2. Czy władze duszy wyróżnia się na podstawie przedmiotów (*De anima*, a. 13)
6. Intelkt możliwościowy
 - 6.1. Czy dusza ludzka jest oddzielona w istnieniu od ciała (*De anima*, a. 2)
 - 6.2. Czy intelekt możliwościowy, czyli dusza obdarzona intelektem, jest jeden we wszystkich (*De anima*, a. 3; *De spirit. creat.*, a. 9)
7. Intelkt czynny
 - 7.1. Czy konieczne jest przyjęcie intelektu czynnego (*De anima*, a. 4)
 - 7.2. Czy intelekt czynny jest jeden i czy jest oddzielony (*De anima*, a. 5)
 - 7.3. Czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi (*De spirit. creat.*, a. 10)
8. Nieśmiertelność duszy i działania duszy oddzielonej od ciała
 - 8.1. Nieśmiertelność duszy ludzkiej (*De anima*, a. 14)
 - 8.2. Czy dusza oddzielona od ciała może poznawać umysłowo (*De anima*, a. 15)
 - 8.3. Czy dusza złączona z ciałem może poznawać umysłowo substancje oddzielone (*De anima*, a. 16)
 - 8.4. Czy dusza oddzielona od ciała poznaje substancje oddzielone (*De anima*, a. 17)

- 8.5. Czy dusza oddzielona od ciała poznaje wszystkie byty otaczającego nas świata (*De anima*, a. 18)
- 8.6. Czy w duszy oddzielonej od ciała pozostają władze zmysłowe (*De anima*, a. 19)
- 8.6. Czy dusza oddzielona od ciała poznaje byty szczegółowe (*De anima*, a. 20)
- 8.7. Czy dusza oddzielona od ciała może cierpieć karę ognia cielesnego (*De anima*, a. 21)
- 8.8. Czy w duszy oddzielonej od ciała pozostają władze zmysłowe (*De anima*, a. 19)

Przejdźmy zatem do omówienia stanowiska Tomasza odnośnie do ośmiu wymienionych, głównych wątków filozofii i teologii duchów stworzonych tak, jak zostały one przedstawione w *Quaestiones disputatae De anima* i *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*.

1. Istnienie, typologia i charakterystyka stworzeń duchowych⁴⁶

Tomasz stara się zarówno dowieść istnienia stworzeń duchowych, jak również zaproponować ich typologię, opartą o właściwości metafizyczne.

Akwinata przedstawia krótki historyczny zarys procesu odkrywania ducha przez filozofów przedchrześcijańskich. Wskazuje jedynie trzech filozofów, którzy na drodze rozumowej, bez odwoływania się do Objawienia – czyli nie argumentując za pomocą źródeł religijnych – doszli do przekonania o konieczności istnienia bytu czy bytów o naturze duchowej.

Za pierwszego spośród starożytnych odkrywców ducha Akwinata uznaje Anaksagorasa. To jego koncepcja materii, w ramach której wszystko zmieszane jest ze wszystkim, dała bodziec do poszukiwania czynnika mogącego dokonać dzieła odróżnienia i nadania ruchu temu, co cielesne (*corporalia distingueret et moueret*). Czynniki ów musiał być w istotny sposób odmienny od tego, co miał odróżniać i poruszać, a zatem od rzeczy cielesnych. Tomasz powiada, iż Anaksagoras nazwał go „intelektem odróżniającym i poruszającym” (*intellectum distinguentem et mouentem*). Intelpekt ten – czyli byt mogący uchodzić zdaniem Akwinaty za duchowy, a przynajmniej radykalnie odmienny od tego, co cielesne⁴⁷ – był tylko jeden, bowiem już jeden czynnik

⁴⁶ Poniższe omówienie sporządzone zostało wedle następującego porządku artykułów: *De spirit. creat.*, a. 5 i 1; *De anima*, q. 6 i 1, *De spirit. creat.*, a. 2.

⁴⁷ Opis Anaksagorasowego *Nous* został przedstawiony w słynnym fragmencie 12 zachowanym przez Simplicjusza (zob. H.A. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1–3, Zürich:

Cena det. 99,90 zł
ISBN 978-83-7906-654-4



9 788379 066544