

KS. ANDRZEJ ZUBERBIER

ZNACZENIE WYRAŻENIA „NADPRZYRODZONY” U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Treść: I. Wyrażenie „nadprzyrodzony” w pismach św. Tomasza z Akwinu. 1. Kontekst historyczny. 2. Kontekst wewnętrzny. 3. Skorowidz tekstów Tomaszowych zawierających wyrażenie „supernaturalis”. 4. Skorowidz nazw, o których św. Tomasz orzeka nadprzyrodzoność posługując się wyrażeniem „supernaturalis”. II. Nadprzyrodzony cel i szczęście. 1. Cel i szczęście. 2. Istota celu i szczęścia nadprzyrodzonego. 3. Osiągalność celu i szczęścia nadprzyrodzonego. 4. Problem celu i szczęścia naturalnego.

Od początku bieżącego stulecia trwa wśród filozofów i teologów ożywiona dyskusja nad interpretacją tekstów św. Tomasza z Akwinu, dotyczących relacji między naturą i tym, co nadprzyrodzone¹. Dyskusja ta wiąże się szczególnie w ostatnich latach dwudziestu z rewizją teorii tzw. dwóch porządków (może lepiej powiedzieć po polsku: dwóch układów): naturalnego i nadprzyrodzonego².

Pozycja św. Tomasza z Akwinu jest ważnym momentem dyskusji nie tylko ze względu na jego autorytet, ale także ze

¹ Początek tej dyskusji wiąże się z dziełem P. Russelot SJ, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908, a następnie z wystąpieniem Guy de Broglie SJ, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, w: *Recherches de Science Religieuse* 14 (1924) 193—246, 481—496. Por. A. R. Motte OP, *Desir naturel et beatitude surnaturelle*, *bibliographie critique*, w: *Bulletin Thomiste* 1932, 125—130, 651—676; *La possibilité de la vision béatifique*, tamże 1935, 573—590; Z. Alszeghy SJ, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*. *Conspectus bibliographicus*, w: *Gregorianum* 31 (1950) 414—450; G. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris 1965, 22.

² Krytykę teorii „dwóch porządków” przeprowadził najbardziej zasadniczo H. de Lubac w swoich trzech znanych dziełach: *Surnaturel*, Paris 1946; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1964; *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965. Temat ten podjęli także (po części w związku z wystąpieniami H. de Lubac) K. Rahner, H. Urs von Balthasar, L. Malavez, E. Schillebeeckx i inni.

względu na to, że on wprowadził na dobre wyrażenie „nadprzyrodzony” (*supernaturalis*) do języka teologicznego.

Z tego też względu podjąłem analizę tych tekstów z pism tomaszowych, w których posługuje się on tym wyrażeniem. Starałem się ustalić o jakich podmiotach i z jakiej racji św. Tomasz orzeka, że są nadprzyrodzone. Celem tak pomyślanej analizy było ustalenie znaczenia wyrażenia „nadprzyrodzony” (*supernaturalis*) dla św. Tomasza z Akwinu w nadziei, że ustalenie to nie będzie obojętne dla współczesnych dyskusji na temat nadprzyrodzonego wyniesienia natury ludzkiej³.

I. WYRAŻENIE „NADPRZYRODZONY” W PISMACH ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Kontekst historyczny

Łaciński wyraz *supernaturalis* jest tłumaczeniem greckiego wyrazu *ὑπερφυσίς*. Obok tego przymiotnika używano w greckim języku formy złożonej z przysłówka i rzeczownika: *ὑπερ φύσιν*. Obie te formy spotykamy u Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych pierwszych wieków⁴, obok innych, równoznacznych wyrażań⁵.

Ἰπερφύσιν zostało w pierw w przetłumaczone na język łaciński, *ὑπερφυσίς*, przez wyrażenie *supra naturam*⁶.

Łaciński przymiotnik *supernaturalis* nie powstał jednak na drodze przekształcenia gramatycznego wyrażenia *supra naturam*, lecz przez przetłumaczenie wprost greckiego *ὑπερφυσίς*.

Łaciński wyraz *supernaturalis* wszedł do słownika teo-

³ Rozprawa, którą tu publikuję, opiera się w zasadzie na tekście mojej pracy doktorskiej pisanej na Wydziale Teologicznym K.U.L. pod kierunkiem ks. prof. dr Antoniego Słomkowskiego. Ponieważ jednak od czasu jej napisania minęło kilkanaście lat, dlatego trzeba było dokonać w niej szeregu uzupełnień i zmian.

⁴ Por. H. de Lubac, *Surnaturel...* 329—353. A. Deneffe, *Geschichte des Wortes supernaturalis*, Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922) 337—340. Pewną ilość materiału patrystycznego odnośnie pojęcia nadprzyrodzoności zebrał także C. Schrader S. J., *De triplici ordine: naturali, praeternaturali et supernaturali commentarius*, Wien 1864. passim.

⁵ Por. np. Gregorius Nyss., *De beatitudinibus or.* 7. (P.G. 46, 1280). Cyt. za A. Słomkowski, *L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, Paris 1928, 117.

⁶ Np. S. Ambrosius, *In Lucam* 1, 2 n. 30 (P.L. 15, 1644): Neque enim ullam infantiae sentit aetatem, qui (Joannes Bapt. — dop. mój) *supra naturam, supra aetatem-in utero situs matris, a mensura perfectae coepit aetatis plenitudinis Christi.*

logicznego wieków średnich przez tłumaczenia, a później komentarze do dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity. Pierwszym tłumaczem Pseudo-Dionizego był opat Saint Denis w Paryżu, Hilduin († 842). Przełożył on *De Coelesti Hierarchia*, używając w tłumaczeniu trzykrotnie przysłówka *supernaturaliter*, w czym raz zamiast greckiego *ὑπερφῶς*, dwukrotnie zaś zamiast greckiego *ὑπερκοσμῶς*. Jak słusznie zauważa H. de Lubac⁸ znacznie konsekwentniej w stosunku do wyrazów greckich tłumaczył tekst Dionizego, w oparciu zresztą o przekład Hilduina, Jan Szkot Eriugena (§ 877)⁹. Grecki wyraz *ὑπερφῶς* oddaje on z reguły łacińskim *supernaturalis*, używając tego wyrażenia w takich formach gramatycznych, jakich tego wymagał tłumaczony wyraz grecki, tzn. w formach: *supernaturalis*, *supernaturalissimus*, *supernaturaliter*. Raz jeden grecki wyraz *ὑπερφῶς* przełożył na łaciński *excellenter*¹⁰. Jeżeli stosunkowo bardzo rzadko trafiamy w tłumaczeniach Szkota Eriugeny na wyrażenie *supernaturalis*, to dlatego, że w tekście oryginalnym Pseudo-Dionizego rzadko używane było słowo *ὑπερφῶς*. Rzadk greckiego terminu i jego łacińskiego odpowiednika uderza zwłaszcza w zestawieniu ze spotykanym bardzo często greckim wyrażeniem *ὑπερόβιος* i jego tłumaczeniem łacińskim Szkota Eriugeny *superessentialis*¹¹.

Następnym tłumaczeniem Pseudo Dionizego, dokonany przed św. Tomaszem z Akwinu jest tłumaczenie Jana Saracena (XII w.) i Roberta Grosseteste († 1253). Ten ostatni tłumaczył samodzielnie *De Divinis Nominibus* i *De Mystica Theologia*, poprawił zaś poprzednie tłumaczenie *De Coelesti Hierarchia* i *De Ecclesiastica Hierarchia*¹².

⁷ P. G. Thery, *Etudes Dionysiennes, Hilduin, traducteur de Dénys*, Paris, J. Vrin 1937 t. II *Edition de sa traduction*, s. 487. Hilduin przełożył także *De Ecclesiastica Hierarchia*, *De Divinis Nominibus*, *De Mystica Theologia* i listy.

⁸ H. de Lubac, *Surnaturel...* 369.

⁹ Por. P. G. Thery, dz. cyt., t. 1, s. 166.

¹⁰ Tamże t. II s. 487 n. Np. *De Coelesti Hierarchia* c. 2 greckie wyrażenie *ὑπερφῶς θεωρημάτων* tłumaczy: *supernaturalium speculationum* (P. G. 3, 140, P. L. 122, 1041). C. 3 *τὰ τῆ θεαρχία φυσικῶς καὶ ὑπερφῶς* tłumaczy: *illa... quae thearchiae naturaliter et supernaturaliter unita sunt* (P. G. 3, 168, P. L. 122, 1046).

¹¹ Por. np. P. L. 122, 1053 C. 1055 D. 1056 B. 1058 BD; 1060 C, 1061 B, 1063, 1064 D itd.

¹² Por. Ueberweg, *Grundriss.. Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928. 150, 35 n.; G. Thery, *Jean Sarrazin „traducteur” de Scot Erigenes*, *Studia Mediaevalia in honorem...* R. J. Martin

We własnych dziełach Szkot Eriugena częściej stosuje wprowadzone przez siebie w tłumaczeniu Pseudo Dionizego wyrażenie „nadprzyrodzony”. W największym swym dziele *De Divisione Naturae* stosuje często orzeczenie „nadprzyrodzony” do Boga. Mówi na przykład, że boska natura jest nadprzyrodzona i nadistotna¹³. To zestawienie orzeczeń: nadprzyrodzony i nadistotny powtarza się u Szkota Eriugeny niejednokrotnie¹⁴. Wola Boża jest nadprzyrodzoną racją wszystkiego. Nadprzyrodzoną jest stwórcza przyczyna wszystkiego, co istnieje¹⁵. Szkot Eriugena tworzy także pochodny od przymiotnika rzeczownik *supernaturalitas* (nadprzyrodzoność), mówiąc o nadprzyrodzoności bożej dobroci¹⁶.

Komentator Dionizego Hugo ze św. Wiktora († 1141), posługując się tłumaczeniem łacińskim Jana Szkota wyjaśnia wyrażenie „*supernaturalium speculationum*” Oznacza ono według niego rozumowania przewyższające naszą naturę i całko-

O. P..., *Brugiis Flandrorum, de Tempel* 1948, 359—381. Zachodzi pytanie, z jakiego tłumaczenia Pseudo Dionizego korzystał św. Tomasz. Z zestawienia zrobionego przez A. Deneffe'a wynika, że był to albo przekład Jana Szkota albo Jana Saracena (dz. cyt. 344 n.). M. D. Chenu stwierdza, że Tomasz opiera się niekiedy na przekładzie Jana Szkota Eriugeny, ale głównie na przekładzie Jana Saracena (*Introduction a l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montreal — Paris 1950, s. 196).

Ponieważ Jan Saracen jest zasadniczo zależny w swoim tłumaczeniu od Jana Szkota (por. G. Thery, art. cyt.), dlatego wpływ tego ostatniego na św. Tomasza jest niewątpliwy.

Porównaj także, co o znajomości przekładu Jana Szkota w średniowieczu, na niekorzyść przekładu Hilduina mówi G. Thery, t. I, 13.

¹³ Joannes Scotus Eriugena, *De Divisione Naturae* 1. 3 (P. L. 122, 689 B) (*divina natura — dop. mój*)... *infinita est, et supernaturalis et superessentialis* (podkr. moje).

¹⁴ Por. np. ciekawy tekst P. L. 122, 680 D: *Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibleem claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine significatam crediderim, quaedum per seipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit* (podkr. w tekście moje).

¹⁵ Tamże P. L. 122, 668 C: *Divina voluntas... omnium supernaturalis ratio est, 622: Nemo... est... qui non... exclamet totius causam universitatis conditae creatricem supernaturalem esse* (podkr. moje).

¹⁶ Tamże P. L. 122, 684 D: *Neque haec dicimus illorum sensum refutantes, qui de nihilo, quo totius habitudinis privato significatur. Deum omnia fecisse arbitratur, non autem de nihilo, quo superessentialitas et supernaturalitas divinae bonitatis a theologis innuitur. Wyraz *supernaturalis* używa Eriugena także w innych swoich pismach. Por. np. *Versio operum s. Dionysii Areopagitae, praefatio* (P. L. 122, 1035); *Expositiones super Ierarchiam Caelestem s. Dionysii*, cap. 2 (P. L. 122, 154) i inne.*

wicie dla nas niepojęte¹⁷. Wyrażenie zaś z tego samego tłumaczenia *De coelesti hierarchia: quae divinitati naturaliter et supernaturaliter insunt* wyjaśnia, że w sposób nadprzyrodzony jest w Bogu to, co stanowi jego istotę, co jest nim samym¹⁸.

Piotr Lombard nie używa wyrażenia „*supernaturalis*”. Dla przykładu i porównania z wyrażeniami św. Tomasza, które będziemy omawiać, podajmy tekst z Sentencji, odnoszący się do cudów i darów Ducha św. To wszystko — pisze Piotr Lombard — co dla oznaczenia łaski stało się nie przez naturalny ruch rzeczy, ale w sposób cudowny, ma swe przyczyny w Bogu. Takim np. faktem było stworzenie niewiasty z boku męża¹⁹. O darach zaś Ducha Świętego rozumu i umiejętności mówi, że różnią się one od rozumu i umiejętności, istniejących w sposób naturalny w duszy ludzkiej. Są to bowiem cnoty wlewane do dusz wiernych przez łaskę. Te zaś, które posiada człowiek w sposób naturalny, udzielił Bóg przez dobrodziejstwo stworzenia²⁰. Zachodzi więc, jak widać z powyższych przykładów u Piotra Lombarda przeciwstawienie natury i łaski, oraz sposobu naturalnego, w jaki coś się dokonuje i sposobu cudownego: natura — łaska, naturalny — cudowny.

Robert Grosseteste, o którym już wspomnieliśmy, jako o tłumaczu Pseudo Dionizego, wyjaśnia w komentarzu do tegoż Pseudo Dionizego, że wyrażenie „*supernaturaliter intelligens*” oznacza: rozumiejąc ponad zwykłą, naturalną moc człowieka²¹.

¹⁷ Hugo A. S. Vict., *Expos. in Hierarchiam coel. s. Dion.* lib. 3, (P. L. 175, 970): *supernaturalium id est nostram naturam excedentium speculationum et omnino incomprehensibilium nobis* (podkr. moje).

¹⁸ Tamże lib. 4 (P. L. 175, 1002 BC): *...Quae divinitati naturaliter insunt, quoniam ex ipsa sunt: et supernaturaliter, quoniam idem cum ipsa sunt; naturaliter, quoniam coaeterna; supernaturaliter, quoniam coessentialia; quod enim semper inest naturale est, quoniam natura ipsa est, et ipsum natura est* (podkr. moje). O wpływie komentarza Hugona na komentarz Tomasza por. M. D. Chenu, dz. cyt. 196.

¹⁹ Petrus Lombardus, *Sent.* lib. 2, dist. 18, 7 (P. L. 192, 689): *Omnium ergo quae ad gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, absconditae causae in Deo fuerunt; quorum unum erat, quod mulier facta est de latere viri dormientis.*

²⁰ Tamże lib. 3, dist. 35, 3 (P. L. 192, 828): *Et notandum quod intellectus et scientia quae dicuntur dona Spiritus Sancti; alia sunt ab intellectu et scientia quae naturaliter sunt in anima homini: haec enim virtutes sunt, quae per gratiam infunduntur animis fidelium ut per eas recte vivant. Illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis; a Deo tamen.*

²¹ *Com. De Myst. Theol.* Cod. Lat. 18210 (Tegernsee 151) f. 82 Rb i f. 85 Vb. Cyt. za A. Deneffe, dz. cyt. 349.

Współczesny św. Tomaszowi Bona w entura († 1274) niezwyczajnie rzadko używa wyrażenia „nadprzyrodzony”, nieco częściej natomiast wyrażenia „ponad naturą” (*supra naturam*)²². Rzadko również stosował wyrażenie „nadprzyrodzony” Albert Wielki († 1280). Mówi on jednak w swojej *Sumie Teologii*, że Najświętsza Maryja Panna narodziła się na skutek prośb swych rodziców i obietnicy bożej, a więc w sposób nadprzyrodzony²³. W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda stwierdza, że ponad naturalne jest to wszystko, czego natura nie może uczynić, jak tylko przyjmując posłusznie działanie boże²⁴. W komentarzu Alberta Wielkiego do Pseudo Dionizego *De Coelesti Hierarchia* „nadprzyrodzona substancja” (*supernaturalis substantia*) oznacza duchy czyste, wyrażenie zaś dionizańskie o poczęciu Chrystusa przez Najświętszą Maryję Pannę w sposób nadprzyrodzony, wyjaśnia, że moc nadprzyrodzona oznacza moc bożą²⁵.

Jak widać z przytoczonych przykładów wyrażenie „nadprzyrodzony” stosowane było we wczesnej scholastyce i u współczesnych św. Tomaszowi teologów dość przypadkowo i zdecydowanie rzadko, a co za tym idzie — bez dokładniejszego sprecyzowania jego treści.

A. Landgraf, staranny badacz wczesnej scholastyki, szczególnie w jej pomnikach rękopiśmiennych, stwierdza, że wyrażenie „nadprzyrodzony” w zbadanych przezeń źródłach ani razu nie było użyte w znaczeniu bardziej zasadniczym dla nauki o łasce. Jedynym przeciwstawieniem do łacińskiego pojęcia *naturalis* było *gratuitum*. Co więcej, stosowanie wyrażenia „nadprzyrodzony” we wczesnej scholastyce nie dawało niekiedy nawet punktu zaczepienia dla używania tego wyrażenia w jego dzisiejszym znaczeniu. Nigdzie nawet jeden raz — twierdzi A. Landgraf — nie zastosowano wyrażenia „nadprzyrodzony” w wyraźnie ustalonym znaczeniu²⁶.

²² Por. tamże 350.

²³ Albertus Magnus, *Summa Theologica II*, tract. 8, q. 31, 2 a. 2 partic. 2 (t. 32, 346) Beata Maria Virgo per supplicationem et repromissionem fuit nata, ergo supernaturaliter...

²⁴ *In 4 Sent.*, d. 11, a. 4, sol. ad 3 (t. 29, 276 b)... *supra naturam sunt omnia, quae natura non potest nisi obediendo...*

²⁵ *Com. in librum De Coelesti Hierarchia* 2, 4 A (t. 14, 34) i tamże t. 14, 889: *Supernaturali virtute, id est virtute divina...*

²⁶ A. Landgraf. *Studien zur Erkenntnis der Übernatürlichen in der Frühcholastik*, Scholastik 1929 s. 2.

2. Kontekst wewnętrzny²⁷

Na tle zarysowanego wyżej kontekstu historycznego odbija wyraźnie stosunkowo częste stosowanie wyrażenia „nadprzyrodzony” przez św. Tomasza z Akwinu.

Z wyrażeniem „nadprzyrodzony” św. Tomasz musiał się zetknąć w tłumaczeniach Pseudo Dionizego, z których korzystał pisząc komentarze do *De Divinis Nominibus* i omawiając poszczególne zdania Pseudo Dionizego w swoich dziełach²⁸. Spotkać mógł również wyrażenie „nadprzyrodzony” u Alberta Wielkiego. Momenty zetknięcia się św. Tomasza z wyrażeniem „nadprzyrodzony” były przeto nieliczne. Tym bardziej uderza częstotliwość stosowania wyrażenia „nadprzyrodzony” u św. Tomasza, a nawet wybór tego właśnie wyrażenia spośród innych używanych przed św. Tomaszem zamiennie, a znacznie częściej niż „nadprzyrodzony”. Przykładem takiego określenia używanego zamiennie z wyrażeniem „nadprzyrodzony” może być wspomniane wyrażenie „nadistotny:” (*superessentialis*)²⁹. Zatrzymamy się na obu momentach, charakteryzujących odrębność św. Tomasza w ustosunkowaniu się do terminu „nadprzyrodzony”.

Deneffe ilustruje częstotliwość używania przez św. Tomasza wyrażenia „nadprzyrodzony” wskazaniem na *De Ver.* 12, 7, w którym to artykule św. Tomasz używa wyrażenia „nadprzyrodzony” dwadzieścia dwa razy³⁰. Ważniejsze jest jednak, że św. Tomasz posługiwał się tym wyrażeniem coraz częściej i w odniesieniu do liczniejszych podmiotów orzekania.

Już ogólne zestawienie wskazuje, że wyrażenie „nadprzyrodzony” w *Sumie teologii* występuje mniej więcej dziesięciokrotnie częściej, niż w *Komentarzu do Sentencji*³¹.

²⁷ Kontekstem wewnętrznym nazywam tu całość pism Tomasza z Akwinu, kontekstem zaś bliższym — zagadnienia, w związku z którymi używa św. Tomasz wyrażenia „nadprzyrodzony”.

²⁸ Np. III 19, 1 ad 1. Św. Tomasz cytuje i omawia tekst Dionizego z *Epistola ad Caium*... Virgo supernaturaliter concipiens...

²⁹ Por. wyżej s. 7 i uw. (1).

³⁰ A Deneffe, *Geschichte*... jest to o tyle mało miarodajne, że na owe dwadzieścia dwa razy orzeka św. Tomasz nadprzyrodzoność jedynie o czterech podmiotach.

³¹ W oparciu o indeksy i sprawdzenie miejsc analogicznych z zagadnieniami, w których występuje wyrażenie „nadprzyrodzony”, w innych pismach św. Tomasza, wskazujemy w Skorowidzu Tekstów (zob.) na dziesięć takich miejsc w *In Lib. Sent.*, a ponad dziewięćdziesiąt w *Sumie Teologii*.

Porównajmy dla przykładu I 62, 2c z dwoma artykułami *Komentarza do Sentencji*, dotyczącymi tego samego zagadnienia, mianowicie, czy do aktu nawrócenia się do Boga potrzeba łaski³². W *Komentarzu* znajdujemy charakterystyczny dla wcześniejszej scholastyki podział darów bożych na naturalne i darmo dane (*gratuita*), gdy w *Sumie teologii* dzieli św. Tomasz dary boże na zgodne z naturą i ponad naturą (*supra naturam*). Ponadto w tekście *Sumy* wprowadza wyrażenie nadprzyrodzony sprawca (*agens supernaturale*) i nadprzyrodzona zasada (*principium supernaturale*).

W *Komentarzu do Sentencji* określa św. Tomasz łaskę, jako formę duszy, będącą przypadłością³³. W równoległym tekście *Sumy* używa określenia nadprzyrodzona forma, czyli jakość³⁴.

Mniejsza różnica zachodzi w orzekaniu o celu. Równoległe artykuły zawierają wyrażenia: w *Komentarzu do Sentencji* — cel całkowicie przewyższający zdolności natury stworzonej, cel ponad naturą (*supra naturam*), w *Sumie teologii* — szczęście nadprzyrodzone (*beatitudo supernaturalis*)³⁵.

Przemianę eucharystyczną nazywa św. Tomasz w *Komentarzu do Sentencji* — cudowną (*miraculosa*), zaś w *Sumie teologii* — nadprzyrodzoną (*supernaturalis*)³⁶.

Ogólniej mówiąc, najwcześniej stosował św. Tomasz orzeczenie „nadprzyrodzony” do podmiotów oznaczających bożą moc stwórczą³⁷ i do podmiotów związanych w swej treści z poznaniem³⁸.

³² I 62, 2. Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc, quod converteretur in Deum. 2 *Sent.* 5, 2, 1 (artykuł zatytułowany identycznie) i 2 *Sent.* 28, 1, 4: Utrum homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia.

³³ 2 *Sent.* 26, 1, 2: Utrum gratia sit accidens. Oportet quod gratia sit forma animae: et cum adveniat post esse completum, de necessitate erit accidens...

³⁴ I—II 110, 2c: Utrum gratia sit qualitas animae. Deus... infundit aliquas formas qualitates supernaturales...

³⁵ 3 *Sent.* 23, 1, 4, 3 ad 3:... ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum... I—II 62, 1c: oportet quod superaddantur homini... aliqua principia per quae... ordinetur in beatitudinem supernaturalem. Oba cytowane artykuły dotyczą tego samego zagadnienia cnót teologicznych. W 3 *Sent.* 24, 3, 1 ad 3 występuje także wyrażenie *finis supernaturalis*.

³⁶ 4 *Sent.* 11, 1, 3 ad 3. Zmianę naturalną (*mutatio naturalis*) przeciwstawia św. Tomasz przemianie cudownej (*conversio miraculosa*), dokonującej się w Eucharystii. III 75, 4c: Haec tamen conversio (substantiae panis in Christum — uw. moja) non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis...

³⁷ Np. 2 *Sent.* 18, 1, 1 ad 5: *Sent.* 3, 2, 2: virtus supernaturalis. 2 *Sent.* 20, 1, 1 ad 4: principium supernaturale. *De Pot.* (Ok. roku 1260), 3, 1 ad 1 *agens supernaturale*. 6, 1c: causa supernaturalis.

W *Summa contra gentiles* (ok. roku 1260), w której rzadko posługuje się św. Tomasz wyrażeniem „nadprzyrodzony”, spotykamy orzekanie o łasce, że jest nadprzyrodzoną pomocą³⁹ i nadprzyrodzoną formą⁴⁰ oraz, w tych samych artykułach dotyczących łaski, orzekanie nadprzyrodzoności o celu⁴¹.

W *Sumie teologii* stosuje św. Tomasz wyrażenie „nadprzyrodzony” w szerszej mierze odnośnie celu, szczęścia, dobra i cudownych wydarzeń, zachowując także wszystkie poprzednio już używane wyrażenia.

Notując rozwój w coraz częstszym stosowaniu przez św. Tomasza wyrażenia „nadprzyrodzony” zauważamy także pewną regularność w rodzaju zagadnień, o których mówiąc używa właśnie wyrażenia „nadprzyrodzony”. Takimi zagadnieniami są:

- a. prorocтво⁴²,
- b. zagadnienia dotyczące aniołów, ich poznania, stosunku do łaski i chwały, grzechu⁴³,
- c. zagadnienia dotyczące łaski, cnót wlnych, darów Ducha św.⁴⁴,
- d. pierwotnego stanu człowieka, grzechu pierworodnego⁴⁵,
- e. zagadnienia dotyczące Chrystusa⁴⁶.

Natomiast gdy wziąć pod uwagę kontekst najbliższy dla stwierdzenia podmiotów o których św. Tomasz orzeka nadprzyrodzoność okaże się, że najczęściej mówi św. Tomasz o:

- a. nadprzyrodzonym celu i szczęściu,
- b. nadprzyrodzonym poznaniu i świetle,
- c. nadprzyrodzonym dobru i darach.

Orzekając nadprzyrodzoność o jakichkolwiek podmiotach używa św. Tomasz łacińskiego wyrażenia *supernaturalis* jedy-

³⁸ 3 *Sent.* 14. 1, 2 ad 1, *De Ver.* (rok 1256—1259) 12, 7: *cognitio supernaturalis*. 3 *Sent.* 25, 2, 2 Ic, *De Ver.* 13, 2c: *lumen naturale*. *De Ver.* 12, 7c, 9c: *acceptio supernaturalis*. *De Ver.* 12, 9c: *iudicium supernaturale*.

³⁹ 3 *Gent.* 147: *auxilium naturale*.

⁴⁰ Tamże 150: *forma naturale*.

⁴¹ Tamże 149, 150: *finis naturale*.

⁴² *De Ver.* 12, II—II 171—178.

⁴³ 1 *Sent.* 37, *De Ver.* 8, *De Malo* 16, I 54—63.

⁴⁴ 3 *Sent.* 23 II., *De Ver.* 14, 27, 3 *Gent.* 149, 150, *Comp. Theolog.* 143 n., I—II 62 n., 109—111, 141, *De Virt.* 1, 10. 10. I—II 2, 5, 6, 8, 10, 24, 136.

⁴⁵ 2 *Sent.* 20; 4 *Sent.* 52, *De Malo* 5, I 94, 99.

⁴⁶ III *passim*.

nie w formie przymiotnikowej, zawsze w stopniu równym⁴⁷, oraz w formie przysłówkowej: *supernaturaliter*⁴⁸.

Św. Tomasz zetknął się z wyrażeniem „nadprzyrodzony” w nielicznych wypadkach. Częściej zapewne stykał się z wyrażeniami używanymi zamiennie z „nadprzyrodzony”, jak wspomniane wyżej wyrażenie „nadistotny”⁴⁹. Św. Tomasz dokonał zatem wyboru terminu, wprowadził przeto wyrażenie „nadprzyrodzony” do swych pism nie przypadkowo.

Najbardziej znaczeniowo zbliżone, identyczne budową gramatyczną były dwa słowa: „nadsubstancjalny” (*supersubstantialis*) i „nadistotny” (*superessentialis*). Oba stanowiły tłumaczenie greckiego słowa *ὑπερούσιος*, spotykanego często w pismach Pseudo Dionizego⁵⁰. U św. Tomasza spotykamy wyrażenie „nadsubstancjalny” w *Komentarzu do Deo Divinis Nominibus* 1, 2. Św. Tomasz wyjaśnia wyrażenie „nadsubstancjalny” przez „boski” (*divinus*)⁵¹. Ani wyrażenie „nadsubstancjalny”, ani „nadistotny” nie przeszło do terminologii św. Tomasza.

Druga grupa wyrażzeń, podobnych w budowie i treści do wyrażenia „nadprzyrodzony”, to także tłumaczenia z greckiego tekstu Dionizego. Słowo *ὑπερουράνιος* tłumaczone przez łacińskie *supercoelestis* (nadniebiański)⁵². Oba wyrażenia komentuje św. Tomasz w *In de Divinis Nominibus*⁵³. Umysły niebiańskie (*supercoelestia mentia*) to aniołowie. „Ponadziemsko” zaś jesteśmy oświeceni (*supermundane illuminamur*), to znaczy ponad siłę naturalnego rozumu (*super virtutem naturalis rationis*). Przymiotnik „nadziemski” spotykamy także w *Sumie* teologii, gdy św. Tomasz mówi o zachwyceniu św. Pawła Apostoła. Przez trzecie niebo, do którego został podniesiony św. Paweł, można by rozumieć według św. Tomasza jakąś „nad-

⁴⁷ Por. wyżej podane formy stosowane przez Jana Szkota: *supernaturalissimus*, *supernaturalitas*.

⁴⁸ Zestawienie podmiotów, o których św. Tomasz orzeka nadprzyrodzoność, z zagadnieniami, w jakich to orzekanie ma miejsce, wskazuje na ciekawy fakt, że o celu i szczęściu nie orzeka św. Tomasz nadprzyrodzoności w zagadnieniach poświęconych wprost celowi i szczęściu.

⁴⁹ Por. wyżej s. 7 i 11 n.

⁵⁰ Por. G. Thery, *Etudes...* t. II s. 487.

⁵¹ *In De Div. Nom.* 1, 2. Św. Tomasz cytuje Dionizego: (laudamus — dop. mój)... Trinitatem, ad manifestandum supersubstantialem fecunditatem trium personarum... i wyjaśnia: ex qua quidem fecunditate divina derivatur omnis fecunditas. Nieco dalej mówi: supersubstantialia scilicet divina...

⁵² Por. G. Thery, tamże.

⁵³ *In De Div. Nom.* 1, 2.

ziemską wizję” (*visio supermundana*)⁵⁴. Św. Tomasz wyjaśnia owe nadziemskie wizje w trzech stopniach odpowiadających „trzem niebom” Wizja nadziemska nie ma więc za przedmiot samego Boga. To też „nadziemski” posiada inne znaczenie aniżeli poprzednio wymienione: „nadsobstancjalny” i „nadistotny” Podobnie jednak do tamtych określeń — ani „nadziemski”, ani „nadniebiański” nie zostaną przyjęte do słownictwa św. Tomasza.

Następną grupę wyrażen zbliżonych treściowo do wyrażenia „nadprzyrodzony”, stanowią imiesłowy z przedrostkiem „nad” (*super*): przewyższający coś (*superexcedens*), dochodzący do czegoś, czy raczej ponad coś (*superveniens*) i dodany ponad coś (*superadditus*). Wszystkie trzy występują w pismach św. Tomasza.

Dobra proporcjonalne w stosunku do natury przeciwstawia św. Tomasz dobrom przewyższającym tę proporcję⁵⁵ Istota boża jest formą przewyższającą proporcję jakiejkolwiek naturdy⁵⁶. Miłość wlana przewyższa proporcję natury ludzkiej⁵⁷. Z wymienionych tekstów widać, że wyrażenie „przewyższający naturę” jest równoznaczne z „nadprzyrodzony”.

Wyrażenia „dochodzący” używa św. Tomasz dla wskazania czegoś dodatkowego, co zmienia istniejący stan rzeczy. Mówi na przykład, że grzech zmienia swój rodzaj, gdy dochodzi doń zło nieposłuszeństwa lub złamania ślubu⁵⁸. Naturalne skłonności stanowią podstawę (*principium*) dla skłonności, które ponad nie „dochodzą”, czyli dla skłonności nabytych⁵⁹. Niekiedy wyrażenie „dochodzący” oznacza coś nadprzyrodzonego, np. światło „dochodzące” dla wzmocnienia naturalnego światła rozumu⁶⁰.

⁵⁴ II—II 175, 3 ad 4:… Per tertium coelum potest intelligi aliqua visio supermundana.

⁵⁵ I—II 109, 2c:… in statu naturae integrae, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum… non autem bonum superexcedens…

⁵⁶ III 9, 3 ad 3:… Essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturae. Unde nihil prohibet quin, cum hac forma superexcedentc…

⁵⁷ II—II 24, 2c: Caritas… superexcedat proportionem naturae humanae…

⁵⁸ I—II 89, 3c: Dignitas personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum; non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae, vel voti…

⁵⁹ II—II 155, 2c:… Naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium…

Imiesłów „dodany” (ściślej „naddany” — *superadditus*) częściej niż poprzednie jest używany dla określenia czegoś przeciwstawnego w stosunku do natury. Moc dodana, płynąca z łaski, przeciwstawia się naturalnej mocy rozumu⁶¹. Doskonałość dodana nie wynika z przyczyn naturalnych, ale z łaski i chwały⁶². Natura nie może dojść do przyjaźni z Bogiem i dlatego trzeba dodać miłość⁶³. Tej samej formy (*superadditus*) używa św. Tomasz także wówczas, gdy nie chodzi o nic nadprzyrodzonego. Tak np. sprawność jest czymś dodanym do władzy, którą udoskonala⁶⁴.

Wymienione imiesłowy nie przybierają więc trwale sensu „nadprzyrodzony”, ale w konkretnym wypadku mogą takie znaczenie posiadać.

Św. Tomasz poza przymiotnikiem „nadprzyrodzony” (*supernaturalis*) i przysłówkiem „w sposób nadprzyrodzony” (*supernaturaliter*) używał także formy złożonej z przyimka i rzeczownika: *supra naturam*. Treściowo jest to wyrażenie jednoznaczne z przymiotnikiem „nadprzyrodzony”. To też przy badaniu znaczenia wyrażenia „nadprzyrodzony” u św. Tomasza będę brać pod uwagę także te teksty, w których występuje wyrażenie „ponad naturą” (*supra naturam*).

Rola św. Tomasza we wprowadzeniu do terminologii teologicznej wyrażenia „nadprzyrodzony” była decydująca. Według wszelkiego prawdopodobieństwa — jak ostrożnie wyraża się Deneffe — otrzymał on prawo obywatelstwa w teologii dzięki św. Tomaszowi⁶⁵.

⁶⁰ 2 *Sent.* 9, 1, 2 ad 4: Lumen superveniens in intelligendo ad conformationem connaturalis luminis...

⁶¹ I 12, 2: Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur... sive hoc intelligatur de virtute naturali; sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae.

⁶² 2 *Sent.* 3, 1, 4 ad 2: Perfectio superaddita non sequitur ex principiis naturae...

⁶³ II—II 169, 2 ad 4: 3 *Sent.* 27, 2, 2 ad 4: Natura non potest pervenire ad amicitiam cum Deo et ideo oportet superaddi caritatem...

⁶⁴ I—II 62, 3 ad 1: Oportet quod in eo (in intellectu — dop. mój) ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae...

⁶⁵ A. Deneffe, *Geschichte...* 315 n.:... Das eigentliche Bürgerrecht in der dogmatische Theologie erhielt es allem Anschein nach durch den hl. Thomas... Por. także A. Landgraf, *Studien...* 2 i H. Lubas, *Remarques sur l'histoire du mot „surnaturel”*, Nouvelle Revue Théologique 1934 s. 255 n.: Supernaturalis n'apparaît pour la première fois que dans les traductions latines de Pseudo-Denys faites au IX-e siècle par Hilduin et par Scot Erigène. Longtemps encore les théologiens l'ignoreront ou presque. Pierre Lombard ne l'emploie pas. Son usage ne se généralisera qu'à partir de St. Thomas d'Aquin...

Świadome i częste posługiwanie się tym określeniem przez św. Tomasza podkreśla rolę, jaką dla ustalenia treści pojęcia nadprzyrodzoności u św. Tomasza posiada analiza znaczenia wyrażenia „nadprzyrodzony” (*supernaturalis*).

3. Skorowidz tekstów Tomaszowych zawierający wyrażenie *supernaturalis*

Uwaga: poszczególne pisma Tomasza z Akwinu ułożone są w porządku chronologicznym, ustalonym przez M. Grammana i P. Mandonnet'a. Obok odnośników do tekstu podane są podmioty, o których w danym tekście orzeka św. Tomasz nadprzyrodzoność. W nawiasach podano teksty, w których św. Tomasz używa wyrażenia *supra naturam*.

Comm. In Lib. Sententiarum (1252—1256)	Summa Contra Gentiles (ok. 1260)
I 37, 3, 3, ad 2: operationes	III 54: lumen
II 18, 1, 1 ad 5: virtus	III 57: lumen
II 20, 1, 1 ad 4: principium	III 120: virtus
III 3, 3, 2, 2c: virtus	III 147: <u>auxilium</u>
III 14, 1, 2, ad 1: cognitio	III 147: finis
(III 23, 1, 4, 3c: participatio, cognitio, affectio)	III 150: finis, forma
(III 23, 1, 4, 3 ad 3: finis)	IV 52: beneficium
(III 23, 1, 4, 3 ad 4: obiectum)	De Potentia (ok. 1260)
III 24, 3, 1 ad 2: communicatio	3, 1 ad 1: agens
III 24, 3, 1 ad 3: finis, supernaturaliter	4, 2 ad 25: beatitudo, cognitio
III 33, 1, 2, 3c: bonum	6, 1c: causa
III 35, 2, 2, 1c: lumen	In De Divinis Nominibus (1261)
(IV 17, 1, 3, 1c: actus meritorii)	1, 2: Deus, res, (impartibilitas — z tekstu Pseudo Dionizego)
De Veritate (1256—1259)	11, 3: donum.
(8, 3c: lumen)	Compendium Theol. (1260—1266 M; 1271—1273 G)
12, 7c: <u>acceptio</u> , cognitio, iudicium, supernaturaliter	143: <u>auxilium</u> , donum, supernaturaliter, (finis)
12, 7 ad 1: <u>acceptio</u>	144: donum, supernaturaliter
12, 7 ad 3: supernaturaliter	147: cognitio
12, 9c: <u>acceptio</u> , iudicium	De Malo (1263—1268)
12, 12 ad 10: supernaturaliter	5, 10: <u>auxilium</u>
13, 2c: lumen	5, 3c: cognitio
13, 2 ad 9: supernaturaliter	16, 3c: beatitudo, bonum, aliquid
14, 10 ad 2: finis	16, 5c: <u>supernaturalia</u> , (id)
14, 10 ob.3: finis	16, 6c: lumen
14, 10 ad 3: finis	16, 6 ad 5: <u>supernaturalia</u>
27, 3c: effectus, esse	16, 6 ad 9: cognitio
In Scr. Boethii De Trinitate (1257—1258)	
6, 3c: substantia	

Summa Theologica, Pars
Prima (1267—1268)

10 ad 1: perfectio
10 ad 13: agens

(12, 4c: cognitio)

12, 5c: dispositio

12, 11 ad 2: supernaturaliter

(23, 1c: finis, vita aeterna)

54, 4 ad 2: mysteria

57, 5c: cognitio, mysteria

58, 5c: ordinatio, supernaturaliter,
supernaturalia

(60, 2c: ea)

60, 5 ad 4: beatitudo

62, 2c: agens, principium, id

62, 3c: principium

63, 1 ad 3: beatitudo

75, 7 ad 1: finis

63, 3 ad 3: principia

94, 3c: finis, supernaturalia

94, 3 ad 3: supernaturalia

94, 4 ad 2: operatio

(99, 1c: ea)

100, 1 ad 1: subiectio

Summa Theologiae, Pars
Prima Secundae (1269—
1270)

(5, 5c: beatitudo, visio)

(5, 5 ad 1: visio)

17, 9 ad 3: donum

62, 1c: beatitudo

62, 2c: finis, id

62, 2 ad 1: supernaturaliter

62, 3c: beatitudo, finis, principium,
supernaturaliter

62, 3 ad 1: habitus

63, 3c: finis

63, 3 ob.2: bonum

63, 3 ob.2: bonum

63, 3 ad 2: finis

63, 3 ad 3: finis, principium

68, 2c: perfectio

91, 4c: finis

94, 4 ad 1: supernaturalia

109, 2c: bonum, virtus

109, 7 ad 3: bonum

110, 1 c: quiddam

110, 2c: bonum, forma, qualitas

110, 2 ad 2: supernaturale

111, 1 ad 2: donum

114, 2c: donum

De Virtutibus (1270—1272)

1, ad 11: operatio, (id)

10 c: agens, principium, supernatu-
ralia

Summa Theologiae, Pars
Secunda Secundae (1271—
1272)

2, 3c: cognitio, visio, participatio

2, 3 ad 1: cognitio

5, 1 ad 1: veritas

6, 1c: principium

6, 2c: principium

8, 1c: lumen

8, 1 ad 1: beatitudo

8, 1 ad 2: supernaturaliter

8, 1 ad 3: donum

8, 3 ad 3: lumen

8, 4c: bonum, veritas

10, 4c: bonum

10, 4 ad 2: finis

24, 2 c: communicatio

136, 3 ad 2: bonum

136, 3 ad 3: amor

171, 2c: cognitio

(171, 2 ad 3: aliquid)

173, 2 ad 3: lumen

174, 2c: veritas

174, 2 ad 3: aliqua

174, 3c: veritas

174, 4 ad 1: veritas

174, 5c: veritas

175, 1c: aliqua

175, 1 ad 2: supernaturaliter

175, 5c: supernaturalia

178, 1 c: cognitio

178, 1 ad 3: aliquid

178, 2c: cognitio

Summa Theologiae, Pars
tertia (1272—1273)

(9, 2 ob. 3: scientia)

13, 2c: agnes

19, 1 ad 1: supernaturaliter

28, 1 ad 4: virtus

28, 2 ad 3: supernaturaliter

32, 4c: supernaturaliter, virtus

33, 4c: conceptio Christi

43, 1c: doctrina Christi

75, 4c: conversio panis in corpus
Christi

76, 7c: intellectus, modus, ea

83, 4c: virtus

4. Skorowidz nazw, o których św. Tomasz
orzeka nadprzyrodzoność posługując się
wyrażeniem *supernaturalis*

- acceptio**
— De Ver. 12, 7c
De Ver. 12, 7 ad 1
De Ver. 12, 90
De Malo 5, 3c
De Malo 16, 6 an 9
Comp. Theol. 147
3 Sent. 14, 1, 2 ad 1
(I 12, 4c)
II—II 2, 3 ad 1
(II—II 5, 1c)
II—II 171, 2c
II—II 178, 10
- agens**
— De Pot. 3, 1 ad 1
De Virt. 10 c., ad 13
I 62, 2c
III 13, 2c
- aliquid**
— De Malo 16, 3c
II—II 171, 2 ad 3
II—II 174, 2 ad 3
II—II 175, 1c
II—II 178, 1 ad 3
- amor**
— II—II 136, 3 ad 3
- auxilium**
— Comp. Theol. 143
De Maio 5, 10
3 Gent. 147
- beatitudo**
— De Pot. 4, 2 ad 25
De Malo 16, 3
I 60, 5 ad 4
I 63, 1 ad 3
I—II 62, 3c
I—II 62, 1c
I—II 62, 1 ad 3
II—II 8, 1 ad 1
- beneficium**
— 4 Gent. 52
- bonum**
— 3 Sent. 33, 1, 2, 3c
De Malo 16, 3c
— I—II 109, 2c
I—II 109, 7 ad 3
I—II 110, 2c
II—II 8, 4c
II—II 136, 3 ad 2
- causa**
— De Pot. 6, 1c
- cognitio**
— De Ver. 12, 7c
De Pot. 4, 2 ad 25
De Malo 5, 3c
De Malo 16, 6 an 9
Comp. Theol. 147
3 Sent. 14, 1, 2 ad 1
(I 12, 4c)
II—II 2, 3 ad 1
(II—II 5, 1c)
II—II 171, 2c
II—II 178, 10
communicatio
— 3 Sent. 24, 1, 3, 1 ad 2
II—II 24, 2 ad 1
conceptio Chr.
— III, 33, 4c
conversio
— III 75, 4c
Deus
— In De Liv. Nom. 1, 2
disposito
— I 12, 5c
doctrina Chr.
— III 43, 1c
donum
— In De Div. Nom. 11, 3
Comp. Theol. 143
Comp. Theol. 144
I—II 17, 9 ad 3
I—II 111, 1 ad 2
I—II 114, 2c
II—II 8, 1 ad 3
effectus
— De Ver. 27, 3c
II—II 178, 1c
esse
— De Ver. 27, 3c
finis
— 3 Sent. 24, 1, 3, 1 ad 3
De Ver. 14, 10 ob. 2
De Ver. 14, 10 ob. 3
De Ver. 14, 10 ad 3
3 Gent. 149
(3 Gent. 150)
(Comp. Theol. 143)
I 75, 7 ad 1
I 94, 3c
I—II 63, 3c
I—II 63, 3 ad 2
I—II 63, 3 ad 3

- I—II 94, 4c
II—II 10, 4 ad 2
- forma
— 3 Gent. 150
3 Gent. 151
I—II 110, 2c
- habitus
— I—II 62, 3 ad 4
- (impartibilitas)
— In De Div. Nom. 1, 2
- inspiratio
— I Gent. 4
- intellectus
— III 76, 7c
- is, ea, id
— (De Malo 16, 5c)
(De Virt. 1, ad 11)
(I 60, 20)
(I 62, 2c)
(I 99, 1c)
(I—II 62, 2c)
(I—II 175, 5c)
III 76, 7c
- iudicium
— De Ver. 12, 7c
De Ver. 12, 9c
- lumen
— 3 Sent. 35, 2, 2, 1c
(De Ver. 8, 3c)
De Ver. 13, 2c
3 Gent. 54
II—II 8, 1c
II—II 8, 3 ad 3
II—II 173, 2 ad 3
- modus
— III 76, 7c
- mysterium
— I 54, 4 ad 2
- operatio
— De Virt. 1 ad 11
I 94, 4 ad 2
- ordinatio
— I 58, 5c
- participatio
— II—II 2, 3c; De Virt. 10 ad 1
- perfectio
— I—II 68, 2c
- principium
— I 62, 2c
I 62, 3c
I 63, 3 ad 3
I—II 63, 3 ad 3
II—II 6, 1c
- qualitas
— I—II 110, 2c
- quiddam
— I—II 110, 1c
- res
— In De Div. Nom. 1, 2
- scientia Christi
— III 9, 2 ob. 3
- subiectio
— I 100, 1 ad 1
- substantia
— In Lib. Boethii de Trin. 6, 3c
- veritas
— II—II 5, 1 ad 1
II—II 8, 4c
II—II 174, 2c
II—II 174, 2 ad 3
II—II 174, 3c
II—II 174, 4 ad 1
II—II 174, 5c
- virtus
— 3 Gent. 120
I—II 109, 2c
III 28, 1 ad 4
III 32, 4c
III 83, 4c
- visio divinae essentiae
— (I—II 5, 5c)
(I—II 5, 5 ad 1)
II—II 2, 3c
- vita aeterna
— (I 23, 1c)
- Ponadto: supernaturale-lia
— De Ver. 12, 8 ad 3
De Malo 16, 5c
De Malo 16, 6 ad 5
I 58, 5c

I 94, 3c	Comp. Theol. 144
I 94, 3 ad 3	I 12, 11 ad 2
I—II 110, 2 ad 2	I 58, 5c
(I—II 94, 4 ad 1)	I—II 62, 2 ad 1
supernaturaliter	I—II 62, 3c
— 3 Sent. 24, 1, 3, 1 ad 3	II—II 8, 1 ad 2
De Ver. 12, 7c	II—II 175, 1 ad 2
De Ver. 12, 7 ad 3	III 19, 1 ad 1
De Ver. 12, 12 ad 10	III 28, 2 ad 3
Comp. Theol. 143	III 32, 4c
	II—II 178, 1 ad 1

II. NADPRZYRODZONY CEL I SZCZĘŚCIE

1. Cel i szczęście

Wyrażenie „cel nadprzyrodzony” (*finis supernaturalis*) spotykamy już w *Komentarzu do Sentencji* w artykule poświęconym cnocie wiary⁶⁶. W takim samym kontekście występuje ono w *De veritate*⁶⁷. W *Summa contra gentiles* wiąże się określenie celu nadprzyrodzonego z zagadnieniem łaski⁶⁸, w *Sumie teologii* zaś z zagadnieniami wiedzy koniecznej człowiekowi w jego pierwotnym stanie do dążenia do celu⁶⁹, cnót wlnych⁷⁰, prawa bożego⁷¹ i wiary⁷². Odnajdujemy je ponadto w artykule, dotyczącym istnienia gatunkowej różnicy między duszą ludzką a aniołem. Znajduje się ono w odpowiedzi na zarzut, który z tożsamości celu, mianowicie szczęścia wiecznego, wyprowadza wniosek o gatunkowej tożsamości duszy ludzkiej i anioła⁷³.

W powyższym zestawieniu widoczne jest, że wyrażenie „cel nadprzyrodzony” pojawia się przy omawianiu środków doń

⁶⁶ 3 Sent. 24, 1, 3, 1 ad 3.

⁶⁷ De ver. 14, 10 ad 2, 3. Tytuł artykułu brzmi: Utrum necessarium est habere finem.

⁶⁸ 3 Gent. 149, 150.

⁶⁹ I 94, 3c. Tytuł artykułu brzmi: Utrum primus homo habuerit scientiam omnium.

⁷⁰ I—II 62, 3c. Tytuł artykułu brzmi: Utrum convenienter ponantur tres virtutes theologicae: fides, spes et caritas.

⁷¹ I—II 91, 4c. Tytuł artykułu brzmi: Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

⁷² II—II 10, 4 ad 2. Tytuł artykułu brzmi: Utrum quaelibet actio infidelis sit peccatum.

⁷³ I 75, 1 ad 7. Tytuł artykułu brzmi: Utrum anima et angelus sint unius speciei.

wiodących: wiary, łaski, cnót wlnych, prawa bożego, nie zaś w zagadnieniach poświęconych specjalnie celowi ⁷⁴.

Wyrażenie „szczęście nadprzyrodzone” (*beatitudo supernaturalis*) znajdujemy w *De potentia Dei*, w artykule dotyczącym stworzenia materii, ale w kontekście związanym z poznaniem anielskim ⁷⁵. W podobnym kontekście znajduje się wyrażenie „szczęście nadprzyrodzone” w *De malo* i w *Summa theologiae*, mianowicie w artykułach dotyczących grzechu aniołów i ich naturalnej doskonałości ⁷⁶. W *Sumie* występuje ponadto w artykułach poświęconych cnotom teologicznym i darowi rozumowi ⁷⁷.

Obraz ten staje się bardziej jednolity, gdy wziąć pod uwagę najbliższy kontekst w którym występuje wyrażenie „szczęście nadprzyrodzone”. Otóż w obu *Quaestiones disputatae: De malo* i *De potentia* ⁷⁸ kontekst najbliższy mówi o niemożliwości osiągnięcia szczęścia nadprzyrodzonego przez aniołów ich mocą naturalną. Szczęście nadprzyrodzone przewyższa możliwości natury i nie sposób go osiągnąć bez Boga, dawcy łaski. W tym samym kontekście występuje wyrażenie „szczęście nadprzyrodzone” w *Sumie teologii* ⁷⁹, z tym że mowa tu o człowieku: musion otrzymać od Boga zasady działania, cnoty teologiczne, by móc osiągnąć nadprzyrodzone szczęście ⁸⁰.

⁷⁴ W podanym zestawieniu zauważyć można także, że św. Tomasz, o czym już wspominałem, używa wyrażenia „cel nadprzyrodzony” częściej w dziełach późniejszych niż we wcześniejszych.

⁷⁵ *De pot.* 4, 2 ad 25. Tytuł artykułu brzmi: *Utrum materiae formatio tota simul fuerit an successiva.*

⁷⁶ *De malo* 16, 3c. Tytuł artykułu brzmi: *Utrum angelus peccando appetit aequalitatem divinam.* I 63, 1 ad 3; *Utrum malum culpae in angelis esse possit.* I 60, 5 ad 4; *Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.*

⁷⁷ I—II 62, 1c., ad 3; 3c. Tytuł zagadnienia: *De virtutibus theologis.* II—II 8, 1 ad 1. Tytuł artykułu brzmi: *Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.*

⁷⁸ *De malo* 16, 3; *De pot.* 4, 2 ad 25.

⁷⁹ Np. I—II 62, 1c: *Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem...* I—II 62, 3c: *Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem...* Unde oportuit quod... aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Por. I 60, 5 ad 4 i 63, 1 ad 3.

⁸⁰ Cel oznaczać może albo samą rzecz, która jako dobro stanowi przedmiot dążenia, albo posiadanie, osiągnięcie tej rzeczy dobrej (por. I—II 3, 1c; 8 ad 2). Osiągnięcie przez człowieka lub anioła celu ostatecznego, którym jest dobro niestworzone, Bóg, nazywa się szczęściem

2. Istota celu i szczęścia nadprzyrodzonego.

W wymienionych tekstach, w których występuje wyrażenie „cel nadprzyrodzony” lub „szczęście nadprzyrodzone”, św. Tomasz zakłada istnienie takiego celu czy szczęścia, a jeżeli określa na czym ten cel i szczęście polega, to przecież tego nie dowodzi.

Cel do którego człowiek zdąży określa św. Tomasz jako „nadprzyrodzony i boski”⁸¹. Kiedy indziej nazywa ten cel życiem wiecznym, polegającym na oglądaniu Boga, które przewyższa naturę każdego stworzenia⁸².

Znacznie wyraźniej określa św. Tomasz na czym polega ów cel i szczęście, niedostępne dla naturalnych sił aniołów i człowieka, w tekstach, w których występuje wyrażenie „szczęście nadprzyrodzone”. Jest ono pełnym widzeniem Boga⁸³, poznaniem Słowa w jego istocie⁸⁴.

Celem do którego człowiek dąży i przedmiotem szczęścia jest więc Bóg w swojej istocie. Ujmując rzecz od strony aktywności człowieka, jego szczęściem i celem jest widzenie Boga w jego istocie.

Ponieważ cytowane teksty, w których występują określenia „cel nadprzyrodzony” i „szczęście nadprzyrodzone”, zakładają istnienie tego celu i szczęścia i nie dowodzą na czym w istocie ten cel i szczęście polegają, dlatego to nie istota tego celu i szczęścia stanowi rację dla której św. Tomasz nazywa je nadprzyrodzonymi. Innymi słowy, ostateczny cel i szczęście stworzeń rozumnych nie dlatego jest nadprzyrodzone, że polega na widzeniu Boga⁸⁵.

(por. I—II 1, 8c; 3, 1c). Cel więc w znaczeniu dobra, do którego ostatecznie dąży stworzenie rozumne jest przedmiotem jego szczęścia. Jest nim Bóg, jest ono przeto niestworzone. Cel w znaczeniu posiadania tego dobra, szczęście, jest widzeniem Boga, jest przeto czymś stworzonym. Wyrażenie „szczęście nadprzyrodzone” jest równoznaczne z wyrażeniem „cel nadprzyrodzony” rozumianym jako posiadanie najwyższego dobra, czyli widzenie Boga.

⁸¹ I—II 91, 4c: (Lex divina) ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

⁸² I 23, 1c: Finis ad quem res creatae ordinantur est duplex. Unus qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem. Et hic finis est vita aeterna, quae in visione divina consistit; quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Por. I—II 109, 5c; 114, 2c. ii.

⁸³ De malo 16, 3c.

⁸⁴ De pot. 4, 2 ad 25.

⁸⁵ Omówione teksty wskazują również na to, że św. Tomasz mówiąc o istocie celu i szczęścia (np. I 12; I—II 2 i 3) mówi o celu i szczęściu nadprzyrodzonym.

3. Osiągalność celu i szczęścia nadprzyrodzonego.

Fakt, że człowiek lub anioł zmierza do celu nadprzyrodzonego, stanowi dla Tomasza z Akwinu przesłankę do uzasadnienia konieczności właściwych środków, które by do niego prowadziły. W ten sposób argumentuje św. Tomasz w *Summa contra gentiles*, dowodząc konieczności pomocy bożej, czyli łaski, w dążeniu woli do celu⁸⁶. Jedną przesłanką jest istnienie celu nadprzyrodzonego, przewyższającego poznawcze, naturalne zdolności. Drugą przesłankę stanowi zasada, że dążyć można tylko do rzeczy poznanej. Stąd wniosek, że pomoc łaski bożej, polegająca przynajmniej na oświeceniu rozumu, uprzedza dążenie woli człowieka do celu ostatecznego.

W ten sam sposób dowodzi św. Tomasz, że pierwszy człowiek musiał posiadać znajomość prawd przewyższających poznanie naturalne. Myśl św. Tomasza przebiega w sposób następujący: Do kierowania życiem własnym i innych konieczna jest znajomość prawd nie tylko poznawalnych naturalnie, ale także przewyższających poznanie naturalne. Pierwszy człowiek musiał znać prawdy potrzebne do kierowania życiem własnym i innych ludzi. Stąd wniosek. — Istnienie celu nadprzyrodzonego założone jest w pierwszej przesłance, której uzasadnienie stanowi znowu sylogizm: do kierowania życiem trzeba znać te prawdy, które odnoszą się do celu życia. Życie zaś ludzkie skierowane jest do celu nadprzyrodzonego. Stąd wniosek o potrzebie znajomości prawd przekraczających poznanie naturalne dla kierowania życiem⁸⁷.

Podobny schemat dowodzenia, w którym skierowanie człowieka do celu nadprzyrodzonego stanowi jedną z przesłanek,

⁸⁶ 3 *Gent.* 149: *Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo: cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedit. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat. — Zauważyć trzeba zamienne użycie finis supernaturalis i finis ultimus. Por. także 3 *Gent.* 150.*

⁸⁷ I. 94, 3c: *Ad gubernationem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter cognosci possunt; sed etiam cognitio eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem: sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae, secundum statum illum.*

występuje przy uzasadnianiu konieczności istnienia prawa bożego⁸⁸ i ogólniej, pomocy bożej do osiągnięcia tego celu. Osiągnięcie celu nadprzyrodzonego przekracza możliwości naturalne stworzeń⁸⁹. Pomiędzy celem nadprzyrodzonym, a zdolnościami naturalnymi stworzeń nie ma żadnej proporcji. Stąd właśnie płynie potrzeba bożej pomocy⁹⁰.

Teksty w których św. Tomasz używa wyrażenia „cel nadprzyrodzony” dotyczą, tak trzeba je ogólnie scharakteryzować, nieproporcjonalnego stosunku między tym celem, a zdolnościami stworzeń do jego osiągnięcia, oraz płynącej stąd konieczności nadprzyrodzonych środków, dzięki którym anioł i człowiek (o te stworzenia bowiem w tym wypadku chodzi) mogłyby ten cel osiągnąć.

Podobnie rzecz ma się z tekstami, w których św. Tomasz używa wyrażenia „szczęście nadprzyrodzone”. W *Sumie teologii* stwierdza on, że stosunek do Boga, jako dobra uszczęśliwiającego wszystkich szczęściem nadprzyrodzonym, polega na miłości różnej od miłości naturalnej. Określa więc szczęście jako nadprzyrodzone, by miłość naturalną odróżnić od tej, która jest darem bożym⁹¹.

W *De malo*, mówiąc o grzechu aniołów, stwierdza św. Tomasz, że grzech ten nie leżał w dziedzinie dóbr naturalnych, ale musiał mieć związek z czymś nadprzyrodzonym. Polegał on na tym, że aniołowie chcieli osiągnąć szczęście nadprzyrodzone, polegające na pełnym widzeniu Boga, przy pomocy swoich naturalnych sił, a nie przy pomocy łaski Bożej⁹². W *De poten-*

⁸⁸ I—II 91, 4c... Quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae...: ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

⁸⁹ Por. 3 *Gent.* 149; 150; I 23, 7c: Finis... qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem... Ad illud... non potest aliquis virtute suae naturae pervenire.

⁹⁰ Por. 2 *Sent.* 30, 1, 1 ad 2.

⁹¹ I 60, 5 ad 4: Dicendum quod Deus secundum quod est universale bonum a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; inquantum vero est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis. Także I 63, 1 ad 3: Dicendum quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed, quod convertatur in ipsum, secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito... Por. także I—II 62, 1 ad 3.

⁹² *De malo* 16, 3c: Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc, quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena visione

tia pisze zaś św. Tomasz, że aniołowie posiadają dwojakiego rodzaju poznanie Słowa. Naturalne — przez Jego podobieństwo, odbijające się w ich naturze, oraz nadprzyrodzone poznanie chwały. Na tym poznaniu polega szczęście nadprzyrodzone, które przewyższa zdolności natury⁹³. Tak więc o szczęściu nadprzyrodzonym mówi Tomasz wówczas, gdy stwierdza, że przewyższa ono zdolności natury, że by je osiągnąć, potrzebuje stworzenie rozumne pomocy bożej, że związek z Bogiem jako źródłem szczęścia nadprzyrodzonego wymaga nadprzyrodzonej miłości (*dilectio caritatis*).

Zarówno w wypadku celu jak i szczęścia racją orzekania nadprzyrodzoności jest nieproporcjonalny stosunek między tym celem i szczęściem, a możliwościami osiągnięcia go przez stworzenia rozumne.

Zdanie to znajduje swoje potwierdzenie we współczesnych interpretacjach myśli św. Tomasza.

H. de Lubac w *Le mystère du surnaturel*⁹⁴ polemizuje z hipotezą dwóch porządków: naturalnego i nadprzyrodzonego, przeciwstawiając jej przede wszystkim poglądy tomaszowe. Powołuje się na szereg tekstów Tomasza, w których przedstawia on cel ostateczny człowieka z jednej strony jako przedmiot jego naturalnego pragnienia (*appetitus naturalis*), a z drugiej — jako nieosiągalny bez pomocy łaski bożej⁹⁵ i w tym właśnie sensie nadprzyrodzony. H. de Lubac przedstawia zresztą ten pogląd tomaszowy jako przekonanie tradycyjne wśród Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych.

Do tego samego wniosku dochodzi w rezultacie bardzo skrupulatnej analizy tekstów św. Tomasza i doskonałej znajomości ich różnej interpretacji J. Laporta⁹⁶. Widzieć Boga stano-

Dei consistit, non se erexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae., sine Deo gratiam conferente.

⁹³ *De pot.* 4, 2 ad 25: Angelus duplicem habet Verbi cognitionem: unam naturalem, qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in natura sua relucentem, in qua consistit sua naturalis beatitudo, ad quam virtute suae naturae potest pervenire, aliam autem habet Verbi cognitionem supernaturalem et gloriae; qua cognoscit Verbum per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quae facultatem naturae excedit. Por. także *I* 62, 1 ad 3.

⁹⁴ Por. zwłaszcza s. 135—153.

⁹⁵ Np. *De malo* 5, 1.

⁹⁶ *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris 1965. Por. zwłaszcza s. 91—103.

wi dla wszystkich stworzeń obdarzonych intelektem cel do osiągnięcia i to cel niedostępny dla samych ich sił naturalnych, a więc z tego (i tylko z tego) punktu widzenia — cel nadprzyrodzony.

G. Langevin SJ badał relację w jakiej według św. Tomasza znajduje się stworzenie obdarzone intelektem wobec Boga⁹⁷. Autor dochodzi do stwierdzenia, że intelekt stworzony dąży do bytu samoistnego. „Było zasługą św. Tomasza wyświecenie w pełni faktu, że jeśli wzniesienie się do misterium Boga jest najwyższą doskonałością stworzenia obdarzonego intelektem, to stworzenie to musi w swej najbardziej autentycznej głębi być zdolne dostąpić takiej doskonałości... Nie ma w tym absurdu, że ostateczna doskonałość nie jest zdobyczą, lecz darem. To co konieczne i co wystarcza w rezultacie, by pragnienie naturalne nie popadało w absurd, to by kres pragnienia rzeczywiście istniał, by było możliwe w jakiś sposób zjednoczenie z nim i by wreszcie istniał sprawca, zdolny do tego doprowadzić”⁹⁸.

Co do samego wyrażenia „szczęście nadprzyrodzone” H. de Lubac jest zdania, że oznacza ono dla św. Tomasza szczęście nadistotne (*beatitudo superessentialis*), gdyż szczęście określa się przez jego przedmiot, którym jest sam Bóg, byt w całej pełni (*par excellence*) nadprzyrodzony i nadistotny⁹⁹. Także odnośnie celu H. de Lubac zdaje się być zdania, że właściwym byłoby używanie i tutaj określenia „nadistotny”, określenie „nadprzyrodzony” rezerwując na oznaczanie środków do tego celu, a więc porządku łaski, cnót i darów. Taką właśnie była terminologia Ruysbroecka, Eckharda i Taulera, będąca reakcją na zbyt nieodróżnicowane stosowanie wyrażenia „nadprzyrodzony” przez scholastyków¹⁰⁰.

Na podstawie przeprowadzonej tu analizy tekstów wydaje się jednak, że posługiwanie się przez św. Tomasza wyrażeniem „cel nadprzyrodzony” nie jest nieuzasadnione. „Nadprzyrodzony” nie określa bowiem celu samego w sobie, ze względu na to czym jest jego przedmiot, ale stosunek celu do naturalnych

⁹⁷ „*Capax Dei*”. *La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu*, Bru-
ges — Paris 1966.

⁹⁸ Tamże s. 116—118.

⁹⁹ *Surnaturel*, s. 431. Por. także s. 400 n.: *La béatitude est surnaturelle, parce qu'elle est Dieu même, qui est l'être au-dessus de toute nature et de toute essence.*

¹⁰⁰ Tamże s. 402; por. tamże s. 431 n.

możliwości osiągnięcia go przez istoty rozumne, które doń dążą. Cel więc ten przewyższa naturę istot rozumnych, jako zasadę ich działania¹⁰¹. Podobnie i szczęście nazywa Tomasz „nadprzyrodzonym” ze względu na to, że jest ono pewną aktywnością, do której istoty rozumne nie są zdolne o własnych siłach.

4. Problem celu i szczęścia naturalnego

Obok wyrażeń „cel nadprzyrodzony” i „szczęście nadprzyrodzone” znajdują się u św. Tomasza wyrażenia „cel naturalny” i — choć nie bez pewnych zastrzeżeń — „szczęście naturalne”.

Dwa są cele do których dążą rzeczy stworzone: cel, który przewyższa proporcje i zdolności natury stworzonej i cel proporcjonalny w stosunku do natury, odpowiadający danej naturze (*finis connaturalis*)¹⁰². Cel nadprzyrodzony jest nienależny człowiekowi ze względu na jego naturę¹⁰³. Między celem nadprzyrodzonym, a naturalnymi możliwościami osiągnięcia go nie zachodzi proporcja, podczas gdy cel naturalny jest w stosunku do możliwości natury proporcjonalny¹⁰⁴. To też celu nadprzyrodzonego nie można osiągnąć inaczej, jak tylko przez środki nadprzyrodzone, otrzymane od Boga. Cel naturalny można osiągnąć siłami naturalnymi¹⁰⁵.

Wyraz „szczęście” oznacza z zasady u św. Tomasza szczęście nadprzyrodzone. Mówi on jednak o Bogu w swej istocie, który darzy wszystkich szczęściem nadprzyrodzonym i o Bogu, jako źródle bytu i dobra naturalnego¹⁰⁶. Mówi o Bogu jako zasadzie istnienia naturalnego, jako o przyczynie i celu natury i o Bogu jako przedmiocie szczęścia nadprzyrodzonego¹⁰⁷. Mówi tak:

¹⁰¹ Jest to zgodne z ogólnie przyjętą tomistyczną zasadą. Por. np. J. B. Kors OP, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Paris 1930 s. 115: Le nom de nature inclut toujours un aspect dynamique, il signifie alors l'essence spécifique dans son rapport avec l'opération;... on parlera bien de la finalité de la nature, mais non de celle de l'essence.

¹⁰² I 23, 1c; I—II 62, 3c.

¹⁰³ Por. np. *De ver.* 14, 10 ad 2: Natura humana ordinata est in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. Ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis.

¹⁰⁴ Por. I 23, 1c.

¹⁰⁵ Por. *De ver.* 14, 10 ad 2; 3 *Gent.* 149; I 94, 3c.

¹⁰⁶ Por. I 60, 5 ad 4.

¹⁰⁷ Por. I 63, 1 ad 3; I—II 62, 1 ad 3.

że, że ostateczna doskonałość rozumnej natury — a tym właśnie jest szczęście — jest dwojaka. Jedna, którą można osiągnąć siłami swojej natury i którą można, choć jedynie w pewnym znaczeniu, nazwać szczęściem. Powołuje się tu Tomasz na Arystotelesa, według którego, jak sądzi, szczęściem ostatecznym człowieka jest kontemplacja Boga w tym życiu. Ponad nią jednak jest inne szczęście, które osiągniemy w przyszłym życiu, gdy ujrzymy Boga jako jest. Św. Tomasz dodaje, zgodnie z zasadniczą myślą tego artykułu, że szczęście w pierwszym znaczeniu mieli aniołowie od początku swego istnienia. Szczęście zaś ostateczne, które przewyższa możliwości natury nie było ich udziałem od początku istnienia¹⁰⁸.

Teksty św. Tomasza dotyczące celu i szczęścia naturalnego miały się stać później przedmiotem niekończących się interpretacji i sporów. Szczególnie stawiano pytanie, na czym polega cel naturalny i czy mógłby on stanowić cel ostateczny człowieka.

Kajetan, Suarez i ogólnie mówiąc cała nowożytna szkoła tomistyczna interpretowała myśl tomaszową w sensie pełnej możliwości naturalnego celu ostatecznego dla człowieka. Cel ten polegać by miał na jakimś związku z Bogiem, który poszczególni teologowie określali w różny sposób zastrzegając, że byłby to związek czysto naturalny, ale popadając w sformułowania właściwe dla wyrażenia nadprzyrodzonego związku z Bogiem¹⁰⁹. Jaskrawym przykładem takiego ujęcia może być zdanie P. Descosa, że szczęście naturalne, możliwe jako naturalny cel ostateczny polega na bezpośrednim widzeniu istoty bożej bez widzenia Trójcy Przenajświętszej (*visio immediata non intuitiva*)¹¹⁰.

Poglądy te, jako interpretacja myśli św. Tomasza, budziły zawsze pewne zastrzeżenia, a w naszych czasach wywołały żywą

¹⁰⁸ I 62, 1c: *Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae... Ultima autem perfectio rationalis... naturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae: et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur... Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futurum expectamus, qua videbimus Deum, sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam...*

¹⁰⁹ Dokumentację historyczną tego poglądu przedstawia H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, s. 60—78; także J. Alfaro, w pracy, która zyskała sobie powszechne uznanie wśród teologów: *Lo Natural y lo Sobrenatural, estudio historico desde santo Tomas hasta Cayetano*, Madrid 1952; także J. Laporta, dz. cyt. s. 14—17.

¹¹⁰ *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Paris 1933, rozdz. 7.

polemikę¹¹¹. Coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że pojęcie celu i szczęścia naturalnego, jako możliwego celu ostatecznego człowieka, było św. Tomaszowi obce.

H. de Lubac sądzi, że wyrażenia: „szczęście niedoskonałe” i „doskonałe”, „naturalne” i „nadprzyrodzone” są synonimami określeń: „szczęście doczesne” i „wieczne”, „szczęście ziemskie” i „niebiańskie”¹¹².

„Jakie jest według Tomasza znaczenie terminów: „cel nadprzyrodzony” i „cel naturalny”?” — zapytuje J. Laporta. „Tomasz nigdy nie nazywa „celem naturalnym” w pierwszym znaczeniu tego słowa doskonałości natury (*achèvement de la nature*).

¹¹¹ H. de Lubac stwierdza w oparciu o teksty, że szereg dawniejszych komentatorów św. Tomasza zdawało sobie sprawę z różnicy między kajetanowską a tomaszową koncepcją natury ludzkiej. Por. *Le Mystère du surnaturel*, s. 186. Związły przegląd prac z pierwszej połowy bieżącego stulecia, których autorzy starali się dociec oryginalnej myśli Tomasza z Akwinu na temat stosunku natury do nadprzyrodzoności, podaje J. Laporta, dz. cyt. s. 22.

¹¹² *Surnaturel*, s. 449—465. Na s. 463 czytamy: *Beatitudo imparafaita et parfaite, ou naturelle et surnaturelle, sont synonymes de beatitudo terrestre et celeste, ou temporelle et éternelle, et elles correspondent aux deux fins parreillement nommes*. Por. także s. 375—394. Przyjęcie możliwości celu naturalnego jako ostatecznego celu człowieka wiąże się według autora z rozszerzeniem zakresu pojęcia *superadditum*. Św. Tomasz określał jedynie środki wiodące do celu ostatecznego (a więc łaskę, cnoty, dary) mianem „dodanych” naturalnym władzom człowieka. Późniejsi teologowie traktowali sam cel nadprzyrodzony jako dodany do celu naturalnego, który w ten sposób zyskiwał autonomię możliwego celu ostatecznego. Por. także H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944 s. 77 nn.: *S. Thomas n'a jamais nié la possibilité d'une nature pure ou d'une fin ultime purement naturelle; mais il ne l'a jamais envisagée... Il distingue deux biens ultimes... ou deux béatitudes de la créature spirituelle: l'une, la vie éternelle... l'autre, qui est proportionnée à sa nature et qu'elle peut atteindre par ses propres forces. Mais celle-ci n'est nullement une fin transcendente... C'est une fin immanente, la béatitudo qu'on peut atteindre en cette vie, celle qu'on définit les philosophes... Cette béatitudo reste toujours imparfaite... Pour saint Thomas, le théologien comme tel ne connaît pas d'autre bien ultime que (la vie éternelle). Jeszcze wyraźniej w tym samym sensie interpretuje poglądy św. Tomasza H. Rondet, *Nature et surnaturel dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* w: *Rev. Sc. Rel.* 33 (1946) 56—91. Rondet sądzi, że nie chodzi tu o dwa możliwe stany ludzkości, o dwa cele odpowiadające dwóm różnym porządkom, które jednocześnie nie mogą zostać zrealizowane, ale o dwa punkty widzenia, o dwa porządki poznania i działania w ramach jednej, konkretnej rzeczywistości ludzkiej. Tymi dwoma punktami widzenia są filozofia i teologia, które operują innymi pojęciami cnoty, dobra i celu ostatecznego. Cel ostateczny, jak św. Tomasz nazywa także szczęście naturalne, nie jest żadnym szczęściem naturalnym poza-ziemijskim, ale jest tą kontemplacją, o której mówili filozofowie.*

Z tego punktu widzenia cel nie może być nie-naturalny; mogą istnieć tylko cele naturalne. Gdy Tomasz mówi o „celu nadprzyrodzonym” ma na oku rzeczywisty cel natury obdarzonej intelektem, jej jedyny cel, który jednak jest niedostępny dla samych jej sił naturalnych. To zaś co nazywa „celem naturalnym” nie jest prawdziwą celowością tego bytu; to stanowi granicę, którą może ta natura osiągnąć zdana na własne możliwości... Byt rozumny, tak jak wszelki byt, posiada tylko jeden cel ostateczny; jest nim widzenie uszczęśliwiająca... Widzenie to jest nadprzyrodzone tylko w tym znaczeniu, że jego osiągnięcie przekracza możliwości natury... To co natura może urzeczywistnić sama nazywa się „celem naturalnym”. Z pierwszego punktu widzenia wyrażenie „cel naturalny” byłoby czystą tautologią, „zbędnym powtarzaniem tego samego pojęcia w różnych terminach” Cel może być tylko naturalny, nie będąc niczym innym jak naturą w pełni doskonałości. Tylko, że pełna doskonałość stworzenia intelektualnego nie może zostać zrealizowana jedynie przez jego własne możliwości. Z tego punktu widzenia stanowi ona „cel nadprzyrodzony” „Cel naturalny” stworzenia obdarzonego intelektem stanowi tylko granicę prowizoryczną, nie jest w żadnym wypadku pełnym rozwojem bytu”¹¹³.

Nie zamierzam tu oczywiście omawiać tej problematyki w całej rozciągłości. Pragnę jedynie ze względu na jej aktualność ustosunkować się do niej na tyle, na ile pozwalają przedstawione tu teksty tomaszowe.

Pojęcie szczęścia naturalnego, jako widzenia istoty bożej bez widzenia zarazem Trójcy Przenajświętszej, w przeciwstawieniu do szczęścia nadprzyrodzonego, jest św. Tomaszowi nieznanne¹¹⁴.

W żadnym z omawianych tu tekstów św. Tomasz nie rozpatruje możliwej sytuacji człowieka. Bierze pod uwagę zawsze sytuację aktualną, rzeczywistą. Tak jest i wówczas, gdy mówi o celu naturalnym, lub o pewnym, naturalnym szczęściu. Szczęście ostateczne stworzeń rozumnych polega i może polegać tylko na widzeniu bożej istoty¹¹⁵. Szczęście wieczne jest

¹¹³ Dz. cyt. s. 103 n.

¹¹⁴ Por. II—II 2, 9 ad 3.

¹¹⁵ I 62, 2c.: videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam. I—II 3, 8c.: ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae.

ostatecznym i nadprzyrodzonym celem tak dla anioła jak i dla człowieka¹¹⁶. Ostatnie zdanie pochodzi z odpowiedzi na zarzut, że byty, które dążą do jednego celu — a takimi bytami są anioł i człowiek mający jako cel szczęście wieczne — muszą posiadać tę samą naturę gatunkową. Św. Tomasz odpowiada, że argument ten stosuje się do celu bliższego i naturalnego, nie zaś do ostatecznego i nadprzyrodzonego. Cel bliższy i naturalny stanowi więc to, co leży w zasięgu naturalnych możliwości anioła i człowieka. Cel ten jest tak różny jak ich natura. Nie jest niczym hipotetycznym, ale jest określeniem sytuacji rzeczywistej. Stwierdzenie, że cel nadprzyrodzony jest celem ostatecznym znajduje się również w *II-II* 10, 4 ad 2. Wiara — mówi Tomasz — kieruje intencją w odniesieniu do celu ostatecznego nadprzyrodzonego. Ale także naturalne światło rozumu może kierować intencją, mianowicie w odniesieniu do jakiegoś dobra naturalnego¹¹⁷. Św. Tomasz także i w tym wypadku mówi o celu naturalnym jako o rzeczywistym celu bliższym. Mówi o nim bowiem w kontekście dotyczącym aktualnej sytuacji niewierzących. Jak wiara skierowuje ludzkie działanie do celu nadprzyrodzonego, a więc przekraczającego naturalne możliwości, tak rozum kieruje działaniem człowieka, zmierzającym do dobra (a więc i celu) naturalnego. Tego samego dowodzi zdanie św. Tomasza, że aniołowie posiadali szczęście naturalne, polegające na kontemplacji Boga, od początku swego istnienia, podczas gdy człowiek nabywa je stopniowo¹¹⁸. W tym samym artykule *Sumy teologii* nazywa wprawdzie św. Tomasz doskonałość, jaką może osiągnąć stworzenie rozumne mocą swej natury, doskonałością ostateczną, ale kontekst wskazuje wyraźnie, że Tomasz nie uważał owej ostatecznej doskonałości naturalnej za cel ostateczny. Przede wszystkim unika nazwania jej szczęściem (*beatitudo*). Mówi, że jest ona „w pewien sposób szczęściem”, albo posługuje się nazwą *felicitas*. Jeśli tę doskonałość naturalną, polegającą na kontemplacji najdoskonalszego bytu poznawalnego intelektualnie, nazywa ostateczną, to dlatego, że tak czynił Arystoteles.

¹¹⁶ *I* 75, 7 ob 1 i ad 1.

¹¹⁷ *Dicendum quod fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis. Tytuł artykułu brzmi: Utrum quaelibet actio infidelis sit peccatum. Por. także 3 Sent. 41. 1. 2 ad 2.*

¹¹⁸ *I* 62, 1c.

którego zdanie św. Tomasz przytacza¹¹⁹. Gdzieindziej przedstawia Tomasz konieczność prawa bożego dla ludzi. Prawo ma kierować człowiekiem, by postępował w sposób odpowiedni do celu ostatecznego. „Gdyby człowiek dążył tylko do celu nieprzekraczającego proporcji naturalnych możliwości człowieka”, prawo boże nie byłoby mu konieczne. Jest jednak konieczne, „ponieważ człowiek dąży do celu szczęścia wiecznego, które przekracza proporcje naturalnych ludzkich możliwości”¹²⁰. Także i w tym tekście cel naturalny nie jest potraktowany jako możliwy cel ostateczny, ale jako to, co aktualnie mieści się w granicach naturalnych możliwości człowieka, nie stanowiąc jednak tego celu, jakim jest dla niego szczęście wieczne.

Ten szereg tekstów można zakończyć i podsumować kilkoma zdaniami z II-II 2, 3c: „Doskonałość stworzenia rozumnego polega nie tylko na tym, co przysługuje mu według jego natury, lecz także na tym, co zostaje mu udzielone z pewnego nadprzyrodzonego uczestnictwa bożej dobroci. Stąd i ostateczne szczęście człowieka polega na pewnym nadprzyrodzonym widzeniu Boga”. Ostatecznym celem człowieka nazywa więc św. Tomasz nadprzyrodzone widzenie Boga, co znaczy, że szczęście nadprzyrodzone jest szczęściem ostatecznym. Ta doskonałość naturalna o której mówił Arystoteles, a która w wyrozumiałej interpretacji św. Tomasza polega na kontemplacji Boga poznawanego w sposób naturalny w tym życiu, należy także do aktualnej sytuacji człowieka, ale nie jest ani doskonałością, ani szczęściem ostatecznym. Może być nazwana szczęściem „tylko w pewien sposób”

Wreszcie ostatnia uwaga: w żadnym z analizowanych tu tekstów Tomasz z Akwinu nie dokonuje rozróżnienia celu na nadprzyrodzony i naturalny, ani szczęścia na nadprzyrodzone i naturalne. Mówi o celu i o szczęściu, którym dla człowieka i anioła, a więc dla stworzeń rozumnych, nie jest ostatecznie nic innego jak widzenie Boga. Jest to cel i szczęście nadprzyrodzone, ponieważ osiągnięcie go przekracza naturalne możliwości

¹¹⁹ Tamże: *Ultima perfectio rationalis... naturae est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles (X *Ethic.* lect. X, XII) perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas... qua videmus Deum sicuti est.*

¹²⁰ I—II 91, 4c.

stworzeń. Temat celu naturalnego (a także i szczęścia, choć Tomasz skrupulatnie unika wyrażenia „szczęście naturalne”, które widać uważa jakby za sprzeczność) pojawia się wtórnie. Nie występuje, jak o tym była już mowa, w tekstach dotyczących wprost celu i szczęścia, ale tam, gdzie mowa o środkach do niego prowadzących. Naturalne możliwości człowieka i anioła wystarczają do osiągnięcia tego celu i tej doskonałości, o której mówi Filozof, a więc celu naturalnego, by jednak osiągnąć ten cel i szczęście, na którym polega ostateczna doskonałość natury rozumnej, trzeba łaski, wiary, cnót wlaných, prawa bożego.

Przedstawione uwagi dowodzą, że w świetle interpretowanych tu tekstów Tomasza z Akwinu nie można w nim znaleźć rzecznika hipotezy o naturalnym celu i szczęściu, jako możliwym celu i szczęściu ostatecznym. Samo pojęcie takiego celu i szczęścia wydaje się Tomaszowi całkowicie obce, a zagadnienie możliwości innego celu ostatecznego, niż cel nadprzyrodzony w omawianych tekstach również się nie pojawia.

La signification de l'expression „surnaturel” chez
Saint Thomas d'Aquin

Resumé

Dès le début de ce siècle les philosophes et les théologiens ne cessent pas de discuter sur l'interprétation des textes de Saint Thomas d'Aquin concernant la relation entre la nature et le surnaturel. Cette discussion est en connexion avec la revision de l'hypothèse sur ce que l'on appelle les deux ordres: l'ordre naturel et surnaturel. C'est St. Thomas qui a introduit pour tout de bon dans le langage théologique l'expression „surnaturel” (supernaturalis). Cela vaut donc la peine de préciser le sens de l'expression „surnaturel” chez le Docteur Angélique.

1. L'expression „surnaturel” dans les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin

L'expression „surnaturel” a été appliquée avant St. Thomas d'Aquin et par les théologiens qui lui étaient contemporains rarement, d'une façon accidentelle et sans grande précision. St. Thomas se sert de cette expression relativement souvent et de plus en plus souvent. Il appelle surnaturels toujours les mêmes sujets; ce sont: la fin et la béatitude, la cognition et la lumière, le bien et les dons.

2. La fin et la béatitude surnaturelles

St. Thomas parle de la fin et de la béatitude surnaturelles en relation avec les moyens qui y conduisent, c'est-à-dire en relation avec la

foi, la grâce, les vertus infuses et la loi divine et non pas dans les questions consacrées directement à la fin et à la béatitude. L'essence de la fin et de la béatitude n'est pas le motif pour lequel St. Thomas les appelle surnaturelles. Ce n'est pas parce que la fin ultime et la béatitude consistent en la vision de Dieu, qu'elles sont appelées par St. Thomas surnaturelles. Le motif pour lequel St. Thomas traite la fin et la béatitude de surnaturelles est que cette fin et cette béatitude ne sont pas en proportion avec la possibilité de leur acquisition par les créatures rationnelles.

Nous sommes d'accord avec les interpréteurs de la pensée de St. Thomas: H. de Lubac (*Le mystère du surnaturel*), J. Laporta (*La destinée de la nature humaine selon Saint Thomas d'Aquin*) et G. Langevin (*„Capax Dei”*).

Quant au problème de la fin et de la béatitude „naturelles” en tant que fin ultime, St. Thomas l'ignore. La fin ultime et la béatitude ne sont autres pour St. Thomas que surnaturelles. S'il mentionne la fin naturelle, elle est pour lui (d'après Aristote) la contemplation naturelle de Dieu en cette vie.

Dans la clôture de la première partie de cet article se trouvent deux index: celui des textes de St. Thomas dans lesquels se trouve l'expression *supernaturalis* et celui des expressions que St. Thomas gratifie de surnaturelles.

L'auteur donnera suite à son article dans le fascicule qui va suivre.

A. Zuberbier