

Ks. WOJCIECH CICHOSZ

## KONCEPCJA OSOBY LUDZKIEJ W FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

### 1. Założenia semantyczno-metodologiczne

Czytając bogatą literaturę naukową na temat człowieka, często napotykamy na takie określenia jak: *osoba* czy *personalizm*<sup>1</sup>. Chcąc je właściwie odczytać i zinterpretować na gruncie interesującej nas filozofii chrześcijańskiej, nie można przejść obojętnym krokiem obok koncepcji osoby wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Właśnie ta propozycja wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się współczesnych dyskursów chrześcijańskich z zakresu filozofii, antropologii, socjologii czy pedagogiki. Stąd też tomistyczną koncepcję osoby ludzkiej należy traktować jako *conditio sine qua non* do dalszych poszukiwań intelektualnych w fundamentalnej opcji teistycznej. Na samym wstępie trzeba jednak zauważyć, że jednoznaczne odczytanie i zrozumienie powyższych pojęć nie jest do końca możliwe. Wyraz *osoba* pochodzący od słowa greckiego *prosopon* (προσopon) i łacińskiego *persona* posiada bogatą historię i treść. Podobnie jest ze słowami: *osobowość* i *personalizm* – pochodzącymi od tego pierwszego. Niemniej jednak pewne jest, że wszystko zaczęło się w starożytnej kulturze greckiej. Najpierw grecki *prosopon* oznaczał maskę, której używał aktor na scenie w odgrywaniu roli mitycznego bohatera lub bogów. Z upływem czasu terminem tym zaczęto określać samego aktora. Bardzo znaczącym impulsem w krystalizowaniu treści słowa *osoba* była religia chrześcijańska. Przypomnijmy, że w Piśmie Świętym osobą jest Bóg. Hebrajski wyraz *phaneh* należy tłumaczyć jako: *postać, oblicze wy-*

---

<sup>1</sup> Zob. W. Cichosz, *Czy szkoła katolicka może ulegać postmodernizmowi?*, w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński i ks. A. Dymier, Szczecin 2000.

rażające całą jednostkę ludzką lub samego Boga<sup>2</sup>. Znaczące jest tutaj twierdzenie, że Bóg w Trójcy Jedyny jest osobą oraz że Bóg stał się Człowiekiem – prawda o Wcieleniu. Takiego rozwiązania bali się myśliciele greccy. Korzystając ze słowa *prosopon*, przetłumaczonego jako *maska*, mieli wątpliwości, czy tym terminem można określać Boga. Stąd też powstał nowy termin – *hipostasis* (*ἵπποστασις*), co z kolei łacinnicy przełożyli na *substantia*. Ale i takie rozwiązanie zrodziło kolejne spory. Dopiero św. Grzegorz z Nazjanzu (żył w latach 329-390) terminów *hipostasis* i *persona* używa zamiennie, nadając im taką samą treść. Dziś – z perspektywy czasu – może jawić się to jako bezprzedmiotowe i błahe, ale ówczesny kontekst historyczno-kulturowy (*Sitz im Leben*) stwarzał płaszczyznę do takich dyskusji i wnikliwych analiz.

Odpowiadając na zawarte w temacie pytanie, wybrałem metodę analityczno-historyczną. Ta dwudziestowieczna tradycja uprawiania nauki w oparciu o analizy językowe sięga brytyjskiej szkoły analitycznej działającej na początku stulecia (George Edward Moore w Cambridge i John Cook Wilson w Oxfordzie). Pozwala ona (*filozofia lingwistyczna* jako metoda filozoficzna) przy pomocy analiz językowych podjąć próbę rozwiązania filozoficznych problemów. Przyjmuję pewne aksjomaty i z nich wyciągam wnioski, które implikują kolejne ( $A \Rightarrow B \Rightarrow C \dots$ ). W tak przyjmowanej koncepcji wnioskowania jedna teza zależy od drugiej i warunkuje kolejną. Przy poszukiwaniu i stosowaniu narzędzi badawczych pomocną okazała się bliska pierwszej *filozofia języka*, której przedmiotem zainteresowań jest właśnie język. Szczególną uwagę poświęcono takim pojęciom jak: *znaczenie*, *odniesienie*, *gramatyka* czy *struktura*. W mojej ocenie jest to niesłychanie ważne, gdyż często używamy tych samych słów i korzystamy z tych samych znaków, a zupełnie się nie rozumiemy. Wracając do przyjętej metody, mogę stwierdzić, że dzięki niej miałem możliwość wyeksponowania tych poglądów, które legły u podstaw filozofii tomistycznej; pokazania korzeni, z których wyrasta koncepcja św. Tomasza z Akwinu.

---

<sup>2</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55.

## 2. Holistyczna interpretacja osoby jako *compositum humanum*

Współczesny dyskurs antropologiczny z perspektywy historycznej wskazuje, że już od starożytności – choć wówczas nie wypracowano jeszcze dokładnego określenia osoby – panuje przekonanie, iż człowiek jest istotą rozumną i świadomą, niepowtarzalną i indywidualną. Jako podstawowe przyjęło się traktować ujęcie Boecjusza, którego definicja osoby, bardzo często uznawana za fundamentalną, posłużyła do dalszego rozwoju tego pojęcia<sup>3</sup>. W traktacie wspomnianego myśliciela czytamy: *persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>4</sup>, czyli osoba jest jednostkową substancją o naturze rozumnej. Natura z kolei jest tu pojęta jako „oznaczona gatunkowa właściwość jakiegokolwiek substancji”<sup>5</sup>. Widzimy więc, że osoba ludzka według Boecjusza jest ukonstytuowana przez kilka elementów. Najważniejszym jej składnikiem jest substancjalność. Takie rozumienie osoby ściśle łączy się z esencjalistyczną teorią bytu. Substancjalność oznacza, iż osoba posiada zdolność do samodzielnego istnienia. U wszystkich istot przygodnych jest to istnienie względne. Jedynie Bóg posiada istnienie o charakterze bezwzględny<sup>6</sup>. W Boecjańskiej analizie byt jest rozumiany „jako zespół ukwalifikowań treściowych, których posiadanie wystarcza, aby być danym bytem”<sup>7</sup>. Przypomnijmy, że osoba to substancja jednostkowa natury rozumnej, zatem byt osobowy musi charakteryzować cecha rozumności, zaś by być substancją konieczne jest posiadanie ontycznej struktury materii i formy. Dysponowanie tymi „zespołami treści-

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.

<sup>4</sup> A. M. S. Boecjusz, *O pocieszeniu: filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1927, s. 229; *Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CXVII, Indices I-IV*, ed. J. P. Migne, Paris 1878-1890, t. 64, 1343 C.

<sup>5</sup> Tamże, 1338. Boecjusz w swej księdze *De persona et duabus naturis* (Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego) zaznacza, że analizy pojęcia osoby niosą z sobą wielkie trudności i pewne niejasności, aczkolwiek rozważania te są konieczne, aby wykazać różnicę pomiędzy naturą i osobą (*usia* i *hipostasis*) oraz wskazać, w jakim znaczeniu należy tych terminów używać; tamże, s. 207-249; *Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CXVII, Indices I-IV*, dz. cyt., 1337-1354; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 57.

<sup>6</sup> Por. J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, „Studia Sandomierskie”, 1980 nr 1, s. 267.

<sup>7</sup> M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 36.

wymi” (rozumnością, materią i formą) wystarcza, by być samodzielnym bytem osobowym<sup>8</sup>.

Innym wyróżnikiem *Boecjańskiej osoby* jest jednostkowość. Określenie osoby jako substancji jednostkowej oznacza, że osoba ludzka jest bytem „oddzielnym, wyodrębnionym od wszystkich innych, a zarazem bytem zwartym i w sobie niepodzielnym”<sup>9</sup>. Osoba nie jest jedynie logicznym pojęciem ogólnym, odnoszącym się do wszystkich tego rodzaju jednostek, ale jest bytem realnym, istniejącym we właściwy sobie sposób. Osoba ludzka ze względu na swą indywidualność jest substancją zupełną, podczas gdy samo ciało i sama dusza są substancjami niezupełnymi, bowiem już u swych podstaw nastawionymi na bytowanie wspólne, na wzajemne zespolenie w człowieku<sup>10</sup>. Człowiek jest całkowicie zintegrowany, gdyż jego jednostkowość oznacza również jedność organiczną i psychiczną. Indywidualność jest niezwykle ważną cechą, która różnicuje rzeczy w świecie, a zarazem końcowym etapem konkretyzacji pojęcia *człowiek*<sup>11</sup>. Jest również odmianą jedności, którą od czasów Arystotelesa uważa się za transcendentalną właściwość bytu. „Każdy byt jest jeden”, co znaczy, że jest wyodrębniony spośród innych bytów, posiadając sobie tylko właściwą strukturę i własne istnienie. Stąd też pochodne słowo: *individuum* – oznacza substancję jednostkową, niepodzielną, która stanowi pewną zamkniętą całość. Zatem twierdzenie: *scientia est universalium, individuum est ineffabile* (wiedza jest powszechna, jednostka jest niewyrażalna)<sup>12</sup> oznacza, że nie jesteśmy w stanie w sposób adekwatny oddać jej szczegółowych właściwości. Osoba ludzka jest osobowością jedyną w swoim rodzaju, tak pod względem numerycznym, jak i konstytucjonalnym. Boecjańskie określenie osoby wskazuje również – oprócz substancjalności i jednostkowości – na rozumność, która jest wewnętrznym pierwiastkiem działania ludzkiego. Rozumna natura człowieka ukazuje, iż każdy byt ludzki cechuje samoświadomość, zdolność myślenia i wolność działania<sup>13</sup>. Tym, co oddziela

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, art. cyt., s. 267.

<sup>10</sup> Por. L. Wciórka, *Elementy antropologii filozoficznej*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, red. A. Hartliński i B. Walczak, Poznań 1977, s. 52-55; tenże, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, s. 112 n.

<sup>11</sup> J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, art. cyt., s. 268.

<sup>12</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 200.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 205; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 140.

człowieka od świata zwierzęcego – według Boecjusza – jest jedynie rozumność, gdyż zwierzęta – podobnie jak człowiek – są również w swym jednostkowym istnieniu samodzielne. Rozumność człowieka „jest odpowiedzialna” za jego czyny i nadaje właściwy kierunek ludzkiemu działaniu. Człowiek, będąc istotą cielesno-duchową, należy i do świata przyrody, i do świata ducha. Za E. Gilsonem możemy powiedzieć, że „w średniowieczu mało było filozofów, którzy by nie uznawali definicji Boecjusza za dostateczną, ponieważ odpowiadała określonej rzeczywistości”<sup>14</sup>. Chodziło tylko o właściwe wniknięcie w jej sens i wyprowadzenie wynikających z tego wniosków. Zastanawiano się jedynie, co decyduje o tym, że dana indywidualna natura jest osobą<sup>15</sup>. Warto dodać, że sam Boecjusz nie był pewny, czy to, co zaproponował, jest w pełni wyczerpującym określeniem osoby, czy sformułowana przez niego definicja jest w swej treści pełna<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 204.

<sup>15</sup> Por. W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 9n.; M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 84n.

<sup>16</sup> M. Nédoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 29(1955), s. 201-238; W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 9. Modyfikację Boecjańskiego określenia osoby zaproponował np. Ryszard ze Świętego Wiktora. Jego zdaniem „persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia”. Pozytywnie do tej zmiany ustosunkował się między innymi Duns Szkot, według którego dusza będąc jednostką jako forma jest osobą nawet po oddzieleniu od ciała. Duns Szkot akceptuje definicję Ryszarda ze Świętego Wiktora z tego względu, że nazwa osoby odpowiadała Bogu jako Jemu właściwa, gdy tymczasem określenie jednostki dostarcza w tym przypadku wiele trudności. Pomimo tego, że rozstrzygnięcie zaproponowane przez Duns Szkota przekształcało „człowieka greckiego w chrześcijańskiego”, to niemniej jednak był on zmuszony przeobrazić swoje twierdzenie, gdyż nie znajdował należytego poparcia w tekstach Arystotelesa. Obszerniej na ten temat wypowiada się np. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 197-200.

### 3. Antropologia Akwinaty

Święty Tomasz z Akwinu znał doskonale Boecjańskie pojęcie osoby i na kartach swych pism określał je w sposób bardzo jasny<sup>17</sup>. Gdy w XIII stuleciu Akwinata rozpoczynał swą pracę naukową, przeprowadzając reformę ówczesnej nauki – „płynącej zasadniczo łożyskiem plotyńsko-augustyńskim”<sup>18</sup> – chodziło mu głównie o to, by filozofię Arystotelesa, uchodzącą wtedy za najpełniejszy, najbardziej wykończony i budzący podziw światopogląd naukowy, pogodzić i powiązać ze światopoglądem religijnym, a ściślej mówiąc chrześcijańskim. By w pełni zrozumieć koncepcję osoby ludzkiej, zaproponowaną przez św. Tomasza z Akwinu, trzeba pamiętać, że właśnie rozważania Boecjusza legły u podstaw ujęcia Doktora Anielskiego. Św. Tomasz z Akwinu wymienił – na wzór swych poprzedników – wszystkie elementy, jakie wchodzi w skład osoby integralnej, choć nie ujął ich w formę ścisłego i jednolitego określenia<sup>19</sup>. Zainteresowania personalistyczne św. Tomasza miały prawie zawsze wymiar teologiczny<sup>20</sup>. Doktor Anielski wielokrotnie analizował filozoficzną definicję Boecjusza: *persona est naturae rationalis individua substantia*<sup>21</sup>, stosując ją w swych rozważaniach teologicznych na temat Trójcy Świętej<sup>22</sup>. Na płaszczyźnie spekulacji dotyczących człowieka św. Tomasz przyjmuje koncepcję hylemorfizmu, definiując byt ludzki, a ściślej mówiąc osobę jako to, co jest najdoskonalsze w całej naturze (*persona significat id quod est perfectissimum in tota rerum natura*)<sup>23</sup>. Akwinata mocno podkreśla, że człowiek pomimo tego, iż konstytuują go liczne elementy, nie jest „zpleciem zwierzęcia i anioła”<sup>24</sup>. Człowiek jest jednością, bytem całościowym. Takie rozumienie bytu ludzkiego doprowadziło do tego, że powyższa teza św. Tomasza legła wspólnie u podstaw tzw. holizmu. W myśl tej teorii człowiek jako najdoskonalszy byt w świecie doczesnym nie jest mozai-

<sup>17</sup> Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, 5(1961), s. 664.

<sup>18</sup> P. Chojnacki, *Rozwój a kryzys tomizmu*, „Tygodnik Powszechny”, 2(1952), s. 1.

<sup>19</sup> W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 252 n.

<sup>20</sup> L. Wciórka, *Personalizm Jacquesa Maritaina a Vaticanum II*, „Chrześcijaнин w Świecie”, 1(1983), s. 53.

<sup>21</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, Taurini 1922, 1, 29, 1.

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, art. cyt., s. 666; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 206; W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 8.

<sup>23</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 29, 3.

<sup>24</sup> S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 118.

ką, zespołem różnych elementów, np. materii i formy, duszy i ciała, ale zawsze jest nierozzerwalną całością; nigdy zaś wielością, dwoistością duszy i ciała, które tworzą w człowieku *compositum humanum*. Do gatunku *człowiek* należy być złożony jednocześnie i z duszy, i z ciała<sup>25</sup>.

Łatwo dostrzec, że żaden inny chrześcijański system filozoficzny nie bronił i nie broni równie zdecydowanie jak tomizm jedności i integralności istoty bytu ludzkiego<sup>26</sup>. „Złożenie człowieka z duszy i ciała jest tylko jednym szczegółowym przypadkiem ogólnej złożoności bytów cielesnych z materii i formy”<sup>27</sup>. Cały swój byt: to, że istnieje, że jest bytem cielesnym, odbierającym wrażenia zmysłowe, że poznaje umysłowo, zawdzięcza człowiek tylko jednej substancjalnej formie<sup>28</sup>. Tą formą jest w człowieku rozumna dusza (*anima rationalis*), dzięki której człowiek jest człowiekiem, i ona jest zasadą i źródłem całej jego duchowości. Dusza ludzka zatem „nie dochodzi do ukonstytuowanego ciała ludzkiego jako drugi element”<sup>29</sup>, ale to właśnie ona je kształtuje ze wszystkimi jego czynnościami, mając równocześnie sobie właściwe działania duchowe, związane z tym ciałem. Formą ciała ludzkiego jest u św. Tomasza intelekt, czyli umysłowa i duchowa zasada naszego poznawania, będąca *principium operationis intellectualis* – zasadą działania umysłowo-poznawczego i zarazem woli<sup>30</sup>. Według Doktora Anielskiego związek duszy z ciałem nie może być przygodny i zupełnie przypadkowy, lecz wprost przeciwnie, jest istotny i substancjalny, to „związek, który konstituuje naprawdę substancję ludzką jako monolit”<sup>31</sup>. Mając na uwadze ważność powyższych stwierdzeń dla rozważań pedagogicznych, można zauważyć, że – w nauczaniu Akwinaty – wszystkie władze duszy ludzkiej mają na celu udoskonalenie człowieka,

<sup>25</sup> Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 135-140; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 201 n.; L. Wciórka, *Filozofia człowieka*, dz. cyt., s. 112; tenże, *Elementy antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 52-55; M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, dz. cyt., s. 85 n.

<sup>26</sup> P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 510.

<sup>27</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 369.

<sup>28</sup> Por. np. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 510.

<sup>29</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 119.

<sup>30</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 76, 1: „Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma”.

<sup>31</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 119.

wszystkie służą osobie i jej rozwojowi<sup>32</sup>. W filozofii św. Tomasza z Akwinu dusza ludzka nie jest, jak w przypadku augustynizmu, całkowitą substancją duchową pod każdym względem. Jest substancją niepełną pod względem gatunku, będącą jedynie „częścią” gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia rodzaju ludzkiego należy również – oprócz duszy – ciało. Dusza ludzka – podobnie jak dusze roślin i zwierząt – jest formą, która z natury swojej ma „informować materię”<sup>33</sup> – ciało, które jest istotnym składnikiem osoby ludzkiej, o czym św. Tomasz niejednokrotnie przypomina.

Akwinata w ślad za Arystotelesem powtarza, że realnie istnieją tylko rzeczy jednostkowe, tzn. zespolone z materii i formy, i że to materia stanowi *principium individuationis* (zasadę jednostkowania). Materia pozbawiona formy – zdaniem św. Tomasza – jest bierna, niezróżnicowana i nie może bez niej istnieć. Forma zaś, jako element aktywny i dynamiczny, konstytuuje byty jednostkowe<sup>34</sup>. Tym, co decyduje o występowaniu licznych jednostek w obrębie danego gatunku, nie jest materia bez bliższych określeń, ale *materia quantitate signata* (materia ilościowo określona)<sup>35</sup>. Na marginesie naszych rozważań można zauważyć, że bezpośrednią konsekwencją przyjęcia takiej zasady jest uznanie przez św. Tomasza, iż aniołowie nie są jednostkami gatunku „anioł”, ale że każdy z nich jest jedynym osobnikiem gatunku. Rozumna dusza ludzka jako forma substancjalna musi również być poddana zasadzie ujednostkowania, by dzięki temu mogła uzyskać istnienie o charakterze jednostkowym w konkretnym człowieku. Ujednostkowanie pozwala na to, że w jednej duszy ludzkiej nie zostanie wyczerpana cała gatunkowość rodzaju ludzkiego. Wszystko, co człowieka czyni człowiekiem, co należy do istoty gatunku ludzkiego (*człowieczeństwa*) pochodzi od formy, w przypadku człowieka od duszy rozumnej. Wszystkie elementy, które określają konkretny byt ludzki „w sposób dalszy” – nie należąc do jego istoty – mają swe źródło w materii ilościowo oznaczonej. Łatwo zatem dostrzec, że wielość jednostkowych bytów, wielość ludzi staje się możliwa dopiero na gruncie materii<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, art. cyt., s. 668; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 141.

<sup>33</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku.. Suma teologiczna 1*, 75-89, Poznań 1956, s. 10.

<sup>34</sup> Por. J. Borgosz, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 50; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 192-209.

<sup>35</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 12.

<sup>36</sup> Tamże, 1, 3, 3. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że w żadnym wypadku nie możemy uważać materii pierwszej za zasadę jednostkowania bytów, gdyż



W nauce św. Tomasza z Akwinu dusza ludzka jest formą duchową, w której istotę wpisane jest zjednoczenie z ciałem. Ona, jako zasada rozumna potrzebuje ciała, by móc wykonywać sobie właściwe funkcje. I chociaż dusza w swoim istnieniu nie jest zależna od materii, to jednak sięga ona głęboko w dziedzinę cielesną i bez ciała jest czymś niepełnym i niegotowym<sup>37</sup>. Można zatem stwierdzić, że dusza stoi niejako na pograniczu stworzenia duchowego i cielesnego: *in confinio spiritualium et corporalium creaturarum*<sup>38</sup>. To ona wznosi *primitiae spiritus* – pierwsze przebłyski życia duchowego w człowieku<sup>39</sup>. Chociaż dusza jest ściśle związana z ciałem, to jednak nie ginie wraz z nim, co jest możliwe dzięki temu, że „gdy wznioślejsza jest forma, tym więcej panuje nad swoją materią, tym mniej jest w niej zatopiona i tym bardziej może wynieść się ponad materię w sobie właściwych czynnościach i funkcjach”<sup>40</sup>. Dusza ludzka pozostaje jedyną formą substancjalną, która nie ulega zniszczeniu, ale trwa nadal po „rozkładzie” *compositum*, bytu złożonego z niej samej i z ciała<sup>41</sup>. Jest ona formą, która istnieje jako coś, co istnieje (*ut quid*), a nie tylko jako coś, przez co coś istnieje (*ut quo*). Dzięki temu dusza może istnieć niezależnie od ciała i w tym uwidacznia się jej transcendentny charakter.

## Podsumowanie

W kontekście powyższego dyskursu filozoficznego można postawić kilka zasadniczych tez uogólniających, porządkujących i charakteryzujących koncepcję osoby ludzkiej zaproponowaną przez św. Tomasza z Akwinu:

---

materia ta jest zupełnie nieokreślona, jest czystą możliwością, i dlatego też forma gatunkowa - łącząc się z materią pierwszą - w dalszym ciągu pozostałaby niezindywidualizowana.

<sup>37</sup> Tamże, 1, 118, 3: „Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem”; por. także G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 145n.

<sup>38</sup> Tamże, 1, 77, 2.

<sup>39</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 121.

<sup>40</sup> P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 512.

<sup>41</sup> Por. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 109-117; E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 206.

- na pojęcie osoby składa się samoistność, rozumność i istnienie jednostkowe<sup>42</sup>;
- w skład Tomaszowej „osoby” wchodzi także całkowitość, a zatem odrębnie istniejąca dusza ludzka nie jest osobą<sup>43</sup>;
- nazwa osoby wskazuje na nierozłączność albo na indywidualność bytu istniejącego w jakiegokolwiek naturze<sup>44</sup>;
- osobą jest konkretny człowiek, co oznacza jedyność i niepowtarzalność;
- osoba jest czymś daleko więcej niż jedynie zindywidualizowaną naturą<sup>45</sup>;
- w ujęciu św. Tomasza nie każdy byt indywidualny jest osobą, choć zawarty jest w rodzajowym pojęciu substancji, ale tylko taki byt, który istnieje sam przez siebie (*per se*)<sup>46</sup>;
- Akwinata pod pojęciem osoby rozumie niezależność od jakiegokolwiek całości<sup>47</sup>. Osoby ludzkiej nie da się zatem sprowadzić do jakiegokolwiek wartości ziemskiej, gdyż człowieka konstytuują i ciało, i dusza, która jest duchowa, niematerialna i ponadczasowa;
- jedynie człowiek może być nazwany osobą, gdyż jest jedynym bytem jednostkowym (*singulare*) o naturze rozumnej istniejącym w świecie przyrodzonym.

Św. Tomasz z Akwinu zachowuje zatem substancjalistyczną teorię osoby ludzkiej, czerpiąc zarówno z Arystotelesa, jak i z Boecjusza. Jednakże w innym elemencie aniżeli Boecjusz widzi Akwinata ontyczną rację osoby. Przyjmuje, że warunkiem realności treści jest akt istnienia. Taka postawa jest ujęciem typowo egzystencjalnym i polega na przypisywaniu

<sup>42</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., 1, 29, 1-3: „De ratione personae sunt tria: scilicet subsistere rationari et individuum esse”; por. także: W. Arnold, *Person. Charakter. Persönlichkeit*, Göttingen 1957, s. 43 n.

<sup>43</sup> Tamże, 1, 29, 1; por. także: W. Granat, *Indywiduum i osoba*, „Tygodnik Powszechny”, 42(1951), s. 1.

<sup>44</sup> Thomae Aquinatis, *De potentia*, Taurini 1924, 9, 6: „Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura”.

<sup>45</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 95.

<sup>46</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 3, 2, 2: „Non quodlibet individuum in genere substantiae habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit”.

<sup>47</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter-Descartes-Rousseau*, Warszawa 1928, s. 191.

realnego bytowania czemuś tylko wtedy, gdy daną treść zapoczątkuje akt istnienia<sup>48</sup>. Widzimy więc, że Boecjańskie określenie osoby zostało w filozofii św. Tomasza znacznie zmodyfikowane. Akwinata wprowadza zasadniczy element „natury rozumnej”, zastępując dość enigmatyczne u Boecjusza pojęcie substancji twierdzeniem, że osoba jest bytem istniejącym w intelektualnej naturze<sup>49</sup>. Rozumna natura jest więc czynnikiem, który „nadaje” jednostkowemu i substancjalnemu bytowi osobowy sposób istnienia. W nauce św. Tomasza z Akwinu dominuje stwierdzenie, że osoba ludzka stanowi bytową całość, ściśle zjednoczenie duszy z ciałem. W swych rozważaniach antropologiczno-pedagogicznych Doktor Anielski wskazuje, że człowiek zdaje sobie sprawę z tego, iż jest w stanie poznawać zarówno samego siebie, jak i rzeczy zewnętrzne<sup>50</sup>. Ten sam człowiek – samoistna ludzka konkretna jednostka i zarazem osoba (indywidualna) – żyje i działa na rozlicznych płaszczyznach życia społecznego, gospodarczego i kulturalno-politycznego w ściśle określonych warunkach geograficznych i historycznych.

### Summary

While reading an extensive literature on the topic of a person and personality one can notice that unequivocal reading and understanding of the above mentioned notions is not entirely possible. The word *person*, which comes from the Greek *prosopon* (προσωπον) and Latin *persona*, has an ample history and meaning. The case is similar with words such as *personality* and *personalism*, which originate from it. Nevertheless, one thing is certain – everything took its beginning in the ancient Greek culture. At first the Greek word *prosopon* signified a mask used by an actor on the stage while playing the role of mythical hero or gods. As the time went by this term was used to signify the actor himself. Christian religion was a powerful impulse in the process of crystallisation of the meaning of the

---

<sup>48</sup> L. Wciórka, *Elementy antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 56. Autor zauważa, iż „określenie osoby przez całe wieki traktowane było raczej w aspekcie metafizycznym niż fenomenologicznym i egzystencjalnym, jakkolwiek te ostatnie zdają się nie wykluczać pierwszych”.

<sup>49</sup> Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, dz. cyt., 1, 76, 1c.

<sup>50</sup> Tamże, 1, 76, 1: „Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire”. Dla Doktora Anielskiego osoba jest niejako specjalną nazwą dla jednostki bytującej w naturze rozumnej, tak jak substancja pierwsza jest nazwą dla bytu indywidualnego w ogólnym rodzajowym pojęciu substancji; tamże: 1, 29, 1; Thomae Aquinatis, *De potentia*, dz. cyt., 9, 2.

word *person*. It should be remembered that in the Bible God is a person. The Hebrew word *phaneh* should be translated as: *the figure, or countenance* expressing the whole human individual or God himself.

Usually the way Boethius formulated this notion is treated as elementary: *persona est naturae rationalis individua substantia* (a person is an individual substance of rational nature). The conception of a person suggested by Saint Thomas is characterised by the following features:

- the notion of the person consists of autonomy, reasoning and individual existence;
- this notion also includes wholeness, therefore separately existing human soul is not a person;
- the name of the person indicates inseparability or individuality of entity existing in any nature;
- a person signifies a concrete man, and this stands for uniqueness and exclusivity;
- a person is something far more than an individualised nature;
- not every individual entity is a person, although it is included in the generic notion of substance, but this refers only to an entity that exists by itself (*per se*);
- a person also signifies independence from any whole. A human person cannot be reduced to any worldly value, as man consists of both body and soul, which is spiritual, non-materialistic and timeless;
- only a man can be called a person because he is the only singular entity (*singulare*) characterised by thinking nature that exists in natural world.

Saint Thomas preserves the substantialistic theory of human person while referring back to both Aristotle and Boethius. Nevertheless, he sees the ontological condition of a person in a different element than Boethius. He assumes that the condition of the reality of the substance is the act of existence. Such attitude is a typically existential formulation and it is based on ascribing real existence to something only then if a given substance was originated by the act of existence.