

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

ELŻBIETA OLCZAK

**Człowiek jako *imago Trinitatis*
w *Summa Theologiae* świętego Tomasza z Akwinu**

Praca doktorska napisana na seminarium naukowym
z Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekwowanego
pod kierunkiem
bp. prof. dr. hab. Jacka Kicińskiego CMF

WROCŁAW 2022

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	5
WSTĘP	6
Rozdział I	17
<i>Vestigia</i> . Ślady początkiem obrazu Trójcy Świętej w człowieku.	17
1. Trójca Święta Wzorem i kluczem do rzeczywistości.....	17
a. Analogiczny obraz Trójcy Świętej w człowieku.....	18
b. Cechy wspólne: istnienie i istota – <i>esse</i> i <i>essentia</i>	19
c. Pięć „dróg” to pięć typów relacji transcendentálnych realnego bytu.....	22
d. Dwa pochodzenia w Bogu – <i>procesiones</i>	25
e. Cztery relacje – <i>relationes</i>	27
f. Trzy Osoby Boskie – <i>Personae</i> . Posyłania – <i>missiones</i>	29
g. Apropriacje, czyli przyswajanie przymiotów istotowych – <i>appropriationes</i>	32
2. Trójca Święta przyczyną wzorcą, sprawcą i celową człowieka oraz wszystkich stworzeń.	35
a. Jeden Bóg przyczyną nieskończonej ilości skutków	36
b. Skutki jako ślad obrazu swoich przyczyn	38
c. Istnienie człowieka na obraz Trójcy Świętej.....	39
d. Przyczyna sprawcza – <i>causa efficiens</i>	41
f. Przyczyna wzorcza – <i>causa exemplaris</i>	42
g. Przyczyna celowa – <i>causa finalis</i>	45
3. Ślady – <i>vestigia</i> Trójcy Świętej w człowieku i we wszystkich stworzeniach.....	49
a. Zasada porządkująca: ślad-obraz-podobieństwo <i>vestigium-imago-similitudo</i>	49
b. Różnica między śladem a obrazem	53
c. Podobieństwo stworzeń rozumnych i nierozumnych do Trójcy Świętej	54
d. Ślad jako podobieństwa w naturze i człowiek jako obraz w naturze	55
e. Analogie pomiędzy Trójcą niestworzoną, a Trójcą stworzoną	57
f. Ślad Trójcy Świętej w człowieku zewnętrznym.....	59
g. Ciało człowieka śladem Trójcy Świętej	62
Rozdział II.....	66
<i>Imago</i> . Człowiek jako <i>imago Trinitatis</i> w naturze i w łasce	66
1. Obraz Trójcy Świętej w człowieku w naturze	66
a. Trzy rodzaje obrazów Trójcy Świętej w człowieku	66
b. Człowiek stworzony na obraz Trójcy Świętej i natury Boskiej.....	69
c. <i>Natura Naturans</i> i <i>natura particularis</i>	71
d. Trzy dobra natury	72
e. Niezniszczalne elementy obrazu wchodzące w skład dobra natury	74

f. Wypowiedzi Ojców Kościoła na temat obrazu Boga w człowieku	79
2. Augustyna analogie trynitarne w naturze człowieka cielesno-duchowej.....	83
a. Triady w widzeniu: <i>corporalis, spiritualis et intellectualis</i>	84
b. Samoświadomość istnienia obrazem Boga w człowieku	86
c. Nieśmiertelność – obrazem Boga w człowieku.....	88
3. Obraz Trójcy Świętej w mężczyźnie i kobiecie	89
a. Czy kobieta jest na obraz Trójcy Świętej?	90
b. Człowiek jako <i>imago Trinitatis</i> w pierwszym opisie stworzenia.....	91
c. Obraz Trójcy Świętej w małżeństwie. Relacja miłości	93
d. Obraz Trójcy Świętej w rodzinie	96
e. Człowiek jako <i>imago Trinitatis</i> w drugim opisie stworzenia.....	98
f. Relacja na obraz Trójcy Świętej. Metafizyczne uzasadnienie	101
4. Kto jest bardziej na obraz Boży: człowiek czy anioł?.....	105
a. Hierarchia bytów stworzonych.....	106
b. Kim jest Anioł?	107
c. Anioł jest bardziej na obraz Boga niż człowiek	109
d. Człowiek jest bardziej na obraz Boga niż anioł	111
e. Anioł i człowiek jako <i>imago Trinitatis</i>	115
5. Najdoskonalszy Obraz: Bóg – Człowiek Jezus Chrystus.....	117
a. Obraz niestworzony – <i>primogenitus</i>	118
b. Dwa warunki bycia obrazem Boga	119
c. Imiona: Syn, Słowo, Obraz, Blask	121
d. Wcielenie. <i>Incarnatio Christi</i>	124
e. Zbawienie celem wcielenia	127
6. Obraz Trójcy Świętej w człowieku w łasce	128
a. Konieczność łaski	130
b. Przyczyna łaski.....	133
c. Istota łaski Bożej	135
d. Nierówność obrazu Boga w człowieku	136
e. Blask obrazu Boga w człowieku	138
Rozdział III.....	141
<i>Similitudo</i> . Człowiek na obraz Trójcy Świętej – upodobnienie w łasce i w chwale.....	141
1. Jakość obrazu Boga w człowieku.....	141
a. Relacje pomiędzy <i>imago a similitudo</i>	142
b. Rola przypadłości w kształtowaniu się obrazu Boga w człowieku.....	146
c. Jakość – <i>qualitas</i>	149
2. Wpływ cnót na dynamikę obrazu Boga w człowieku	155

a. Dwa źródła cnót: przyrodzone i nadprzyrodzone.....	155
b. Cnota jako <i>bona qualitas mentis</i>	158
c. Rodzaje cnót. Roztropność – <i>prudentia</i>	161
d. Panowanie cnót	165
3. Wpływ łaski na doskonałość obrazu Boga w człowieku	169
a. Życie nadprzyrodzone	169
b. Człowiek na Obraz Trójcy Świętej w usprawiedliwieniu	175
c. Człowiek na Obraz Trójcy Świętej w zasłudze	182
4. Wpływ światła chwały na obraz Boga w człowieku.....	187
a. Podobieństwo obrazu Trójcy Świętej w człowieku w adopcji.....	187
b. Cel ostateczny jako doskonałość obrazu Trójcy Świętej w człowieku.	193
c. Upodobnienie człowieka do Trójcy Świętej przez kontemplację	197
d. Obraz Boga w człowieku w <i>visio beatifica</i>	205
5. Matka Boża jako <i>imago Trinitatis</i>	210
a. Antropologia scholastyczna i dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny	211
b. Obraz Boży w naturze Maryi	214
c. Obraz Trójcy Świętej w Osobie Maryi.....	217
d. Maryja Ikoną Trójcy Świętej.....	219
e. Maryja – najpiękniejszy obraz Trójcy Świętej – <i>tota pulchra</i>	221
ZAKOŃCZENIE.....	225
BIBLIOGRAFIA.....	230

WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – *Amoris laetitia*, posynodalna adhortacja apostolska papieża Franciszka
- BF – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*
- DI – Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI inauguracyjne V Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida 13 maja 2007 roku
- DV – *Dominum et Vivificantem*, encyklika Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata
- FC – *Familiaris consortio*, adhortacja apostolska Jana Pawła II
- FR – *Fides et ratio*, encyklika Jana Pawła II
- HV – *Humanae vitae*, encyklika Pawła VI
- KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et spes*
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, *Lumen gentium*
- KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II, *Dei verbum*
- LdR – *List do rodzin Gratissimam sane* Jana Pawła II
- MD – *Mulieris dignitatem*, list apostolski Jana Pawła II o godności i powołaniu kobiety
- PG – *Patrologia Graeca*, zbiór dzieł greckich Ojców Kościoła
- PL – *Patrologia Latina*, zbiór dzieł łacińskich Ojców Kościoła
- RH – *Redemptor Hominis*, encyklika Jana Pawła II
- ScG – św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*
- STh – św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*

WSTĘP

We współczesnym świecie jesteśmy świadkami zmian zachodzących na wielu płaszczyznach życia społecznego, gospodarczego i politycznego, z których największe dotyczą kultury. Powstają fałszywe koncepcje człowieka i świata całkowicie oderwane od „decydującej rzeczywistości, jaką jest Bóg” (DI 3). Rodzi się niebezpieczeństwo dominacji systemów wykluczających Boga, opartych na mitach i ideologiach stosujących destrukcyjne, bo totalitarne, metody organizacji życia społecznego (DI 3). Trwa promocja „nowoczesnego człowieka”, nowej antropologii zachęcającej do indywidualizmu, który nie respektuje granic nakreślonych przez Boże przykazania oraz prawo naturalne. Promowane jest „kłamstwo ontologiczne” polegające na deklaracji całkowitej niezależności od Boga, na uznaniu przez człowieka za centrum życiowe swojego „ja”, a swojej woli za rozstrzygający autorytet. Benedykt XVI pisze, że ta autonomia „jest kłamstwem ontologicznym, ponieważ człowiek nie istnieje sam z siebie i dla samego siebie; jest również kłamstwem politycznym i praktycznym, ponieważ współpraca, podzielenie się wolnością są konieczne. A skoro Bóg nie istnieje, skoro dla człowieka Bóg nie może być instancją, najwyższą instancją pozostaje tylko zgoda większości. W konsekwencji zgoda większości staje się ostatnim słowem, któremu powinniśmy być posłuszni. A ta zgoda — wiemy o tym z historii ubiegłego stulecia — może być również «przyzwoleniem na zło»¹. Odrzucając Boga jako przyczynę sprawczą, wzorcą i celową zarówno człowieka, jak i całej zastanej rzeczywistości zaciera się różnicę pomiędzy naturą, kulturą i nadnaturą.

W ten sposób przypisuje się człowiekowi całą moc sprawczą, pozbawiając go wiedzy na temat jego prawdziwej tożsamości. Zatarcie granic pomiędzy naturą a nadnaturą, pomiędzy poznaniem naturalnym a poznaniem nadprzyrodzonym w świetle łaski i w świetle chwały Stefan Swieżawski nazywa „deformacją gnostyczną”, która pozbawia człowieka mądrości². Ogromnie pomocna w zrozumieniu, a także w podejmowaniu prób

¹ Benedykt XVI, *Możliwość czynienia pokuty*, w: R. Słupek, *Współczesne debaty o Kościele*, Wrocław 2019, s. 35.

² S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 41nn.

rozwiązania tych problemów może być refleksja teologiczna św. Tomasza z Akwinu – oparta na przyrodzonej mądrości filozoficznej, czyli na metafizyce³. W związku z tym podjęto próbę napisania rozprawy, która ma na celu przedstawienie prawdy teologicznej i filozoficznej ukazującej wielkość godności człowieka, wynikającej z faktu stworzenia go przez Boga w Trójcy Świętej Jedyne „na swój obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26-27) i przeznaczenia go do uzyskania godności dziecka Bożego⁴.

Temat pracy został sformułowany jako: „Człowiek jako *imago Trinitatis* w *Summa Theologiae* świętego Tomasza z Akwinu” i nawiązuje do zagadnienia 93 zawartego w pierwszej części (*prima pars*) *Sumy teologicznej* pt. *De fine sive termino productionis hominis*, co w tłumaczeniu Piusa Bełcha brzmi: „Cel względnie kres utworzenia człowieka: na obraz Boga”⁵, gdzie św. Tomasz umieścił swoje rozważania na temat człowieka jako obrazu Bożego. We wstępie do tego zagadnienia św. Tomasz wyjaśnia, że chodzi o rozważania dotyczące celu lub kresu utworzenia człowieka, o którym jest powiedziane, iż został uczyniony „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz, 1, 26–28) (*Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei*)⁶.

Jako problem pracy postawiono pytanie: W jaki sposób św. Tomasz ukazuje człowieka jako obraz Trójcy Przenajświętszej?

Metoda. W celu udzielenia odpowiedzi na postawione w pracy pytanie posłużono się metodą teologiczną pozytywną oraz metodą historyczną. Zgodnie z przedmiotem badań, którym jest relacja osobowa między Trójcą Osób a człowiekiem jako osobą stworzoną na jej wzór, za podstawową zasadę metodologiczną przyjęto personalizm⁷ – oparty na fundamencie antropologii św. Tomasza z Akwinu. Nauka o człowieku jako *obrazie Boga* jest przedmiotem antropologii teologicznej, gdyż w jej centrum jest Troistość

³ Tamże.

⁴ J. Kiciński, *Powołanie – Konsekracja – Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009, s. 16.

⁵ Por. STh, I, q. 93, wstęp.

⁶ Por. tamże, *proemium*.

⁷ Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 45-85 (*Duchowość w Polsce*, t. 6). <https://marekchmielewski.eu/wp-content/uploads/2016/12/Metodologiczne-podstawy-teologii-duchowo%C5%9Bci.pdf>. (dostęp: 11.05.2022).

Osobowa Jedyne Boga, której „odbiciem” jest człowiek jako osoba stworzona i działająca na wzór *Trinitatis*⁸. Osobowy Bóg w Trójcy Świętej zostanie przedstawiony jako Byt konieczny i Wzór stanowiący „odpowiedź” na pytania, kim jest człowiek, jaki jest jego początek i cel istnienia⁹. Zatem człowiek jako *imago Trinitatis*, czyli osoba pochodząca od Osób Boskich i ukształtowana na jej Wzór, jest fundamentalną zasadą hermeneutyczną zastosowaną w tej dysertacji.

Praca nad tak postawionym problemem bazuje na tomistycznej antropologii personalistycznej opartej na koncepcji osoby zaczerpniętej od Boecjusza oraz na metafizyce Arystotelesa. W pracy zostanie ukazana całkowita zależność człowieka od Boga, począwszy od aktu stworzenia, przez podtrzymywanie go w istnieniu, pomoc w doskonaleniu, w przyjęciu daru łaski, aż do spotkania w chwale nieba. Tajemnica człowieka zostanie naświetlona i objaśniona tak ze strony Objawienia – jako prawda wiary, jak i jako prawda rozumu oparta na gruncie filozofii realistycznej. Pojęcie „prawda” u św. Tomasza jest relacją adekwatności intelektu i bytu, czyli sprowadza się do czegoś, co realnie istnieje i co jest ujmowane przez intelekt¹⁰. To stanowisko poznawcze wywodzi się realistycznej interpretacji rzeczywistości będącej w opozycji do ideologii i mitów na temat człowieka i świata.

Z uwagi na nierówność podmiotów – Boga i człowieka – posłużono się analogią jako narzędziem niezbędnym do przybliżenia tajemnicy obrazu człowieka jako *imago Trinitatis*. Etymologia słowa „analogia” wskazuje, że można go użyć do wyrażenia relacyjnej jedności tego, co złożone, a więc stosunku, proporcji i znaczenia podobieństwa pomiędzy tym, co zasadniczo się różni (np. Bóg i człowiek).¹¹ Za pomocą analogii transcendentalnej metafizycznej zostaną zbadane relacje pomiędzy bytem stworzonym a czystym Istnieniem, Absolutem, Bytem Koniecznym, w celu wyrażenia

⁸ Por. Cz. Bartnik, *Traktat III: O człowieku (Antropologia teologiczna)*, w: *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2012, tom 1, s. 319.

⁹ Tamże, s. 89.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, q. 1, a. 1., Kęty 1998; zob. także STh, I, q. 16, a. 3; zob. SCG, I, c. 59, tom 1, s. 158nn.

¹¹ M. Krapiec, *Metafizyka. Dzieła*, Lublin 2000, s. 404

problemu partycypacji bytów oraz sposobu działania przyczyn naczelných, pierwszych, zewnętrznych¹² (sprawczej, wzorczej i celowej), jak również skutków tych działań w postaci śladów, obrazu i podobieństwa.

Szczegółowe wskazówki do rozwiązania problemu pracy są zawarte głównie w pierwszej części *prima pars Sumy Teologicznej*, w kwestii 93. To zagadnienie stanowi jakby „klucz” do zrozumienia tajemnicy nazwanej w tej dysertacji „człowiek jako *imago Trinitatis*”, które łączy rozważania teologiczne (o różnych typach relacji pomiędzy Trójcą Świętą a stworzeniami) z argumentacją filozoficzną zaczerpniętą z Arystotelesowskiej metafizyki. Jednakże kwestie poruszone w tym zagadnieniu mają tak wieloaspektowy charakter, że wiążą się z innymi zagadnieniami, które znajdują się w pozostałych częściach *Sumy Teologicznej*. Wobec czego wyjaśnienie tajemnicy jaką jest *imago Trinitatis* zostało odnalezione również w miejscach paralelnych, tj. w innych zagadnieniach powiązanych z treścią zagadnienia 93, a odszukanych wśród 613 zagadnień (kwestii) i 3122 artykułów zawartych w *Sumie Teologicznej*¹³.

Z tej obszernej analizy wynika, iż obraz Boga Trójcy znajdujący się w człowieku jest rzeczywistością wieloaspektową, relacyjną i dynamiczną. Dynamizm stworzenia będącego „na obraz” wynika z faktu, że jest to osoba żywa, rozumna, działająca i doznająca, obdarzona wolną wolą i możliwością do nawiązywania relacji z innymi, a przede wszystkim z Bogiem. W tej dysertacji zostaną ukazane naturalne elementy konstytutywne każdego człowieka stanowiące treść tego obrazu, w tym jego główny komponent, jakim jest umysł. Zostanie również ukazany dynamizm elementów nadprzyrodzonych – kształtujących ten obraz we współpracy Boga z człowiekiem – jakimi są łaska, cnoty teologalne, kontemplacja i światło chwały.

Odkrywanie tajemnicy Boga w człowieku odbywać się będzie w kolejności odnalezionych u św. Tomasza zasad porządkujących, takich jak: wyjście i powrót – *exitus-reditus*; ślad–obraz–podobieństwo – *vestigium-imago-similitudo*; stworzenie w naturze – *creatio in natura*, następnie nowe

¹² Tenże, *Dzieła. Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 169-170.

¹³ Chodzi o całość wraz z suplementem i dodatkami; por. P. Belch, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 2/1*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: O Bogu* (I, 1-13), Londyn 1975, t. 1, s. 260.

stworzenie w łasce – *recreatio in gratia* i upodobnienie w chwale – *similitudo in gloria* oraz inne.

Literatura. Powyższe rozważania będą oparte na analizie bogatej literatury, za pomocą której starano się ukazać aktualność nauki Akwinaty o człowieku stworzonym na obraz Trójcy Świętej. Główne źródło stanowiła łacińska wersja *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu. W tym celu wykorzystano wersje tekstów źródłowych dostępne w serwisie: *Corpus Thomisticum, Opera Omnia, Opera Maiora*, jak również wydanie *Summa Theologiae cum commentariis Caietani, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Bezpośrednie źródło stanowią więc wybrane zagadnienia z wersji łacińskich, których tekst skonsultowano z przekładami polskimi. Z dostępnych przekładów na język polski w szerokim zakresie korzystano z tzw. londyńskiej wersji *Sumy Teologicznej*, lecz z uwagi na nieadekwatność tego tłumaczenia na potrzeby tej dysertacji korzystano z tłumaczenia własnego, co zostało oznaczone jako: [tłum. własne].

Dodatkowe źródło stanowią inne dzieła Akwinaty: *Suma contra Gntiles, Kwestie dyskutowane o mocy Boga, Kwestie dyskutowane o prawdzie, Byt i istota, Wprowadzenie do Ewangelii św. Jana* i inne. Święty Tomasz oparł swoją naukę na autorytetach starożytnych i patrystycznych, do których sięgnęła autorka, aby poszerzyć kontekst, z jakiego czerpał Akwinata. Cenne źródła, które wzbogaciły tę pracę, stanowią dzieła Ojców Kościoła: św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Hilarego, św. Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Jana Damasceńskiego oraz Arystotelesa i Boecjusza.

Praca jest oparta na fundamencie Pisma Świętego w języku polskim i łacińskim, ponieważ w czasach św. Tomasza wersją podstawową Pisma Świętego był tekst Wulgaty. Korzystano także z dokumentów Magisterium Kościoła oraz opracowań interesujących nas kwestii takich autorów, jak: Gilles Emery, Bogdan Ferdek, Etienne Gilson, Tomasz Gałuszka, Tomasz Gołaski, Jacek Kiciński, Romulad Kostecki, Mieczysław Krąpiec, Jarosław Lipniak, Andrzej Maryniarczyk, Mateusz Przanowski, Jacek Salij, Stefan Swieżawski, Jean-Pierre Torrell i wielu innych.

Zebrany materiał zostanie uporządkowany i rozmieszczony odpowiednio w trzech rozdziałach, które zostały oznaczone według klucza podanego przez św. Tomasza w STh, I, q. 93: ślad–obraz–podobieństwo – *vestigium-imagosimilitudo*.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Vestigia. Ślady początkiem obrazu Trójcy Świętej w człowieku*, zostanie zaprezentowany pierwszy element wyżej wymienionej triady tj. ślad, czyli coś „co idzie” przed obrazem (*preambulum*) i stanowi integralną część *imago Trinitatis*, bez której „obraz” nie mógłby zaistnieć. *Preambulum* dotyczy podobieństwa, które jest bardziej wspólne niż obraz i koniecznie w obrazie się zawiera (np. byt, istnienie, przyczyny, forma, cel, ciało).

W podrozdziale pierwszym zostanie przedstawiony Doskonały Wzór – na obraz którego został utworzony człowiek – czyli Bóg w Trójcy Świętej. Zostaną omówione cechy wspólne Trójcy Świętej: natura *essentia* i istnienie *esse*; pięć „dróg” (argumentów) na istnienie Boga jako pięć typów relacji transcendentálnych realnego bytu prowadzących do udowodnienia Bytu koniecznego Absolutu; kwestie odrębności Osób Boskich oparte na pochodzeniach, relacje, Osoby Boskie, posyłania, a także przypisywanie Osobom Boskim atrybutów istotowych, czyli *apropriacje*. Ten niestworzony Model, Prototyp człowieka i innych stworzeń, jakim jest Bóg w Trójcy Osób, będzie stanowił pierwszy i podstawowy punkt odniesienia do dalszych rozważań na temat człowieka jako obrazu Boga. W każdym rozdziale będą ukazywane wymienione cechy i właściwości Trójcy oraz sposób ich odwzorowania w człowieku, w czym główną rolę odegrają dwie kategorie bytu: relacja i substancja.

W podrozdziale drugim zostaną zaprezentowane związki przyczynowo-skutkowe zachodzące pomiędzy Trójcą Świętą – jako przyczyną sprawczą, wzorcą i celową wszystkich stworzeń, w tym człowieka – a stworzeniami. Przyczyny te wpisują się w schemat *exitus-reditus*, przy czym *exitus* obejmuje przyczyny sprawczą i wzorcą, a *reditus* przyczynę celową. Każdą z tych przyczyn powiązano z konkretną Osobą Boską: przyczynę sprawczą z Osobą Ojca, przyczynę wzorcą z Osobą Syna i przyczynę celową z Osobą Ducha Świętego.

W podrozdziale trzecim będzie rozważana relacja międzybytowa określona mianem „ślad” – *vestigium* i jej przejawy w stworzeniach jako niewyraźny obraz Trójcy Świętej w nich. Zostaną zaprezentowane źródłowe, fundamentalne elementy śladów, które człowiek dzieli z innymi stworzeniami, a które w różnym stopniu są podobne do Boga. W tomistycznym ujęciu człowiek jawi się jako skutek, w którym dopatrujemy się śladów obrazu Trójcy Świętej jako jego przyczyny. Takim śladem we wszystkich stworzeniach jest istnienie rozumiane jako metafizyczna relacja z Bogiem, która jest pierwszą i najważniejszą, bo bez niej nie byłoby człowieka. Zostanie dokonane rozróżnienie między pojęciami *vestigium* i *imago*, a także zbadane zagadnienie śladów Trójcy Świętej w człowieku zewnętrznym i wewnętrznym. Jako ważny „ślad” Trójcy Świętej zostanie przedstawione ciało człowieka.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Imago. Człowiek jako imago Trinitatis w naturze i w łasce*, w centrum rozważań będzie postawione pojęcie *imago*, czyli drugi element z triady *vestigium-imago-similitudo*. W obrębie *imago* będzie zastosowana kolejna zasada porządkująca: *creationis-recreationis-similitudininis*, która dotyczy tylko stworzeń rozumnych (człowiek i anioł). Na tej podstawie zostanie wykazane, iż powiedzenie, że człowiek jest na obraz Boga, to rodzaj analogii – szczególnego podobieństwa wyróżniającego człowieka spośród innych stworzeń. Akwinata rozróżnił trojaki obraz Boga w człowieku, stosując kryterium miłości właściwe naturze rozumnej¹⁴. Stąd obraz Boga w człowieku można rozważać na trzech poziomach refleksji: stworzenie w naturze – nowe stworzenie w łasce – upodobnienie w chwale (*creatio in natura – recreatio in gratia – similitudo in gloria*).

W podrozdziale pierwszym zostanie omówione wieloznaczne pojęcie natury ogólnej i jednostkowej, której zasadą ruchu w człowieku jest dusza. Będą wymienione niezniszczalne elementy obrazu wchodzące w skład dobra natury (władze poznawcze, pożądawcze, panowanie, wieczność i inne), a człowiek zostanie przedstawiony jako *compositum* duszy i ciała.

¹⁴ Por. STh, I, q. 93, a. 4, co.

W podrozdziale drugim zostaną zaprezentowane analogie trynitarne w naturze człowieka autorstwa św. Augustyna stanowiące fundament rozważań Akwinaty o relacjach Boga i człowieka. Będą to trzy rodzaje obrazów Boga w człowieku: *corporalis*, *spiritualis sive imaginaria*, *et intellectualis*, w których możemy dopatrywać się trzech triad Trójcy niestworzonej.

W podrozdziale trzecim omówiony zostanie problem obrazu Trójcy Świętej w mężczyźnie i kobiecie skonfrontowany z pierwszym i drugim opisem stworzenia człowieka. Będzie ukazany obraz Trójcy Świętej w małżeństwie i rodzinie jako relacja miłości odwzorowana od Trójcy Świętej, która stanowi wspólnotę miłujących się Osób. Rozważania zakończy metafizyczna analiza relacji jako przypadku względnej, czyli stosunku do czegoś, co jest innym bytem *ad aliquid extra* oraz uzasadnienie twierdzenia, że relacja miłości mieści się w pojęciu *imago*.

W podrozdziale czwartym zostanie przedstawiona odpowiedź św. Tomasza na pytanie: Kto jest bardziej na obraz Boży: człowiek czy anioł? Zostanie omówione, czym są substancje oddzielone (od materii), kim są aniołowie, czyli istoty nieśmiertelne i niezniszczalne. Na podstawie udzielonych odpowiedzi zostanie również wyjaśnione, że zarówno anioł jak i człowiek są *imago Trinitatis*, gdyż w swoich naturach rozumnych mają naturalne pragnienie Boga i są otwarci na Boga, ale nie jednakowo.

W podrozdziale piątym zostanie zaprezentowany Bóg-Człowiek Jezus Chrystus, czyli najdoskonalszy i najpiękniejszy Obraz Niestworzony – *Imago Increata*, Pierworodny – *Primogenitus*, jako droga powrotu człowieka do Boga, czyli *reditus per Christum*. Przedstawiona zostanie Tomaszowa definicja piękna związana z pojęciem doskonałości oraz blaskiem i jasnością, którą doskonale wypełnia tylko Obraz Niestworzony i zarazem Stworzony – Jezus Chrystus. Celem wcielenia jest przyjęcie w unii hipostatycznej przez Obraz Niestworzony człowieczeństwa, aby człowiek – obraz stworzony – mógł upodobnić się do Boskiego Obrazu¹⁵. Podkreślony zostanie także kenotyczny wymiar zbawienia, mający na celu „renowację” zniszczonego przez grzech obrazu człowieka, jak również jego działania upodabniające do Obrazu, czyli

¹⁵ Por. M. Przanowski, *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Toruń 2018, s. 286nn.

przebóstwienie dokonane przez *conformitas* – „współkształtność” z człowieczeństwem Chrystusa¹⁶.

W podrozdziale szóstym będzie przedstawione pojęcie łaski i jej konieczność do odnowienia nadprzyrodzonego obrazu Boga w człowieku oraz przywrócenia mu utraconego przez grzech piękna. Przyczyny łaski: główna – moc Bóstwa – i instrumentalna – człowieczeństwo Chrystusa oraz sakramenty święte. Istota łaski jako „odwiecznej miłości Bożej”, która uzdalnia człowieka do uczestnictwa w nadprzyrodzonej naturze Bożej, a więc do przebóstwienia. Zostanie wykazane, że w procesie przebóstwienia następuje intensyfikacja podobieństwa obrazu Trójcy Świętej w człowieku, ale nie we wszystkich ludziach jednakowo, gdyż ludzie różnią się od siebie jakością obrazu, na który zostali stworzeni zarówno w naturze, jak i w łasce. Zostaną podane powody nierówności łaski w ludziach, wynikające głównie z natury uczestnictwa dopuszczającego stopniowanie, jak też z powodu różnej gotowości do jej przyjęcia przez człowieka. Omówiony będzie problem blasku duszy, która może jaśnieć zarówno światłem naturalnym, jak i nadnaturalnym, którego łaska dodaje obrazowi Boga w człowieku.

W trzecim rozdziale zatytułowanym: *Similitudo. Człowiek na obraz Trójcy Świętej – upodobnienie w łasce i w chwale* przedmiotem refleksji będzie pojęcie *similitudo* czyli trzeci element z triady *vestigium-imago-similitudo* oraz rodzaje relacji pomiędzy *imago* a *similitudo*.

W podrozdziale pierwszym wprowadzeniem do rozważań będzie analiza metafizyczna nadprzyrodzonej przypadłości jakości – *qualitas*, do której należą cnoty i łaska oraz władze duchowe będące podmiotem cnót i łaski.

Drugi podrozdział będzie poświęcony dynamicznym czynnikom kształtującym obraz Boga w człowieku: cnotom przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Jako reprezentantka wszystkich cnót przyrodzonych, zarówno intelektualnych jak i obyczajowych, została wybrana roztropność, która z uwagi na jej kierowniczą, nadrzędną rolę wśród cnót jest nazwana mądrością w rzeczach ludzkich. Jej rola w kształtowaniu obrazu Boga w człowieku wynika z najważniejszej funkcji roztropności, którą jest

¹⁶ Tamże.

nakazywanie zapewniające człowiekowi możliwość panowania nad sobą i światem.

W podrozdziale trzecim zostanie omówiony wpływ łaski na doskonałość obrazu Boga w człowieku – od momentu rozpoczęcia życia nadprzyrodzonego (chrzest) i procesu tworzenia się obrazu organizmu duchowego człowieka. Jako kolejny dynamiczny czynnik kształtujący obraz Trójcy Świętej w człowieku zostanie przedstawiona łaska w jej dwóch skutkach: usprawiedliwieniu – *iustificatio* i zasłudze – *merita*. Łaska usprawiedliwienia zostanie ukazana w obrazie trzech wielkich dzieł Bożych: stworzenia, usprawiedliwienia grzesznika i daru chwały. Natomiast zasługę zilustrowano w dwóch obrazach typu: *de congruo* i *de condigno*.

W podrozdziale czwartym przedmiotem pracy będzie wpływ światła chwały na obraz Boga w człowieku, który rozpocznie rozważanie na temat szczególnego upodobnienia się człowieka do Trójcy Świętej przez adopcję, czyli uczestnictwo w naturze Bożej (człowiek jako *capax adoptionis* oraz *capax beatitudinis divinae*). Kolejne dociekania będą dotyczyły podobieństwa jako doskonałości obrazu Boga w człowieku, w jego relacji do celu ostatecznego, którym jest wieczna szczęśliwość *visio beatifica*. Etapem wstępnym tego szczęścia jest kontemplacja mająca początek w życiu doczesnym i prowadząca do otrzymania najdoskonalszego kształtu obrazu Boga człowieku w życiu wiecznym. Kontemplacja w ujęciu św. Tomasza jest rozumiana jako najlepsza czynność człowieka wykonywana przez jego najlepszą władzę (intelekt), której najlepszym przedmiotem jest Bóg (*optima operatio hominis, optima potentia et optimum obiectum*)¹⁷. Zostaną ukazane jej aspekty: piękno, dobro, prawda, a także jej rola w kształtowaniu się obrazu Boga w człowieku w doczesności i w chwale nieba.

W piątym podrozdziale jako najdoskonalszy przykład obrazu Trójcy Świętej w człowieku, zarówno w naturze, w łasce, jak i w chwale, zostanie przedstawiona *Matka Boża jako imago Trinitatis*. Cała piękna i posiadająca pełnię łask Bożych jest najpiękniejszym wzorem realizacji współpracy człowieka z łaską Bożą, gdyż w pełni zrealizowała ideał bycia „na obraz

¹⁷ Por. STh, I-II, q. 3, a. 5, co.

i podobieństwo” Trójcy Świętej na ziemi i w niebie¹⁸ i dlatego jest nazwana najwierniejszą Ikoną Trójcy Świętej.

W zakończeniu będą sformułowane wnioski wyprowadzone z całości rozważań stanowiące podsumowanie treści zawartych w poszczególnych rozdziałach.

¹⁸ Por. J. Kiciński, *Powołanie – Konsekracja – Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009, s. 16.

Rozdział I

***Vestigia*. Ślady początkiem obrazu Trójcy Świętej w człowieku.**

Aby dowieść tezy postawionej w temacie, iż człowiek jest stworzony na obraz Trójcy Świętej jako *imago Trinitatis* zostanie przedstawiony Pierwowzór, Prototyp, na wzór którego został uczyniony obraz człowieka, czyli Bóg w Trójcy Świętej Jedyny. Zostaną wskazane różne typy analogi zachodzących między Bogiem a człowiekiem, które zaliczono do elementów konstytutywnych typu „ślad”, wchodzących w skład obrazu Boga w człowieku, bez których „obraz” nie mógłby zaistnieć. Wybrany sposobem dotarcia do tej prawdy są głównie pochodzenia Osób Boskich, relacje oraz apropiacje, czyli przyswojone przymioty istotowe. Następnie zostaną omówione ślady Trójcy Świętej w człowieku, do których zaliczono przyczyny sprawczą, wzorczą i celową, a także partycypację w istnieniu oraz ciało człowieka.

1. Trójca Święta Wzorem i kluczem do rzeczywistości

Święty Tomasz, powołując się na św. Augustyna¹⁹, stwierdza, że w człowieku jest obraz Boga zarówno w naturze Bożej, jak i w Osobach Boskich. Świadczą o tym słowa Pisma Świętego: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26). Gdyby stwarzała tylko jedna Osoba, nie było słowa „nasze”, lecz np. „Twoje”. Drugi argument: dowiedzione jest, że jedna natura Boska jest we wszystkich trzech Osobach. Przez co należy rozumieć, że Bóg-Trójca uczynił człowieka na swój obraz, tj. całej Trójcy²⁰. Święty Augustyn²¹

¹⁹ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 360.

²⁰ Por. STh I, q. 93, a. 5, ad. 4.

²¹ Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do Piotra (De fide ad Petrum seu de regula fidei)*, PL 65, 674), przekład polski: W. Szoldrski, *O wierze czyli o regule*

dodaje, że pod względem istoty jedno jest bóstwo Świętej Trójcy i jeden jest obraz, na podstawie którego został uczyniony człowiek. Podkreśla, że jest jedno Bóstwo i jeden obraz, a nie trzy obrazy i nie trzy bóstwa²².

a. Analogiczny obraz Trójcy Świętej w człowieku

Według św. Tomasza prawdy o Bogu, które wyznajemy, są dwojakiego rodzaju: te które są dostępne rozumowi ludzkiemu, czyli prawdy intelektualne, oraz takie, które przewyższają siły rozumu ludzkiego. Rozum przyrodzony potrafi wykryć pewne prawdy dotyczące Boga i Jego natury – jak ta, że Bóg istnieje – nawet będąc zdany na własne siły. Natomiast prawda, która przewyższa zdolności ludzkiego rozumu, to jeden Bóg, który jest Trójcą Osób²³. Jednakże św. Tomasz wykazał, że i tę tajemnicę można przybliżyć naszemu rozumowi za pomocą analogii dostrzeżonych w stworzeniach, które nazywa śladami, obrazami lub podobieństwem²⁴. Akwinata stwierdził, że o Bogu i człowieku, czy innym stworzeniu, nie możemy orzekać jednoznacznie z powodu ogromnej różnicy ich dzielącej, lecz i nie całkiem różnornacznie z powodu dostrzeżonych podobieństw. Jedynym słusznym rozwiązaniem jest analogia, za pomocą której można orzekać o czymś, co jest zarazem niepodobne i w jakimś sensie podobne. W niniejszej dysertacji w kolejnych rozdziałach zostaną przedstawione różne typy analogi zachodzących między Bogiem a człowiekiem, będące elementami tworzącymi obraz Boga w człowieku.

Akwinata wyjaśnia, że nasz rozum czerpie swoje poznanie od stworzeń, i tą drogą może dojść do poznania istotowych przymiotów Boga wspólnych trzem Osobom²⁵, takich jak: niezłożoność (prostota), doskonałość, dobro,

prawdziwej wiary do Piotra, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. A. Bober, Kraków 1967, s. 212-245. W średniowieczu dzieło to było uważane za traktat Augustyna z Hippony, choć wskazuje się na autorstwo Fulgencjusza z Ruspe, łac. *Fulgentius* (ur. ok. 467) – biskup, święty katolicki. W dziele tym Fulgencjusz przedstawił syntezę swojej teologii. Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 2012, s. 380-381.

²² STh I, q. 93, a. 5, co.

²³ Por. STh, I, q. 32, a. 1, ad. 3, także: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles, Prawda Wiary Chrześcijańskiej*, Poznań 2009, Wprowadzenie, s. 9.

²⁴ Sth I, q. 4, a. 3, ad. 3.

²⁵ Por. STh, I, q. 39, a. 7; zob. także: „Analogia teologiczna, to dynamiczny proces poznawania Boga. Materiałem wyjściowym jest treść objawiona, która zostaje poddana ludzkiej refleksji. W tym procesie ważna jest umiejętność odróżniania Boga od świata i rozpoznawania różnic pomiędzy różnymi wyobrażeniami „Pierwszej przyczyny” zmierzające

nieskończoność, niezmierność, wszechobecność, niezmiennność, wieczność i jedność²⁶. Rozum ludzki może też poznawać czynności istotowe, np. stwarzanie. Zrozumiałe dla człowieka są też przyswojone przymioty istotowe *appropriationes* przydzielone jednej Osobie Boskiej, np. Ojcu – moc, Synowi – mądrość, Duchowi Świętemu – miłość. Za ich pomocą zarówno św. Augustyn, jak i św. Tomasz wyjaśniają analogie trynitarne w człowieku.

Jednakże człowiek swoim rozumem nie może pojąć życia immanentnego Trójcy Świętej i dogłębnie zrozumieć, czym są właściwości *notiones* dotyczące osobowej specyfiki każdej z Osób Boskich, takich jak: ojcostwo, synostwo, niezrodzoność, tchnienie, pochodzenie. Podobnie jest z tajemnicą imion własnych Osób: Ojciec, Niezrodzony, Syn, Słowo, Obraz, Blask, Duch Święty, Miłość, Dar²⁷.

W traktacie o Bogu możemy wyróżnić dwa poziomy refleksji: jedność i odrębność Boga. Jedność dotyczy istoty – „boskiej substancji”, a więc tego, co jest w Bogu wspólne, esencjalne i absolutne. Natomiast odrębność Boga opiera się analizie pochodzeń intelektualnych Osób Boskich, za pomocą których rozważa się specyfikę relacji pomiędzy Osobami Boskimi. Relacje, zwane też właściwościami, pozwalają na odróżnienie Osób Boskich i dostrzeżenie cech im właściwych²⁸. Następnie rozważane będą: odrębność i nazwy Osób Boskich, posyłania *ad extra*: Syna i Ducha Świętego i przyswajanie przymiotów istotowych *appropriationes*.

b. Cechy wspólne: istnienie i istota – esse i essentia

Istnienie Boga należy do głównych prawd wiary. W Księdze Wyjścia sam Bóg mówi o sobie: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14)²⁹. Te słowa Boga skierowane do Mojżesza stały się kamieniem węgielnym filozofii bytu św. Tomasza, stanowiącym fundament chrześcijańskiej wizji Boga. Świętemu Tomaszowi

do odkrycia prawdziwego Boga”. P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, s. 16.

²⁶ Przymioty istotowe i nazwy Boga św. Tomasz omawia w zagadnieniach STh, I, q. 3 – q.13.

²⁷ Por. P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza* (nr 99) do STh, I, q. 39, a. 7, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: O Trójcy Przenajświętszej*, Londyn 1978 (reprint), t. III, s. 280.

²⁸ G. Emery, *Teologia trynitarne świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014, s. 78nn.

²⁹ Por. STh, I, q. 2, a. 3, s.c.

z Akwinu zawdzięczamy uznanie aktu istnienia *esse* za pierwszą i najważniejszą właściwość bytu *ens*³⁰.

Wskazanie na Boga, który jest samym istnieniem – *ipsum esse*³¹, jako na pierwszy i naczelny akt istnienia stanowi uzasadnienie, rację bytu i przyczynę istnienia wszystkich realnie istniejących bytów. Przyjmując istnienie Boga jako Bytu koniecznego i Pierwszego, uznaje się inne byty za niekonieczne, przygodne.

Kolejną zasługą Św. Tomasza jest stwierdzenie fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy istnieniem i istotą – *essentia* oraz podkreślenie prymatu istnienia w bytach³². Zagadnienie to było na tyle ważne dla młodego wykładowcy z Akwinu (lata: 1252-1256), że poświęcił mu swoje pierwsze niewielkie dzieło nazwane przez kopistów *De ente et essentia*³³. Pojęcia te oddzielamy myślnie, żeby wyjaśnić złożoność i wieloaspektowość bytów, lecz św. Tomasz w swojej doktrynie podkreśla konieczne przyporządkowanie istoty do istnienia, gdyż są one korelatami i nie występują oddzielnie. Realność istniejącego bytu i konieczna relacja istnienia do istoty to doniosły typ relacji transcendentalnej będący analogią konieczną. Ponadto stwierdzenie nietożsamości istoty i istnienia prowadzi do odkrycia istnienia bytu koniecznego, czystego istnienia – *actus purus*, co będzie przedmiotem kolejnych rozważań.

Słowo „istota” – łac. *essentia* pochodzi od czasownika być, istnieć – *esse* i jest pojęciem wieloznacznym. Jak wyjaśnia św. Tomasz, powołując się na słowa Arystotelesa zawarte w piątej księdze *Metafizyki*, wyraz *substantia* - jestestwo bywa używany w dwóch znaczeniach³⁴. W pierwszym – w znaczeniu definicji oznaczającej „istotę rzeczy”, którą Grecy określali wyrazem: *ousia*, czyli istota³⁵. W drugim – przez substancję rozumie *subiectum vel suppositum*, czyli „podmiot lub jednostkę, która bytuje samodzielnie, należąc

³⁰ E. Gilson, porządkując terminologię używaną przez św. Tomasza, proponuje określać terminem *ens* – byt, *entia* – byty, a terminem *esse* – istnienie. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 2003, s. 42.

³¹ *Ipsum esse* – akt istnienia. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 114.

³² S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 42.

³³ Święty Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, przeł. W. Seńko, Kęty 2009, s. 6-7.

³⁴ Por. STh, I, q. 29, a. 2, co, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej*, Poznań–Warszawa–Kraków 2021, tłum. W. Gołaski, s. 143nn.

³⁵ Tamże.

do kategorii substancji”³⁶. Określenie *suppositum* rozumiane jako jednostka może nosić trzy nazwy: *res naturae, subsistentia et hipostasis*³⁷. Jeśli chodzi o człowieka, który jest bytem złożonym z materii i formy, to istota, we właściwym znaczeniu, wchodzi do określenia rzeczy, a więc w zasady gatunkowej. Zatem w dziedzinie substancji rozumnych człowiek jest jednostkową substancją natury rozumnej, czyli osobą – stwierdza Akwinata, powołując się na Boecjusza, który zdefiniował osobę jako *naturae rationabilis individua substantia*³⁸. Natomiast Bóg jest bytem prostym, w którym substancja jest tożsama z Jego istotą, naturą³⁹, a także z Jego istnieniem⁴⁰. Ponadto w Bogu nazwa „Osoba” oznacza zarówno istotę, jak i relację⁴¹.

Powodem, dla którego nauka św. Tomasza posiada nieprzemijającą wartość, uniwersalność i doniosłość, jest umieszczenie w centrum swojej filozofii pojęcia „byt” jako czegoś, co realnie istnieje; a w centrum teologii Bytu Bożego. Według Mieczysława Krąpca człowiek – w najbardziej pierwotnym rozumieniu – to „byt w ujęciu egzystencjalnym (...) oznacza bowiem rzeczywistość – to co naprawdę istnieje⁴²”. Rozważania o człowieku to rozważania o bycie, o jego elementach strukturalnych, licznych złożeniach wewnątrzbytowych i międzybytowych oraz działaniu. Byt jest analogicznym konkretem, bo jest złożony z nieskończenie wielu „części składowych” wzajemnie ze sobą powiązanych. Krąpiec podaje, iż św. Tomasz wyróżnia pięć fundamentalnych typów złożeń, które występują w każdym bycie. Różnicuje te złożenia ze względu na rodzaj występujących w nich części: z części całkujących składają się złożenia ilościowe, z części istotowych – złożenia z materii i formy, z części osobowych – złożenia z natury i samoistnienia: z części bytowych – złożenia z istoty i istnienia oraz substancji i przypadłości⁴³. Te złożenia mają charakter transcendentalny.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. A. M. S. Boecjusz, *Contra Eutychen et Nestorium, Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: *Traktaty teologiczne*, przeł. A. Kijewska, R. Bielik, Kęty 2007, s. 122-123; por. STh, I, q. 29, a. 1, co.

³⁹ Por. STh, I, q. 3, a. 3, co.

⁴⁰ Por. STh, I, q. 3, a. 4, co.

⁴¹ Por. STh, I, q. 29, a. 4, co, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 155nn.

⁴² M. A. Krąpiec, *Dzieła. Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 51.

⁴³ Tamże, s. 169.

c. Pięć „dróg” to pięć typów relacji transcendentálních realnego bytu

Święty Tomasz udowodnił istnienie Boga na płaszczyźnie metafizycznej, formułując słynne pięć dróg zwanych „dowodami na istnienie Boga”: *Deum esse quinque viis probari potest*⁴⁴. Po pierwsze „dowody” te wynikają z obserwacji rzeczywistości i świadectwa naszych zmysłów. Po drugie opierają się na pierwszych zasadach rządzących bytowaniem rzeczy, bezpośrednio oczywistych i logicznych, takich jak: zasada tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, celowości, racji bytu czy doskonałości⁴⁵. Po trzecie do ich opisu św. Tomasz zastosował podstawowe pojęcia metafizyczne: byt, składniki konstytutywne bytu, byt istotowy i udziałowy, analogia, właściwości bytu, przyczynowość powszechna, sprawcza, wzorcza i celowa, skutki, itp.⁴⁶

Z pierwszej drogi, mającej za podstawę zjawisko ruchu, wynika, że Boga możemy nazwać „Pierwszym Poruszyicielem Nieporuszonym”⁴⁷. Aby udowodnić tę tezę, Akwinata wychodzi od obserwacji ruchu fizycznego, który jest możliwy, gdy rzecz jest przez coś innego wprawiana w ruch. Następnie „przenosi” tę obserwację na ruch w sensie metafizycznym, w którym występuje przechodzenie z możliwości do aktu (urzeczywistnienie), na skutek poruszenia przez „coś” zewnętrznego. Stwierdza, że podobnie jest z istnieniem, które jest możliwością, a do jej urzeczywistnienia (aktualnego istnienia) konieczny jest byt, który może je przenieść z możliwości do rzeczywistości, gdyż jest już zaktualizowany. Kolejnym etapem rozumowania św. Tomasza jest przejście z obserwacji fizycznych i metafizycznych do rozważań teologicznych. Teolog wskazuje na Boga jako źródło ruchu, gdyż Bóg jest bytem zaktualizowanym, jest czystym aktem istnienia i wobec tego

⁴⁴ STh, I, q. 2, a. 3, co. Wersja łacińska w: corpus thomisticum: <https://archive.org/stream/operaomniaiussui04thom#page/30/mode/2up> [dostęp: 11.05.2022].

⁴⁵ Por. A. Maryniarczyk *Zasady pierwsze*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, t. IX, s. 902.

⁴⁶ Por. STh, I, q. 2, a. 3, co.

⁴⁷ Por. tamże.

jest Pierwszym Poruszcycielem Nieporuszonym⁴⁸. Tomasz jednoznacznie stwierdza, że wszystko, cokolwiek istnieje, pochodzi od Boga⁴⁹. Z punktu widzenia analogii międzybytowej, z drogi pierwszej możemy odczytać faktyczność bytu oraz konieczną transcendentálną relację istoty do istnienia⁵⁰.

Z drogi pierwszej wynika, że stworzenia które mają ciała, do istnienia, do ruchu potrzebują Poruszcyciela, którym jest Bóg udzielający im istnienia. Zatem człowiek, będąc bytem jednostkowym, realnie istnieje, bo ma istnienie udzielone przez Pierwszy Akt istnienia. Akt istnienia jest udzielany stworzeniom przez Boga, które partycypują (uczestniczą) w istnieniu Boga. Mateusz Przanowski podkreśla, że „nauka o Bogu jako *ipsum esse subsistens* jest jednym z najważniejszych elementów Tomaszowej teorii partycypacji. Każde *esse* bytu stworzonego jest istnieniem uczestniczącym. Cała rzeczywistość stworzona może istnieć tylko dlatego, że uczestniczy w rzeczywistości Stwórcy”⁵¹. Jedynie Bóg istnieje *per essentiam*, jest bytem samoistnym, istnieniem, które nie ma przyczyny swego istnienia. Stworzenia istnieją, bo ich przyczyną istnienia jest Bóg.

Zatem człowiek, będący bytem jednostkowym, realnie istnieje, bo ma istnienie udzielone przez Pierwszy Akt istnienia. Akt istnienia jest udzielany przez Boga stworzeniom, które partycypują (uczestniczą) w istnieniu Boga.

Zofia Zdybicka, ważna przedstawicielka Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, podkreśla, że „Transcendentálna partycypacja, a więc fakt, że wszystko, co istnieje, uczestniczy w bycie Absolutu, czyli jest od niego zależne w sensie sprawczym, wzorczym i celowym, ujmowane jest w analogii transcendentálnej, która ukazuje wspólnotę doskonałości transcendentálnej i proporcjonalne jej realizacje przez konkrety”⁵². Zatem istnienie jest pierwszym „śladem” Boga na obrazie, jakim jest człowiek.

⁴⁸ Por. STh, I, q. 2, a 3, co

⁴⁹ Por. STh, I, q. 45, a. 2, co.

⁵⁰ M. Krapiec, *Analogia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 212.

⁵¹ M. Przanowski, *Wprowadzenie do artykułu 2, Czy w Bogu istota i substancja są tym samym co istnienie* w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, Kęty 2010, t. IV, s. 85.

⁵² Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 2017, s. 199-200.

Z drogi drugiej, nawiązującej do zjawisk łańcucha przyczyn i skutków, Boga możemy nazwać Pierwszą Przyczyną sprawczą powszechną, której wszystkie stworzenia zawdzięczają swoje istnienie. Z tej drogi możemy odczytać zależność istnienia wszystkich stworzeń od Pierwszej Przyczyny, ponieważ ich istnienie jest im udzielone.

Trzecia droga wskazuje na istnienie Boga jako Bytu koniecznego. Obserwacja zjawisk powstawania i ginięcia prowadzi do wniosku, że istniejące byty mogą być lub nie być, a więc są przygodne. Musi więc być byt konieczny, który istnieje sam przez się.

Krapiec stwierdza, że trzy pierwsze drogi należy odczytywać jako konieczną relację istoty do istnienia, która jest „zatopiona” w bytowości każdej rzeczy stworzonej, również w człowieku⁵³. Tę relację można rozumieć jako niewidzialne, lecz realne połączenie człowieka z Bogiem, intymne, konieczne i nierozzerwalne.

Czwarta droga prowadzi do uznania istnienia Boga jako Bytu najdoskonalszego. Opiera się na obserwacji rzeczywistości, którą charakteryzuje różny stopień doskonałości. Byty mają mniej lub więcej dobra, szlachetności i prawdziwości. To prowadzi do przyjęcia istnienia bytu doskonałego w najwyższym stopniu, pełni prawdy, dobra, piękna.

Krapiec czwartą drogę odczytuje jako typ relacji transcendentalnej realnego bytu do Intelaktu Absolutu, która wyraża się w racjonalności i uporządkowaniu rzeczywistości oraz możliwości jej poznania. W odniesieniu do człowieka ta droga wskazuje na pochodność inteligibilności (racjonalności) ludzkiego intelektu od Intelaktu Absolutu⁵⁴. Droga ta może odpowiadać Bogu jako przyczynie wzorczej wszystkich bytów stworzonych.

Piąta droga z celowości bytów pozwala odkryć osobowy Byt obdarzony zdolnością poznania, myślenia i kierowania naturalnymi rzeczami do celu. Nawet rzeczy pozbawione wszelkiego poznania, np. byty nieożywione, „dążą” do jakiegoś celu, który został dla nich zamierzony i który jest doskonałością.

Mieczysław Krapiec interpretuje tę drogę jako relację do woli – miłości konstytuującej porządek dobra, a cechą charakterystyczną tej relacji jest

⁵³ M. Krapiec, *Analogia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 212.

⁵⁴ Tamże.

amabilność bytowa. Byt jest amabilny, bo jest chciany i kochany. Ta droga wyraźnie nawiązuje do przyczynowości celowej (dynamiczności bytu)⁵⁵.

Z analizy *pięciu dróg* wynikają konkretne twierdzenia na temat Boga, człowieka i ich relacji, zwanej *na obraz Boży i podobieństwo*.

Bóg jest Pierwszym Poruszycielem, Przyczyną Pierwszą, Bytem koniecznym, Pełnią dobra, prawdy i piękna, jest Bytem najdoskonalszym. To Bóg, który nie ma ciała, bo jest duchem, co potwierdza Objawienie (J 4, 23). Bóg będąc duchem, nie jest złożony z materii i formy. Nie jest jak materia, która jest w możności, jest czystą aktualnością bez domieszki jakiegokolwiek możności⁵⁶. Bóg jest formą niezłożoną, jest bytem prostym, w którym istota jest tożsama z istnieniem i nie jest podmiotem przypadłości⁵⁷.

Podsumowaniem analizy tych pięciu dróg niech będzie wypowiedź Étienne'a Gilsona: „Wszystkie drogi wychodzą od konkretnej zmysłowo stwierdzalnej rzeczywistości (...). Druga właściwość polega na tym, że w gruncie rzeczy stosują one zasadę przyczynowości. Przyczynowość jako element racjonalny dodana jest do elementu doświadczenia”⁵⁸.

d. Dwa pochodzenia w Bogu – *procesiones*.

„Pochodzenie” wyraża czynność początek komuś lub czemuś. W teologii trynitarniej chodzi o początek Syna i początek-źródło – *origo* Ducha Świętego⁵⁹, które są od siebie różne *processio est origo unius ab altero*⁶⁰. Jak wyjaśnia św. Tomasz:

„[...] Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod filius est solum a patre, Spiritus Sanctus vero a patre et filio”⁶¹.

Przy czym inne jest pochodzenie Syna, które jest rodzeniem, a inne pochodzenie Ducha Świętego, które zwane jest tchnieniem. Możemy wyróżnić dwa rodzaje pochodzeń: jedno dotyczące pochodzeń Osób Boskich, a drugie pochodzeń stworzeń. Jest to ważne rozróżnienie, bo podpowiada pewną

⁵⁵ M. Krapiec, *Analogia*, dz. cyt., s. 212.

⁵⁶ Por. STh, I, q. 3, a. 2.

⁵⁷ Por. STh, I, q. 3, a. 6, sc.

⁵⁸ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa, 1954, s. 499.

⁵⁹ Por. G. Emery, *Teologia trynitarna...*, dz. cyt., s. 89.

⁶⁰ Por. STh, I, q. 36 a. 2, ad. 7.

⁶¹ STh, I, q. 36 a. 2, ad. 7.

analogię pomiędzy pochodzeniami w Bogu a aktem stwórczym oraz rodzeniem w Bogu a narodzinami człowieka z człowieka.

Pochodzenia w Bogu wymagają zastosowania analogii psychologicznej opartej na porównaniu boskich pochodzeń do działania władz duchowych człowieka: intelektu i woli⁶². Tego typu porównanie stosujemy z powodu naszych ograniczeń poznawczych. Mówimy o Bogu na poziomie naszych pojęć, gdyż inaczej nie potrafimy opisać Boskiej rzeczywistości⁶³.

Pochodzenie może być działaniem na zewnątrz (przechodnim) lub pozostającym wewnątrz (immanentnym):

- *ad extra* – działanie polegające na przechodzeniu na byt zewnętrzny, np. myśl, która poczyna słowo wewnętrzne (pojęcia), a jego wyrazem zewnętrznym jest słowo wypowiedziane;
- *ad intra* – działanie pozostające w samym podmiocie działającym (działaczu) np. myśl pozostająca w podmiocie myślącym, poczucie wewnętrznego słowa⁶⁴.

Pochodzenie w Bogu dokonuje się na podobieństwo działania wewnętrznego, polegającego na wylaniania się Słowa Boga w intelekcie Boga. Ten sposób pochodzenia Słowa w Bogu jest nazywany rodzeniem, bo następuje pochodzenie istoty żyjącej z żyjącej. Analogicznie u ludzi występuje narodzenie człowieka z człowieka, ale też powstawanie i rozkład, czego nie ma u Boga. Pochodzenie Słowa Boga jest czynnością życiową, jaką jest czynność myśli, która pochodzi od żyjącego początkodawcy, wraz z którym posiada tę samą naturę. W Bogu myślenie i istnienie są tym samym⁶⁵.

W bycie czysto duchowym działaniem wewnętrznym (a więc nie zmierzającym ku czemuś na zewnątrz) są czynności właściwe naturze duchowej i Boskiej: myśleć oraz chcieć. Dlatego w Bogu wyróżniamy dwa pochodzenia: Ojciec rodzi Syna jako Słowo w myśli, a od Ojca i Syna pochodzi Duch Święty, w woli Boga – na sposób miłości. W odróżnieniu od pochodzenia Syna, *origo* Ducha Świętego nazywa się tchnieniem. Jest to pochodzenie Miłości, które nie jest rodzeniem, lecz posiada tę samą naturę

⁶² M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012, s. 117.

⁶³ Por. STh, I, q. 27, a. 1

⁶⁴ Por. G. Emery, *Teologia trynitarna...*, dz. cyt., s. 95.

⁶⁵ Por. STh, I, q. 27, a. 2;

boską, co Ojciec i Syn. Zatem w Bogu – poza pochodzeniem Słowa i Miłości – nie może być mowy o jakimś innym jeszcze pochodzeniu⁶⁶.

W wyznaniu wiary tzw. Symbolu Toledańskim (XI synod w Toledo, 675 r.), Kościół potwierdził prawdę o pochodzeniu trzech Osób Boskich. Ojcowie synodalni wypracowali dogmaty wiary, które weszły do naszego kanonu wiary: Ojciec jest niezrodzony ani niestworzony. Sam od nikogo nie bierze początku, lecz jest początkiem i źródłem całego Bóstwa. Natomiast Syn ma zrodzenie od Ojca, zaś Duch Święty ma pochodzenie od Obu. Ojcowie podkreślili, że Trójca jest jednym Bogiem wg swojej natury, substancji, a także mocy i majestatu (BF 171–179).

e. Cztery relacje – *relationes*

Jeden Bóg, ale w trzech Osobach: Ojciec, Syn i Duch Święty, to tajemnica, która jest pierwszym i najważniejszym kanonem wiary chrześcijańskiej. Jest to prawda, która najpełniej została objawiona przez wcielenie, słowa i czyny Chrystusa oraz potwierdzona przez wiele soborów i synodów. Ten dogmat wiary stanowi trzon wszystkich syntez wiary, czyli Wyznań Wiary, na czele ze Składem Apostolskim stanowiącym codzienny pacierz chrześcijanina i Symbolem Nicejsko-Konstantynopolitańskim, odmawianym we mszy świętej (KKK nr 185-197)⁶⁷.

Problem relacji (stosunków)⁶⁸ w Bogu jest pytaniem o niepodzielność Trójcy, o jedność w wielości, która jest tajemnicą Boga⁶⁹. Święty Tomasz nie tylko udziela odpowiedzi, którą znają wszyscy wierzący z Objawienia, że Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach, ale przechodzi na grunt metafizyki, aby na sposób rozumowy uchwycić zarys tej tajemnicy. Jego zasługą jest opracowanie za pomocą pojęć metafizycznych spójnej doktryny łączącej

⁶⁶ Por. STh, I, q. 27, a. 3; ST, I, q. 30, a. 2.

⁶⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.

⁶⁸ Łacińskie słowo *relatio* tłumacz traktatu *O Trójcy Świętej* Pius Belch oddał za pomocą polskich słów: stosunek, wzgląd oraz odnośność i dlatego są używane zamiennie ze słowem relacja.

⁶⁹ Por. STh, I, q. 11.

jedność Boga Trójjedynego z wielością Osób Boskich, bez znoszenia zasady niesprzeczności⁷⁰.

Jak wyżej powiedziano, Bóg jest bytem w najwyższym stopniu, bo Jego istnienie jest samoistne. Bóg jest bytem prostym, niezłożonym, zaktualizowanym, więc nie jest w możliwości (nie może być podzielony), Jego istota jest tożsama z Jego istnieniem⁷¹. Z kategorii, z dziesięciu działów bytu, św. Tomasz w Bogu wyróżnia tylko dwie kategorie: substancję (istotę) i relację rzeczową (stosunek). Chociaż stosunek należy do kategorii przypadłości, to w Bogu nie jest przypadłością, bo w Bogu nie ma żadnego złożenia, a więc istota i stosunek stanowią jedno i to samo⁷². Akwinata podkreśla również, że stosunki polegające na działaniu myśli, które zachodzą między początkodawcą słowa a słowem pochodzącym, są stosunkami rzeczowymi, a nie czysto myślonymi. Bowiem i rozum, i sama myśl są pewnego rodzaju rzeczami i dlatego ojcostwo i synostwo są stosunkami rzeczowymi⁷³.

Jak dowodzi św. Tomasz, w stosunku rzeczowym obie strony muszą należeć do tej samej istoty, gatunku, rodzaju czy natur. Pochodzenia w Bogu opierają się na tożsamości natur, więc stosunek istniejący między Osobami Boskimi ma podobieństwo do stosunku tożsamościowego pod względem jedności istoty (nie wprowadzają żadnej zmiany w naturę Boga). Natomiast jeśli mamy na uwadze wywód Jednego od Drugiego w tej samej naturze – to z tego punktu widzenia stosunki te muszą być rzeczowe⁷⁴.

Jak wyżej wyjaśniono, w Bogu mamy dwa pochodzenia: Słowa, które odbywa się według działania myśli i Miłości, która odbywa się według działania woli. Do każdego z tych pochodzeń należy przyjąć po dwa stosunki przeciwstawne (stosunek pochodzącego do początkodawcy i początkodawcy do pochodzącego) i wówczas możemy wyróżnić cztery relacje: ojcostwo, synostwo, tchnienie czynne i tchnienie bierne⁷⁵. Czesław Bartnik⁷⁶ zauważa,

⁷⁰ Por. M. Paluch, *Relacyjna koncepcja osoby boskiej według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 3 (2011), s. 41-52.

⁷¹ Por. STh, I, q. 11, a. 4, s.c.

⁷² Por. STh, I, q. 28, a. 2, co.

⁷³ Por. STh, I, q. 28, a. 1, ad. 4.

⁷⁴ Por. STh, I, q. 28, a. 1, co.

⁷⁵ Por. STh, I, q. 28, a. 4, co.

⁷⁶ Teolog dogmatyk, wykładowca KUL, twórca personalizmu uniwersalistycznego.

że czynnie „tchną” Ojciec i Syn, a ich akcja tchnienia nie różni się od relacji ojcostwa i synostwa, natomiast tchnienie bierne skierowane do Ojca i Syna „jest Tchnieniem Świętym, czyli *Pneuma Hagion (Spiritus Sanctus)*”⁷⁷.

Akwinata podkreśla różnicę pomiędzy pochodzeniem stworzeń od Boga, a pochodzeń w Bogu. Tutaj możemy jedynie zastosować zasadę analogii, czyli podobieństwa pomiędzy tak bardzo nierównymi bytami. Podobieństwo to, a więc rodzaj obrazu Boga w stworzeniach, nie wypływa z konieczności natury Boga, lecz z Jego nieprzymuszonej woli i myśli. Stosunek Boga do stworzeń nie jest więc rzeczowy, ale stworzeń do Boga rzeczowy jest, bo stworzenia mają w swojej naturze zależność od Boga, który je stworzył⁷⁸. Mateusz Przanowski zauważa, że „stworzenie zależy od Stwórcy, Stwórca nie zależy od stworzenia”⁷⁹. Stworzenia naśladują Boga w tym, że rodzą się i przekazują życie swojemu potomstwu. Człowiek jest bytem relacyjnym, a myślą i wolą może nawet „dosięgnąć” Boga.

f. Trzy Osoby Boskie – *Personae*. Posyłania – *missiones*

W Bogu są Trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty. Określenia „ojciec” i „syn” są relacyjne i pochodzą wprost z Pisma Świętego, a więc są wskazówką podpowiedzianą przez Objawienie. Święty Tomasz, cytując Boecjusza⁸⁰, stwierdza, że każda nazwa dotycząca Osób Boskich oznacza stosunek, a szczególnie sama nazwa „osoba”⁸¹. Systematyczne próby opisu odrębności osób przy użyciu pojęcia „relacja” pojawiły się dopiero w wyniku reakcji na herezję Ariusza⁸². Natomiast dojrzałe syntezy tego problemu ukazały się w średniowieczu, które wówczas dysponowało na tyle przekonywującą teorią relacji, aby można ją było zastosować do opisu stosunków pomiędzy

⁷⁷ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 220.

⁷⁸ Por. STh, I, q. 28, a. 1, ad. 3.

⁷⁹ M. Przanowski, *Wprowadzenie do kwestii VII*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane...*, dz. cyt., s. 48.

⁸⁰ Por. Boecjusz, *O Trójcy Świętej*, w: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro. Traktaty teologiczne*, przekład, wstęp i objaśnienia T. Jachimowski, Warszawa 2003, rozdział 6, s. 211-212.

⁸¹ Por. STh, I, q. 29, a. 4, co.

⁸² Ariusz (zm. 336), twórca arianizmu – doktryny teologicznej odrzucającej dogmat o Trójcy Świętej.

Osobami Boskimi. Dopiero ta relacyjna koncepcja Osób Boskich w zrozumiały sposób wyraża bogactwo tajemnicy trójjedności Boga.

Przy prezentowaniu relacji Osób Boskich zostało wyjaśnione, że w Bogu jest kilka stosunków rzeczowych. Rzeczowa odrębność między stosunkami Boskimi jest uzasadniona przeciwstawnością – właściwą dla każdego stosunku. Święty Tomasz wyjaśnia, że ojcostwo i synostwo to dwa przeciwstawne stosunki, dlatego muszą należeć do dwóch Osób: Osoby Ojca i Osoby Syna. Pozostałe zaś dwa stosunki: wspólne tchnienie i pochodzenie, przeciwstawiają się sobie wzajemnie, choć nie wyrażają żadnej przeciwstawności do ojcostwa i synostwa. Wspólne tchnienie Osoby Ojca i Osoby Syna daje w następstwie pochodzenie innej Osoby, zwanej Duchem Świętym, która pochodzi na sposób miłości. Jako końcowy wniosek można więc przyjąć, że chociaż są cztery stosunki w Bogu: ojcostwo, synostwo, tchnienie i pochodzenie, to są tylko trzy Osoby w Bogu, mianowicie Ojciec, Syn i Duch Święty⁸³. Potwierdzenie tej prawdy na gruncie teologii znajdujemy już w Składzie Atanazjańskim potwierdzającym iż: „Inna bowiem jest Osoba Ojca, inna Osoba Syna, inna Ducha Świętego, lecz jedno Bóstwo Ojca i Syna i Ducha Świętego” (BF 22)⁸⁴.

Osoba Ojca. Każda z Osób Boskich ma własne Imię, które oznacza to, co jest najistotniejszym rysem tej Osoby, po którym się ją poznaje i wyróżnia od innych Osób. Tomasz wyjaśnia, że przez *notiones* (przetłumaczone przez Piusa Bełcha jako znamiona) należy rozumieć najwłaściwszy rys, najistotniejszy rys, po którym poznajemy osobę Boską⁸⁵. Najistotniejszym rysem, który przypisuje się Bogu Ojcu, jest ojcostwo. Nazwa „Ojciec” uwypukla pewną doskonałość Osoby, której finałem jest rodzenie. Dlatego Boga Ojca – nie tylko w przenośni, ale we właściwym sensie – uważa się za Początkodawcę Słowa Bożego, który zrodził Syna⁸⁶.

Bóg nazywany jest Ojcem stworzeń z powodu podobieństwa, tj. śladów, jakie Stwórca zostawia w stworzeniu. Im to podobieństwo jest doskonalsze,

⁸³ Por. STh, I, q 30, a. 2.

⁸⁴ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, i I. Bieda, wyd. 2 popr., Poznań 1989.

⁸⁵ Por. STh, I, q. 32, a. 3, co.

⁸⁶ Por. STh, I, q 33, a. 2. Zob. także SCG IV, c. 2, Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2009, t. 3, s. 20nn.

tym człowiek bliższy jest ideału prawdziwego synostwa. Dziećmi przybranymi nazywamy tych, którzy otrzymują dar łaski, dzięki któremu stają się zdolni do dziedziczenia wiecznej chwały⁸⁷.

Osoba Syna. Syn jest Bogiem zrodzonym, a nie Bogiem rodzącym. Imieniem własnym Osoby Syna jest „Słowo” wskazujące na niematerialny sposób pochodzenia według myśli Ojca. Równość i tożsamość podobieństwa Syna do Ojca jest podkreślona w nazwie „Obraz”⁸⁸. Syn jest doskonałym „obrazem Boga niewidzialnego i Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Syn jest Obrazem Boga, a nie „na obraz” Boga, ponieważ są tej samej natury. Człowiek i Bóg należą do różnych gatunków, dlatego, nie można zrównać człowieka z Bogiem. O człowieku mówi się, że jest „na obraz” Boży z powodu niedoskonałego podobieństwa do Boga⁸⁹.

Doskonałą ideę ojcostwa i synostwa odnajdujemy zatem tylko w Bogu Ojcu i Synu, ponieważ są jednej i tej samej natury oraz chwały. Ponadto ojcostwo Boga jest przede wszystkim wobec Syna, a wtórnie wobec stworzeń⁹⁰. Człowiek może również dostąpić godności synostwa Bożego, ale w sposób niepełny, w jakiejś części, pod pewnym względem i niedoskonale.

Trzecia Osoba Boska Duch Święty. Pochodzi na sposób miłości, według woli, od Ojca i Syna. Nazwa „Duch Święty” podkreśla niematerialność, a także pewną siłę i moc poruszającą, oznacza też doskonałość i nieskalaność Bożej dobroci. Inne imiona własne Ducha Świętego to „Miłość” i „Dar”. Do natury miłości należy ożywianie i poruszanie woli kochającego do rzeczy miłowanej⁹¹. Duch Święty jest więzią miłości pomiędzy Ojcem i Synem, którą wszystkie Osoby Boskie wzajemnie się miłują⁹². Natomiast imię „Dar” pochodzi od słowa darowizna, które oznacza prezent, jakim w tym przypadku jest Miłość Boga dla ludzi.

Człowiek, będąc stworzeniem rozumnym, ma możliwość dostąpienia zaszczytu cieszenia się obecnością Osób Boskich i otrzymywania darów miłości i łaski.

⁸⁷ Por. STh, I, q. 33, a. 3, co.

⁸⁸ Por. STh, I, q. 34, a. 2.

⁸⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 1, ad. 2.

⁹⁰ Por. STh, I, q. 33, a.3, s.c.

⁹¹ Por. STh, I, q. 36, a. 1.

⁹² Por. STh, I, q. 37, a. 1.

Posyłania to działania całej Trójcy Świętej *ad extra*. Dotyczą tylko Osoby Syna i Ducha Świętego. Natomiast Ojciec posyła, ale nie jest posyłany przez nikogo. Uzasadnienie znajdujemy w pochodzeniach Osób Boskich: ponieważ Ojciec jest Początkiem bez Początku, więc nie pochodzi od nikogo i z tego powodu nie przysługuje Mu bycie posłanym⁹³. Wcielenie to posłannictwo Syna, który wyszedł od Ojca i w określonym czasie przyjął ludzkie ciało. Syn jest Słowem, które tchnie Miłość, a także poznaniem złączonym z Miłością. Dar Ducha Świętego to łaska uświęcająca, którą człowiek otrzymuje w darze⁹⁴. Łaska jest wspólną cechą obu posłannictw. Różnica zaś polega na różnych rodzajach skutków, które wywołuje łaska w człowieku⁹⁵. Takim nadprzyrodzonym skutkiem łaski jest zamieszkiwanie Trójcy Świętej w człowieku, które Jan Paweł II nazywa „komunią łaski”. Duch Święty sprawia, że człowiek wewnętrzny (duchowy) rozwija się i nabiera mocy. To wewnętrzne przebywanie z Bogiem sprawia, że człowiek upodabnia się coraz bardziej do obrazu, jakim był od początku w zamyśle Stwórcy (DV 58-59). Zatem łaska, która należy do kategorii przypadłości *jakość*, doskonali człowieka, aby stawał się coraz bardziej podobny do Obrazu Boga, na którego wzór został stworzony.

g. Apropriacje, czyli przyswajanie przymiotów istotowych – *appropriationes*

Święty Tomasz stwierdza, że chociaż tajemnicy Trójcy Osób nie da się wyjaśnić rozumowo, to „jednak godzi się naświetlić ją tym, co bardziej przemawia do naszego rozumu. Otóż istotowe przymioty bardziej przystępne są dla naszego rozumu niż to, co właściwe dla Osób”⁹⁶. Dalej wyjaśnia, że „nasz rozum czerpie swoje poznanie od stworzeń i tą drogą może w sposób pewny dojść do poznania istotowych przymiotów, nie zaś do poznania właściwości osobowych. Do uprzyśtępnienia więc naszemu rozumowi Osób Boskich służą analogie i podobieństwa dostrzeżone w stworzeniach; są to ślady i obrazy tychże Osób; temu samemu też celowi służą również istotowe

⁹³ Por. STh, I, q. 43, a. 4.

⁹⁴ Por. STh, I, q. 43, a. 3.

⁹⁵ Por. STh, I, q. 43, a. 5.

⁹⁶ Por. STh, I, q. 45, a. 6, co.

przymioty; i to właśnie ujawnienie i uprzyświecenie rozumowi Osób za pomocą istotowych przymiotów nosi miano: przyswojenie⁹⁷.

Czesław Bartnik nazywa apropriacje „pewnymi własnościami przypisanymi (*essentialia attributa*), niejako przez «przywłaszczenie», przypisanie czy «podciągnięcie pod własne» (*appropriata, per appropriationem*)⁹⁸. Atrybuty Istoty Bożej przypisuje się wszystkim Osobom, są one właściwe każdej Osobie Boskiej, ale pewne przypisuje się w sposób szczególny tylko jednej, z którą jakby bliżej się łączą, ze względu na jej właściwość (*proprietas*)⁹⁹. Zatem apropriacje są to cechy rozpoznawcze Osób Boskich, po których rozróżniamy Osoby Boskie. Ponadto za pomocą apropriacji możemy zbadać relacje, jakie łączą Osoby Boskie ze stworzeniami, i odkryć ślady oraz obrazy Trójcy Osób w stworzeniach. Teolog z Akwinu proponuje spojrzenie na apropriacje według schematu czterech „ujęć”¹⁰⁰, rozumianych jako aspekty, pod względem których patrzymy na stworzenie, żeby odnieść je do Trójcy Osób. W pierwszym ujęciu bierzemy pod uwagę rzecz, która jest jakimś bytem. Pod tym względem Ojcu przyswaja się wieczność, Synowi piękno, zaś Duchowi Świętemu – zażywanie rozkoszy. W drugim ujęciu, pod uwagę brana jest rzecz, która jest, jako jedna. Pod tym względem Ojcu przyswaja się jedność, Synowi równość, Duchowi Świętemu spójnię czy harmonię. W trzecim ujęciu bierze się pod uwagę zdolność czy moc wewnętrzną rzeczy do działania i powodowania skutków. Pod tym względem Ojcu przyswojono potęgę, Synowi mądrość, a Duchowi Świętemu dobroć. W czwartym ujęciu bierze się pod uwagę związki rzeczy ze swymi skutkami. Chodzi w nim o Boga w stosunku do Jego dzieł jako przyczyny sprawczej wzorczej i celowej, co zostanie szczegółowo omówione w następnym podrozdziale. Biorąc pod uwagę dzieło św. Tomasza oraz współczesne stanowisko Czesława Bartnika, można zaproponować następujący katalog apropracji:

Osobie Ojca, który jest Pierwszą Zasadą, przypisuje się szczególnie: wszechmoc, stwarzanie, wieczność bez początku, wszelkie ojcostwo,

⁹⁷ Por. STh, I, q. 45, a. 6, co, oraz STh, I, q. 32, a. 1, ad. 1.

⁹⁸ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 222-223.

⁹⁹ Tamże, s. 222.

¹⁰⁰ Por. STh, I, q. 39, a. 8, co.

opatrzność oraz bycie przyczyną sprawczą. Osobie Syna, pochodzącej od Ojca jako Jego Obraz i Słowo, przysługują szczególnie: Mądrość, Słowo, Objawiciel, Odkupiciel, piękność, forma stworzeń, Alfa i Omega, Budowniczy Kościoła, oraz bycie przyczyną wzorczą. Osobie Trzeciej, która pochodzi na sposób miłości, przysługują szczególnie: miłość, dar, Uświęciciel, Dawca łaski, Dokonawca zbawienia, Osobotwórca, dobroć, radość, jedność (dar jedności) itp., *causa causorum* - czyli bycie najważniejszą przyczyną celową.

Reasumując, do poznania Trójcy Osób Boskich jako wzoru dla stworzeń można dojść po śladach, które możemy odczytać we wszystkich stworzeniach, a wyraźniej przez pewnego rodzaju podobieństwo, które nazwane zostało obrazem. Śladami św. Tomasz nazwał działanie Osób Boskich oparte na przyczynowości stwórczej, sprawczej, wzorczej i celowej wobec stworzeń¹⁰¹. Sposobem dotarcia do tej prawdy są pochodzenia Osób Boskich, ich wzajemne stosunki, a szczególnie przyswojone przymioty istotowe – aropriacje¹⁰².

Natomiast z krótkiej analizy tzw. pięciu dróg dokonanej po kątem relacji zachodzących między Trójcą Świętą a stworzeniami zostały wyprowadzone konkretne twierdzenia dotyczące relacji transcendentálnych realnego bytu łączące stworzenie ze Stwórcą. Są to konstatacje na temat Boga i człowieka oraz ich wzajemnej relacji zwanej na obraz i podobieństwo Boże.

Trzy pierwsze drogi można odczytać jako bytową filiację, czyli realną więź stanowiącą konieczną relację istoty do istnienia, która jest nierozzerwalnie „wpleciona”, „wkomponowana” przez Boga w bytowość każdego człowieka, jak również w każdą rzecz stworzoną. Tę relację można rozumieć jako niewidzialne, lecz realne połączenie człowieka z Bogiem: podstawowe, konstytutywne, intymne, konieczne i nierozzerwalne. W świetle tych dróg Bóg pozwala się odkryć jako Pierwsza Przyczyna sprawcza i powszechna, której wszystkie stworzenia zawdzięczają swoje istnienie przez partycypację w istnieniu – *ipsum esse*.

Czwartą drogę można odczytać jako transcendentálną relację pomiędzy ludzkim intelektem a Intelktem Absolutu. Intelkt Boga ujawnia się

¹⁰¹ Por. STh, I, q. 45, a. 7, ad. 3.

¹⁰² Por. STh, I, q. 45, a. 7, ad. 2.

stworzeniu poprzez Jego zdolność do poznawania racjonalnej i uporządkowanej rzeczywistości. Analiza tej drogi doprowadza do Boga, który jest przyczyną wzorczą wszystkich bytów stworzonych i wskazuje na pochodzenie intelektu stworzenia od Intelaktu Absolutu.

Piątą drogę można zinterpretować jako związek pomiędzy wolą Boga a wolą człowieka. Jej cechą charakterystyczną jest amabilność bytowa oznaczająca, iż byt stworzony (w tym człowiek) jest pożądanym przez Boga. Wola Boga, który jest miłością, ustanawia porządek dobra i skierowuje byt przygodny do celu, jakim jest najwyższe dobro. Dobro będące atrybutem Boga jest przyczyną celową wszystkich bytów chcianych i kochanych.

Wykazano, że różne typy analogii zachodzących między Bogiem a człowiekiem są elementami ukazującymi obraz Boga w człowieku. Wskazano, iż istnienie człowieka jest uczestniczeniem w istnieniu Boga i tym samym pierwszym „śladem” Boga na obrazie, jakim jest człowiek. Byt jest inteligibilny i amabilny, gdyż rozum i wola, którymi został obdarowany człowiek, są stworzone na obraz Boga.

W kolejnych rozważaniach zostaną przedstawione związki przyczynowo-skutkowe zachodzące pomiędzy Trójcą Świętą jako przyczyną sprawczą, wzorcą i celową wszystkich stworzeń – a przede wszystkim człowieka – w znaczeniu skutku, w którym doszukujemy się obrazu Boga. Zostanie wykazane, że działania przyczynowe wobec stworzeń przypisuje się Osobom Boskim stosownie do ich pochodzeń i stosunków. Analogicznie rzecz się ma z pochodzeniem stworzeń od Boga, który jest przyczyną rzeczy przez swoje istotowe przymioty: myśl i wolę, gdyż metafizycznie relacja z Bogiem jest pierwszą i najważniejszą, bo bez niej nie byłoby człowieka.

2. Trójca Święta przyczyną wzorcą, sprawcą i celową człowieka oraz wszystkich stworzeń.

Jak zauważa Jean-Pierre Torrell, struktura *Sumy Teologicznej*, zgodnie z uznaną tradycją, opiera się na schemacie: wyjście – powrót (*exitus-reditus*)¹⁰³. Ponieważ schemat ten uważany jest za neoplatoński – typu

¹⁰³ Zob. J.P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań 2003, s. 81.

emanacyjnego (doktrynę tę przypisuje się Pseudo-Dionizemu Areopagicie) – Torrell, broniąc św. Tomasza przed oskarżeniami o neoplatonizm, uzasadnia, że jest on „myślicielem osadzonym w tradycji judeochrześcijańskiej”¹⁰⁴, który rozumie „wyjście”, jako sposób pochodzenia stworzeń od Boga na mocy aktu stwórczego¹⁰⁵, a ich „powrót” rozumie, jako cel stworzeń wracających do swego źródła – do Boga¹⁰⁶. Torrell kładzie nacisk na jeszcze dwa ważne elementy w strukturze *Sumy Teologicznej*, które „rządzą” wykładami Tomasza i uzupełniają ten prosty linearny schemat *exitus-reditus*. Są to: kluczowy tekst *prima pars* o człowieku stworzonym na obraz Boga oraz droga człowieka do Boga, którą jest Chrystus (temat *tertia pars Sumy Teologicznej*)¹⁰⁷. Przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa, które będą przedmiotem kolejnych rozważań, wpisują się w schemat *exitus-reditus*, przy czym *exitus* obejmuje przyczyny sprawczą i wzorcza, a *reditus* przyczynę celową.

a. Jeden Bóg przyczyną nieskończonej ilości skutków

Dla pokazania proporcjonalnych relacji zachodzących między Bogiem a stworzeniem Tomasz zastosował analogie oparte na związku przyczyny ze skutkiem. Uzasadnił tę metodę nierównością skutku – skończonego stworzenia, a powodującej go przyczyny sprawczej – nieskończonego Boga: „Każdy skutek, nie dorównujący swojej przyczynie sprawczej, w mocy nosi w sobie podobieństwo do tejże przyczyny; wszelako nie aż tak dalekie, by był tej samej istotnej treści, co i ona, ale daleko od niej tak, że co znajduje się w skutkach w postaci rozdrobnionej i rozlicznej, w przyczynie przybiera postać niezłożoną i stanowi jedno; przykładem słońce: swoją jedną [i niezłożoną] siłą powoduje tu na ziemi tak liczne i rozmaite postacie istnienia. W ten sam też sposób, jak to już wyżej powiedziano, wszystkie

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 82.

¹⁰⁵ Święty Tomasz używa łac. słów: *processio*, *productio*, *emantio*, które wyrażają pochodzenie stworzeń od Boga.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 83.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 85.

doskonałości rzeczy występujące w rzeczach stworzonych w postaci rozdrobnionej i rozlicznej, w Bogu istnieją uprzednio jako jedno”¹⁰⁸.

Każde dzieło Boże jest podobne do Boga – stwierdza Romuald Kostecki, znany tomista¹⁰⁹. Ponieważ Bóg, który nam się Objawił i którego wyznajemy, jest Trójcą Osób, to wszystkie stworzenia muszą nosić w sobie podobieństwo do Boga-Trójcy¹¹⁰. To podobieństwo może mieć różne nasilenie: począwszy od zwykłego śladu wszechmocy Bożej we wszystkich stworzeniach do odbicia w duszy ludzkiej obrazu Boga¹¹¹. Jak dalej wyjaśnia Kostecki, kryterium, które różnicuje podobieństwo stworzeń do Boga, jest różny udział stworzeń „w doskonałościach swego Pierwszego początku. Każdy Twórca daje swoim dziełom coś z siebie, coś co jest wspólne jemu oraz jego dziełom. Gdy twórcą jest Bóg, to podobieństwo zostawione w Jego dziełach jest bardzo dalekie, gdyż Bóg wznosi się ponad wszystkie rodzaje i gatunki bytów, w żadnym się nie mieszcząc i wszystkie nieskończenie przekraczając”¹¹².

W świecie można zaobserwować różne sposoby bytowania: byty nieożywione, byty ożywione i byty rozumne. „Każde stworzenie jest bytem istniejącym. Niektóre z nich oprócz istnienia mają także życie, stanowiące wyższy poziom bytowania, inne znów są istotami duchowymi rozumnymi” – stwierdza Romuald Kostecki¹¹³. Autor *Tajemnicy życia nadprzyrodzonego* określa trzy stopnie uczestnictwa bytów w doskonałości Boga: istnienie, życie i duchowość. Te stopnie określają analogicznie podobieństwo do Boga, gdyż między Bytem samoistnym a Jego stworzeniami jest nieskończona przepaść, a jednocześnie rzeczywista wspólnota¹¹⁴. Jedną najdoskonalszą Pierwszą przyczyną, Trójcą Świętą powoduje nieskończoną wielość i różnorodność istniejących skutków.

¹⁰⁸ STh, I, q. 13, a. 5, co. Zob. także: STh, I, q. 16, a. 6, co.

¹⁰⁹ Por. R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975, s. 230

¹¹⁰ Por. tamże, s. 231.

¹¹¹ Por. tamże, s. 230.

¹¹² Por. tamże, s. 232.

¹¹³ Por. tamże, s. 232.

¹¹⁴ Por. tamże.

b. Skutki jako ślad obrazu swoich przyczyn

Święty Tomasz za Arystotelesem kontynuuje badanie świata za pomocą poznania przyczyn rzeczy i określenia ich związków przyczynowo-skutkowych. Arystoteles rozumie przyczyny na cztery sposoby, które możemy sprowadzić do czterech przyczyn: sprawczej, formalnej, celowej i materialnej¹¹⁵. Za ich pomocą jesteśmy w stanie opisać zarówno każdą rzecz, jak i całość rzeczywistości. Akwinata stwierdza, że „każda przyczyna jest albo materia, albo formą, albo czynnikiem działającym, albo celem”¹¹⁶.

Andrzej Maryniarczyk podaje, że przez przyczynę w sensie metafizycznym „rozumimy określony byt lub element w bycie, który realnie decyduje o zaistniałym fakcie, zdarzeniu bądź zjawisku”¹¹⁷. Termin „przyczyna” odpowiada łac. *causa* lub *principium*, a w tłumaczeniu z języka greckiego to *arche* – „zasada”, co wskazuje na porządek logiczny w myśleniu i porządek metafizyczny „uprzyczynowienia realnie istniejących bytów”¹¹⁸.

Najlepszym sposobem refleksji na temat, czy człowiek jest stworzony na obraz Boga, jest rozważanie tajemnicy człowieka z perspektywy trzech przyczyn: sprawczej, formalnej i celowej. W *Sumie Teologicznej* św. Tomasz ukazuje Boga w Trójcy Świętej zarówno jako zasadę *principium*–Pierwszy Początek, jak i przyczynę typu *causa*, a więc: sprawczą, powszechną wszystkich bytów – *causa efficiens*, wzorcą – *causa exemplaris* i celową – *causa finalis*¹¹⁹.

W tym znaczeniu skutki, w których doszukujemy się obrazu Boga, to człowiek i inne stworzenia. Natomiast Obraz przyczyny, którą odkrywamy w skutkach, to Bóg w Trójcy Świętej. Święty Tomasz powołuje się na autorytet Dionizego, który w *De Divinis Nominibus* stwierdził, że: *habent causata causarum suarum contingentes imagines*¹²⁰, co można przetłumaczyć, iż „skutki zawierają w sobie bliskie obrazy swoich przyczyn

¹¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. Krąpiec, Lublin 2017, ks. I, 3, 983b15-30, s. 138.

¹¹⁶ Por. SCG III, c. 10, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, dz. cyt., s. 40nn.

¹¹⁷ Por. A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005, s. 15.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 13nn.

¹¹⁹ Por. ST, I, q. 44.

¹²⁰ Por. I q. 93 a. 2 zarzut 2, cytat łac. za św. Tomaszem. Chodzi o Ojca greckiego zwanego Pseudo-Dionizym Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma Teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, rozdz. II, pkt. 8, s. 66-67, PG 3, 645.

lub: skutki zawierają ślad obrazu swoich przyczyn” [tłum. własne]. Oznacza to, że ślad przejawia się na sposób skutku, który ukazuje swoją przyczynę¹²¹.

Jednakże, jak zauważa św. Tomasz, „każdy skutek przedstawia w jakiś sposób swoją przyczynę – ale niejednakowo. Jest taki skutek, który przedstawia samą tylko przyczynowość, nie zaś jej formę: tak jak dym świadczy o ogniu. I takie przedstawienie przyczyny nosi miano śladu”¹²². Cechą charakterystyczną tego typu śladu, powstającego na sposób przyczyny, jest posiadanie go przez wszystkie stworzenia. Święty Tomasz stwierdza, że „we wszystkich stworzeniach znajduje się przedstawienie Trójcy na sposób śladu, jako, że we wszystkich stworzeniach spotykamy coś, co trzeba odnieść do Osób Boskich jako do przyczyny”¹²³.

Natomiast w stworzeniach rozumnych (człowiek, anioł) wyposażonych w myśl i wolę oprócz śladów przyczyn, które są wspólne wszystkim stworzeniom, odnajdujemy przedstawienie Trójcy na sposób obrazu, według pochodzeń w Bogu: Syna, jako Słowo w myśli i Ducha Świętego jako Miłość w woli¹²⁴.

W dalszych refleksjach o obrazie człowieka jako widzialnym skutku niewidzialnej przyczyny będą rozważane przyczyny należące do porządku metafizycznego opartego na zależnościach w bycie lub jego elementach strukturalnych.

c. Istnienie człowieka na obraz Trójcy Świętej

Święty Tomasz stwierdza, że ludzkie istnienie należy do obrazu Boga, gdyż zasadą naszego istnienia, nam właściwą, jest posiadanie umysłu¹²⁵. Twierdzenie to jest komentarzem do słów św. Augustyna, upatrującego obraz Boga w człowieku na wzór trójcy stworzonej: „Że istniejemy, poznajemy nasze istnienie oraz kochamy nasze istnienie i poznawanie”¹²⁶.

Akwinata wyjaśnia, czym jest stwarzanie: to tworzenie istnienia bytu rzeczy. Ponieważ istnienie Boga jest tożsame z istotą Boga, która jest

¹²¹ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

¹²² STh, I, q. 45, a. 7, co.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Por. STh, I, q. 45, a. 7, co.

¹²⁵ Por. STh, I, q. 93, a. 7, a. 1, ad. 1.

¹²⁶ Por. Święty Augustyn, *Państwo Boże, (De civitate Dei)*, CCL 47-48), ks. XI, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

wspólna trzem Osobom, „stąd stwarzać nie należy wyłącznie do jednej z Osób Boskich, lecz jest wspólne całej Trójcy Świętej”¹²⁷.

Trójca Święta występuje tu w roli Twórcy, który tworzy coś podobnego do siebie, a w przypadku człowieka czyni go również na swój obraz. Dzieło stwórcze Boga to *creatio activa*, czyli wyłanianie *emanatio* całego bytu powszechnego z Pierwszego Początku ¹²⁸. Akwinata podkreśla równocześnie, że stwarzanie nie jest żadnym procesem polegającym na ruchu czy zmianie, który charakteryzuje działanie przyczyn partykularnych tworzących coś z czegoś uprzednio istniejącego. Przeciwnie, w przypadku działania powszechnej przyczyny wszystkich bytów, którą jest Bóg, stwarzanie to nagła aktualizacja. Każdy stwarzany byt staje się, nie pochodząc od czegoś innego, czego nie było, jest *ex nihilo*, w tym sensie mówi się, że „stwarzać, to czynić coś z nicości”¹²⁹.

Zdaniem św. Tomasza, „wyrugowanie” wszelkiego ruchu i zmiany z działania i doznawania w procesie stwarzania umieszcza (sadowi) coś w stworzeniu – a tym jest tylko stosunek, czyli relacja, odniesienie¹³⁰. Z tego wynika, że w stworzeniu stwarzanie jest nie tylko jakimś stosunkiem Stwórcy do stworzenia, ale także odwrotnie: stworzenia do Stwórcy – jako do początku swojego bytu; tak jak w doznawaniu, które wiąże się z ruchem, zawiera się stosunek do początku ruchu”¹³¹. A więc pomiędzy Stwórcą a stworzeniem jest „jakaś” relacja, ale jaka? Na pewno nie jest to relacja należąca do jednej z dziesięciu kategorii bytu, bo ta jest przypadłością. Bóg stwarza człowieka również jako substancję, która jest odrębna od Jego istoty, wspólnej trzem Osobom Boskim. Tomasz wyjaśnia, że ta relacja Stwórcy do stworzenia jest myślna, bo Bóg jest niezmienny, niedoznający. Natomiast relacja stworzenia do Boga jest rzeczowa, realna, bo stworzenie jest zmienne, doznające¹³². Metafizycznie relacja z Bogiem jest pierwsza i najważniejsza, bo bez niej nie byłoby człowieka. Ta relacja, rozpatrywana pod względem początku, ma pierwszeństwo od strony przedmiotu, do którego się odnosi,

¹²⁷ Por. STh I, q. 45, a. 6, co.

¹²⁸ Por. Wstęp do STh, I, q. 45: „emantionis rerum a Primo Principio, qui dicitur creatio”.

¹²⁹ Por. STh, I, q. 45, s.c.

¹³⁰ Por. STh, I, q. 45, a. 3, co.

¹³¹ Por. tamże.

¹³² Por. STh, I, q. 13, a. 7.

czyli do początku stworzenia, jakim jest byt Boży¹³³. W tej relacji „stwarzać” oznacza udzielać istnienia. Jest to więc relacja ontyczna: Pierwszego Bytu z bytem stworzonym. Istnienie Boga, Jego „być”, stanowi jednocześnie Jego istotę, która jest wspólna trzem Osobom Boskim. Stwarza więc cała Trójca Święta, całą swoją istotą, która jest samą aktualnością, rzeczywistością, jest czystym *esse*, którego udziela stworzeniom.

Święty Tomasz stwierdza, że każda z Osób Boskich zgodnie z charakterem swojego pochodzenia (czyli tym, co jest realnie odrębne w Trójcy) ma przyczynowość wobec stwarzania bytów¹³⁴.

Pochodzenia w Bogu odbywają się według ustalonego porządku wyrażonego przez analogie psychologiczną opartą na działaniu rozumu i woli. Bóg poznaje siebie (rozum) i owocem tego działania jest Syn, Bóg kocha siebie (wola) i owocem jest miłość. Syn jest owocem poznania istotowego, a Duch jest owocem miłości istotowej. Syn ma naturę od Ojca, a Duch Święty od Obydwóch.

Analogicznie rzecz się ma z pochodzeniem stworzeń od Boga, który jest przyczyną rzeczy przez swoje istotowe przymioty: myśl i wolę¹³⁵. Święty Tomasz wyjaśnia, jak to się dzieje, porównując wiedzę Boga (myśl) do geniuszu artysty, który ma w umyśle formę – kształt dzieła. Jeśli do tej formy myślowej, która jest początkiem działania znajdującym się w twórcy, dołączy się siła wywoływania skutków, czyli wola, to powstaje dzieło¹³⁶. Tego typu działanie twórcy można nazwać działaniem *ad extra*. W podobny sposób możemy rozumieć, w jakim sensie pochodzenia Osób są przyczynami utworzenia *productio* stworzeń: Bóg Ojciec powołał do bytu stworzenia przez swoje Słowo, którym jest Syn, i przez swoją Miłość, którą jest Duch Święty.

d. Przyczyna sprawcza – *causa efficiens*

Święty Tomasz, omawiając zagadnienie Bożej niezłożoności (czyli prostoty Boga), wykazał, że Bóg to istnienie samoistne *esse subsistens* (tj. istniejące samo przez się), które może być tylko jedno. Teolog podkreśla, że istnienie

¹³³ Por. STh, I, q. 45, a. 3, ad. 3.

¹³⁴ Por. STh, I, q. 45, a. 6, co.

¹³⁵ Por. STh I, q. 45, a. 6, co

¹³⁶ Por. STh, I, q. 14, a. 8, co.

przysługuje Bogu istotowo, ponieważ w Bogu Jego istota jest istnieniem¹³⁷. Natomiast człowiek jest bytem wielokrotnie złożonym pod różnymi względami i nie ma w jego bycie równości pomiędzy istotą a istnieniem. Człowiek ponadto jest bytem przygodnym, niekoniecznym, co zostało wykazane przez św. Tomasza w trzeciej drodze¹³⁸, a jego istnienie musi być spowodowane przez Byt konieczny, czyli Boga. Oznacza to, że oprócz Boga, żaden byt nie ma sam z siebie istnienia i musi mieć istnienie udzielone przez uczestnictwo *per participationem*. Byt stworzeń jest uczestnictwem w istnieniu Boga, nasze istnienie jest partykulą, częścią w całości, której udziela nam Bóg¹³⁹. Jest to też część obrazu Bożego w człowieku, który dzielimy wspólnie z innymi stworzeniami, bo istniejemy, choć różnimy się gatunkowo w sposobie istnienia. Nasze istnienie pochodzi od całej Trójcy Świętej, choć bycie Stworzycielem jest apropiacją Ojca, który moc, czyli potęgę, do stwarzania, nie ma od kogoś, bo jest początkiem bez początku. Natomiast o Synu mówi się, że „przez Niego wszystko się stało” (J 1, 1-3) w tym sensie, że przyimek „przez” wskazuje zwykle na przyczynę pośrednią, czyli początek w początku. Wreszcie Duchowi Świętemu, który ma tę samą moc od Obydwóch, przypisuje się, że jako Pan zarządza i ożywia to wszystko, co stworzył Ojciec przez Syna¹⁴⁰. A więc działanie przyczynowe wobec stworzeń należy do Osób Boskich stosownie do ich pochodzeń i stosunków.

f. Przyczyna wzorcza – *causa exemplaris*

Przyczyna wzorcza jest pewną wersją przyczyny formalnej. Łacińskie słowo *exemplar* oznacza pewien wzorzec, ideę, formę, przykład model, prototyp, obraz, wizerunek. Święty Tomasz wyjaśnia, że idea to wyraz grecki, a jego odpowiednikiem łacińskim jest wyraz forma. Formy rzeczy istniejące poza rzeczami mogą pełnić dwie role: albo są początkiem poznania, albo są celem działania jako wzorzec. Oba rodzaje form mieszczą się w umyśle Boga¹⁴¹. Święty Augustyn dodaje, że idee to są formy zasadnicze lub pomysły rzeczy,

¹³⁷ Por. STh, I, q. 3, a. 4, co.

¹³⁸ Por. STh, I, q. 2, a. 3, co.

¹³⁹ Por. STh, I, 44, a. 1, co.

¹⁴⁰ Por. STh, I, q. 45, a. 6, ad. 3

¹⁴¹ Por. STh, I, q. 15, a. 1, co.

stałe i niezmiennie, które nie powstają i nie giną, ale według nich wszystko, co powstaje i ginie, uzyskuje formę. Ponieważ mieszczą się w umyśle Boga, są wieczne, stałe i niezmiennie¹⁴².

Święty Tomasz wyjaśnia, że wytworzenie jakiejś rzeczy wymaga wzorca. Wymienia dwa rodzaje wzorców: wewnętrzny „umysłem poczęty”, czyli uprzednio istniejący w umyśle artysty, i zewnętrzny, znajdujący się poza artystą. Wzorcami wewnętrznymi mogą być idee istniejące w umyśle Bożym, czyli w istocie Boga, lub wzorce istniejące w umyśle człowieka, np. architekta, jakieś przedmioty, osoby, które się odwzorowuje. Tomasz doprecyzowuje, iż „niektóre spośród rzeczy stworzonych można powiedzieć, że są wzorcami dla innych, jako że jedne są na podobieństwo drugich: albo z racji przynależenia do tego samego gatunku, albo z racji analogii jakiegoś naśladowania czy odwzorowania”¹⁴³. Należy też zauważyć pewną analogie pomiędzy wzorcem-idea stworzeń w umyśle Boga a wzorcem rzeczy w umyśle człowieka, którą Bóg dopuszcza w stworzeniu rozumnym.

Jednakże najważniejszą i pierwszą przyczyną wzorczą wszystkich rzeczy jest Bóg¹⁴⁴. Święty Tomasz przytacza argument wzięty ze świata stworzeń, które mają określone formy. Te formy są dziełem Bożej mądrości, którą przypisuje się Synowi. W Bożej mądrości są idee-prototypy – *rationes* wszystkich rzeczy, czyli niezliczone formy wzorcze, które są istotą Bożą¹⁴⁵. Akwinata podkreśla, że stworzenia w swej naturze nigdy nie zdołają być wiernym obrazem Boga co do gatunku, tak jak człowiek zrodzony z człowieka jest podobny do swego rodzica. Stworzenia rozumne (anioł, człowiek) zbliżają się do Bożego obrazu w tym sensie, że mogą być wiernym odbiciem idei, jakie Bóg ma o nich w swoim umyśle. Ponadto człowiek posiadający naturę rozumną może być „podniesiony” przez łaskę do podobieństwa na obraz Boga - w chwale¹⁴⁶.

Człowiek i każde stworzenie jako skutek działania Boga, czyli swojej przyczyny wzorczej, ma w Bogu swój własny wzorec, który w jakimś stopniu

¹⁴² Por. STh, I, q. 15, a. 2, s.c.

¹⁴³ Por. STh, I, q. 44, a. 3, co.

¹⁴⁴ Por. tamże.

¹⁴⁵ Por. tamże.

¹⁴⁶ Por. STh, I, q. 44, a. 3, ad. 1.

„udziałowo” zawiera w sobie podobieństwo do Bożej istoty¹⁴⁷. Biorąc pod uwagę fakt, że stworzenia zwane skutkami mają nierówny udział w istocie Bożej, bywają mniej lub bardziej doskonałe w stosunku do najwyższej doskonałości, jaką jest Bóg, Tomasz stwierdza:

„Omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis”¹⁴⁸.

„Każda rzecz niedoskonała w pewnym stopniu uczestniczy w doskonałości Bożej. Dlatego, niektórym (niedoskonałym) stworzeniom brakuje czegoś do pojęcia obrazu. Jednakże w jakiś sposób zawierają podobieństwo do Boga i o tyle mają jakiś udział w pojęciu obrazu”¹⁴⁹ [tłum własne].

Odnosząc to stwierdzenie do pojęcia obrazu, możemy mówić o uczestniczeniu w obrazie doskonałym i niedoskonałym. Przy opisie niedoskonałości trudno się obyć bez pojęcia podobieństwa, które wyraża stopniowość obrazu, gdyż obraz może być mniej lub więcej podobny do wzoru, z którego został uczyniony. Te stworzenia, którym brakuje czegoś do pojęcia obrazu doskonałego, mają jednak jakiś udział w pojęciu obrazu, tak jak człowiek, który jest „na obraz Boga”¹⁵⁰. Zatem obraz przyczyny, jaką jest Bóg, w różnym stopniu znajduje się w skutkach. Z tego powodu o stworzeniach nigdy nie powiemy, że są obrazem Boga, tylko w odniesieniu do stworzeń rozumnych, że są na obraz Boga, to znaczy, że nie pokrywają się z treścią obrazu.

Dominikański teolog stwierdza, że doskonałym obrazem Boga jest tylko Pierworodny – *Primogenitus*¹⁵¹; natomiast człowiek jest niedoskonałym obrazem, dlatego mówimy, że jest na obraz (bo ma intelektualną naturę); natomiast zarówno człowiek, jak i inne stworzenia mają pewien udział w obrazie Boga – tak jak się ma skutek do przyczyny. Osobie Syna przypisuje się bycie przyczyną wzorczą stworzeń jako Mądrość i Słowo, bo jak wyjaśnia

¹⁴⁷ Por. STh, I, q. 15, a. 2, co.

¹⁴⁸ STh, I q. 93 a. 2, ad 1.

¹⁴⁹ Por. STh, I q. 93 a. 2 ad 1.

¹⁵⁰ Por. tamże.

¹⁵¹ Por. STh, I q. 93 a. 1 ad 2.

Akwinata „Mądrość ma podobieństwo do Syna Bożego jako Słowa, które przecież nie jest czymś innym, jak pojęciem, czy poczęciem mądrości”¹⁵².

g. Przyczyna celowa – *causa finalis*

Święty Tomasz stwierdza, że „wszelki twórca w działaniu kieruje się celem, inaczej nie byłoby racji, czemu z jego działania wychodzi raczej *to niż owo* – chyba, że zaszedł przypadek”¹⁵³. Udowadniając tę tezę, Akwinata dokonuje rozróżnienia twórców na doskonałych i niedoskonałych. Swoją argumentację opiera głównie na dwóch kategoriach przypadłościowych: działaniu i doznawaniu. Wyjaśnia, że twórca niedoskonały jest jednocześnie działającym i doznającym, który działa po to, żeby coś otrzymać w zamian, coś nabyć¹⁵⁴. To oczekiwanie na otrzymanie doznania jest pewną niedoskonałością tego twórcy, bo nie gwarantuje stuprocentowej bezinteresowności. Należy też podkreślić, iż kategoria bytu *doznawanie* jest związana z materialnym komponentem bytu, którego cechą jest możliwość. Takim twórcą niedoskonałym: działająco-doznającym jest człowiek jako byt duchowo-materialny.

Natomiast Bóg jest twórcą doskonałym, ponieważ jest duchem czystym, prostym i dobrym. Jest twórcą tylko działającym, ale nie doznającym, bo jest bytem niematerialnym. Bóg jest aktem czystym, który z racji swojego działania nie oczekuje niczego w zamian. Oznacza to, że stwarzając świat, Bóg bezinteresownie udziela swojej doskonałości stwarzanym bytom, nie oczekując od tego świata niczego w zamian. Na tym między innymi polega doskonałość Boga – na Jego absolutnej bezinteresowności i pragnieniu udzielenia swojej dobroci stwarzanym bytom.

Święty Tomasz stawia znak równości pomiędzy doskonałością Boga a dobrocią Boga¹⁵⁵. Następnie dowodzi, że Bóg – Stworzyciel powołał do istnienia cały wszechświat z powodu nadmiaru swojej dobroci. Bóg stworzył świat z niczego w sposób uporządkowany, a nie przypadkowy.

¹⁵² STh, I, q. 39, a. 8, ad. 3.

¹⁵³ Por. STh, I, q. 44, a. 4, co.

¹⁵⁴ Por. tamże.

¹⁵⁵ Por. tamże.

Części tworzą całość, byty niższe tworzą z bytami wyższymi jedność. Każda część wszechświata została skierowana do celu, do którego dąży zgodnie ze swoją naturą, a celem stworzeń jest dobro (czwarta droga dowodząca istnienia Boga). Dobrem jest to, czego wszystko pożąda. Każdy byt przez to, że istnieje, już ma udział w dobroci Bożej. Bóg mieści w sobie całą treść dobra i dlatego stanowi przedmiot pożądania. Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, czyli twórcą wszystkiego. Zatem Bóg-twórca jest przedmiotem pożądania swoich stworzeń i celem, do którego są skierowane wszystkie stworzenia¹⁵⁶.

Celem, jaki Bóg wyznaczył człowiekowi i pozostałym stworzeniom, jest On sam, a drogą, która do Niego prowadzi, jest własna doskonałość. Doskonałość ta polega na upodobnieniu się do doskonałości i dobroci Bożej na miarę swojej natury¹⁵⁷. Człowiek w tym skierowaniu do celu jest szczególnie uprzywilejowany, bo otrzymuje dodatkową pomoc nadprzyrodzoną w postaci łaski Bożej. Z analizy przyczyny celowej wynika, że człowiek dąży do celu, jakim jest Bóg, nawet nie zdając sobie sprawy z Jego istnienia, np. gdy udziela swego dobra innym. Gdy człowiek chce dobra dla siebie i dzieli się z innymi swoim dobrem, staje się podobny do Boga¹⁵⁸. W ten sposób naśladuje Boga, który rozlewa swoje dobro, *bonum est diffusivum sui* – jak mówi Dionizy¹⁵⁹. Natomiast w *Summa Contra Gentiles* św. Tomasz podaje przykład łuczника i strzały jako zmierzających do jednego celu, a mianowicie do tarczy. Łucznik jest „bytem poznającym”, zmierza do celu świadomie, a strzała jest „bytem niepoznającym” i też zmierza do celu, choć nieświadomie¹⁶⁰. Albowiem cel działania został wyznaczony przez twórcę zarówno dla strzały, jak i dla łucznika. Podobnie jest z celem ostatecznym człowieka wyznaczonym przez Boga, którym jest On sam. Człowiek wobec tego celu może być w sytuacji „łucznika” i „strzały”, czyli

¹⁵⁶ Por. STh, I, q. 6, a. 1.

¹⁵⁷ Por. STh, q. 44, a. 4, co.

¹⁵⁸ Por. STh, q. 19, a. 2, co.

¹⁵⁹ „*Bonum est diffusivum sui*” - dobro samo się udzielające jest jak ciepły strumień, ognisko, taka jest natura dobra, że sama się udziela, więc może się rozlewać w nieskończoność. Powodem bycia Boga w świecie jest „rozlewanie” się Jego miłości i dobroci na stworzenia, por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma Teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, rozdz. IV, pkt. 1, s. 77.

¹⁶⁰ Por. SCG, III, c. 2, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2007, t. II, s. 20nn.

uświadamiać go sobie lub nie uświadamiać. W tym drugim przypadku, podobnie jak strzała, choć jest „bytem niepoznającym” i tak zmierza do wyznaczonego celu ostatecznego, czyli do Boga.

Chcieć dobra dla siebie i dla drugiej osoby – to cecha miłości. Chcenie jest rodzajem pożądania, pragnienia poznanego dobra, które jest właściwe dla woli. Bóg jest miłością, która chce dobra dla siebie i dla stworzeń. W takim sensie można powiedzieć, że miłość to siła zespalająca, wiąże bowiem drugiego z sobą i każe dbać o drugiego jako siebie samego¹⁶¹. Osobie Ducha Świętego przypisuje się bycie przyczyną celową stworzeń jako dobroci, która jest pobudką i przedmiotem miłości, i dlatego nosi w sobie podobieństwo do Ducha Bożego, który jest miłością¹⁶².

Krapiec określa przyczynę celową jako analogię międzybytową, czyli transcendentálną relację pomiędzy Bytem koniecznym i bytem przygodnym. Jest to relacja do woli – miłości, konstytuująca porządek dobra i celowości, tj. dynamiczności bytu. Byt – człowiek istnieje, bo jest „chciany i kochany” przez Boga, który jest Bytem osobowym i najwyższym Dobrem. W przypadku bytów przygodnych również możemy mówić o transcendentálnej relacji między wolą osób, do których kierowane jest pożądanie i miłość ludzka¹⁶³.

Akwinata dowodzi, że we wszystkich stworzeniach rozumnych i nierozumnych objawiają się pewne ślady pochodzące od Trzech Osób Boskich. Są to znane już trzy rodzaje przyczyn zawierające się w jednej przyczynie tworzącej – *in causa producente, principium verbi, et verbum, et amor*. Przy czym forma pokazuje słowo czyniącego, tak jak forma domu pokazuje pomysł twórcy; uporządkowanie pokazuje miłość twórcy, który kieruje skutki ku dobru jako przyczyna celowa, tak jak używanie budynku pokazuje projekt architekta¹⁶⁴.

Osoba Ojca, który jest początkiem bez początku, przedstawia zarówno początek i przyczynę sprawczą dla skutku, jakim jest substancja stworzona. Ojcu przyswajamy potęgę.

¹⁶¹ Por. STh, I, q. 20, a. 1, ad 3.

¹⁶² STh, I, q. 39, a. 8, ad. 3.

¹⁶³ Por. M. A. Krapiec, *Przyczyny Bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 542-543.

¹⁶⁴ STh, I, q. 93, a. 6, co.

Osoba Syna przedstawiająca Słowo, które jest owocem pochodzącym ze zrodzenia w myśli Ojca. Ojciec rodzi Syna jako Słowo, które jest przyczyną formalną dla stworzeń, tak jak forma dzieła sztuki jest owocem myśli artysty. Synowi przyswajamy mądrość.

Osoba Ducha Świętego przedstawia miłość Ojca i Syna pochodzącą na sposób woli Boga. Duch Święty jest najważniejszą z przyczyn *causa causarum*, tj. przyczyną celową, która przedstawia Ducha Świętego jako Miłość; ponieważ owo skierowanie skutku – do celu jest z woli Stworzyciela. Duchowi Świętemu przyswajamy dobro, które jest tożsame z celem, bo „dobro jest tym, czego wszyscy pożądamy”¹⁶⁵.

Mówiąc o Bogu Stwórcy, należy mieć na myśli Trójcę Osób, dla której akt stwórczy jest „przeobfitym promieniowaniem tego życia trynitarnego, w którym Ojciec rodzi Syna, a Duch pochodzi od Ojca i Syna” – pisze Bertrand de Margerie¹⁶⁶. Trójca Święta wspólnie objawia się w stworzeniach przez swoją potrójną przyczynowość wobec stworzeń: sprawczą, wzorczą i celową.

Jednakże „odróżnia się przecież w każdej z nich Jej własny i osobisty sposób udziału w tym wspólnym działaniu”¹⁶⁷. Przyczynowość tę Bertrand de Margerie przypisuje zgodnie z przyswojonymi Osobom Boskim przymiotami istotowymi *appropriationes*; Ojcu – przyczynowość sprawczą, której śladem w stworzeniu jest skutek, jakim jest jej jedność; przyczynowość wzorczą przypisuje Synowi, której śladem w stworzeniu jest skutek, jakim jest postać i nazwa; przyczynowość celową przypisuje Duchowi Świętemu, której śladem w stworzeniu jest skutek, jakim jest właściwy mu porządek, miejsce i znaczenie. Zatem odblaskiem Trójcy Świętej we wszystkich stworzeniach jest ich naturalna struktura ontologiczna wyrażająca się w posiadaniu substancji, formie i celu¹⁶⁸.

Reasumując, należy stwierdzić, że przyczyny sprawczą, wzorczą i celową to ślady Trójcy Świętej, które odnajdujemy w człowieku i we wszystkich stworzeniach. Z tych śladów można odczytać odpowiadające im pochodzenia

¹⁶⁵ Por. STh, I, q. 5, a. 1, co.

¹⁶⁶ Por. B. de Margerie, *Osoba ludzka śladem, obrazem i podobieństwem Boga w Trójcy*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000, s. 388-395 (Kolekcja Communio, 13).

¹⁶⁷ Por. tamże.

¹⁶⁸ Por. tamże.

w Trójcy Świętej oraz aropriacje przyswojone Osobom Boskim, w celu odróżnienia w każdej z nich Jej własnego i osobistego udziału w tym wspólnym działaniu.

3. Ślady – *vestigia* Trójcy Świętej w człowieku i we wszystkich stworzeniach

Święty Tomasz, cytując św. Augustyna: *Trinitatis vestigium in creatura appartet*¹⁶⁹, zachęca do szukania śladów Trójcy Świętej w świecie stworzonym: „Gdy więc Stwórca objawia się nam poprzez dzieła zrozumiałe dla umysłu (Rdz 1, 20), trzeba, byśmy umysłem wznieśli się ku Trójcy, której ślady dostrzegamy w stworzeniu”¹⁷⁰.

Także współczesny teolog Bertrand de Margerie proponuje, żeby prawdziwe zdanie: „Ze stworzeń możemy poznać ich Stwórcę” zamienić na metafizyczno-poetyckie wyrażenie: „Obserwując cienie Bytu, widzi się sam Byt. Jednak ten, kto kontempluje piękno cielesne, powinien się przekonać, że są one jedynie śladami i cieniami; powinien więc zamknąć oczy, odwrócić od nich swój wzrok, aby wznieść go do tego Piękna, które one odzwierciedlają”¹⁷¹.

a. Zasada porządkująca: ślad-obraz-podobieństwo *vestigium-imago-similitudo*.

Podział rzeczywistości stworzonej na triadę ślad-obraz-podobieństwo *vestigium-imago-similitudo* św. Tomasz rozpoczyna omawiać w pierwszej części *prima pars Sumy Teologicznej*, w kwestii 45, w artykule 7 pt. *Czy w stworzeniach znajduje się koniecznie ślad Trójcy*, w której rozważa różnicę między śladem a obrazem. Kwestia 45 znajduje się w traktacie o Bogu Stwórcy *De Deo Creatore* (kwestie 44-119) następującym po traktacie o istocie Boga *De Deo Uno* (kwestie 2-26) i traktacie o Osobach Boskich *De Deo Trino* (kwestie 27-43).

¹⁶⁹ STh, I, q. 45, a. 7, s.c.

¹⁷⁰ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 233.

¹⁷¹ Tamże.

Tę zasadę porządkującą „śląd-obraz-podobieństwo” św. Tomasz rozwija szczegółowo w kwestii 93 *prima pars*, uzupełniając ją o ostatnią część triady dzielącej rzeczywistość stworzoną na trzy typy relacji stworzeń do Boga, o wieloznaczne pojęcie podobieństwa – *similitudo*. W kwestii 93 Akwianta dokonuje metafizycznej analizy analogicznie pojmowanego podobieństwa i porównuje je do obrazu¹⁷².

W XII i XIII wieku nastąpił rozkwit teologii trynitarnej, a jej największymi autorytetami niewątpliwie byli św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura – jak pisze Bertrand de Margerie¹⁷³. Tych dwóch największych uczonych i zarazem świętych średniowiecza „cieniem” lub „ślądem” Boga nazywają wszystkie stworzenia zmysłowe, a refleksja o nich może doprowadzić do przyjęcia przez ludzi prawdy o stwórczej mocy Boga¹⁷⁴.

Cień, to obszar do którego nie dociera światło całkowicie lub częściowo z powodu przeszkody oddzielającej ten obszar od źródła światła¹⁷⁵. De Margerie wyjaśnia pochodzenie słowa cień i ślad, które nazywa znakami obecności Boga Trójcy we wszystkich stworzeniach: słowo „cień”, w przeciwieństwie do całkowitych ciemności, oznacza „pół-jasność”, ponieważ wskazuje na obecność światła i w tym znaczeniu stworzenia są: „...cieniami Boga, bo wskazują na istnienie «światła» ich najwyższej przyczyny”. Natomiast ślad – jego zdaniem – „to rysy lub zarysy, jakie byty cielesne, takie jak człowiek i zwierzę, pozostawiają po sobie, chodząc po ziemi. Tak więc spojrzenie mędrca na stworzenie pozwala odkryć, jakby we wgłębieniu, znamię (markę) tej fabryki, jaką Stwórca wycisnął na każdym ze swych dzieł”¹⁷⁶.

Joseph Ratzinger w swojej pracy *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury* sugeruje, iż dokonany podział rzeczywistości na triadę: *vestigium-imago-similitudo*, którą zastosował św. Tomasz w *Sumie Teologicznej*, zastąpił triadę: cień-obraz-podobieństwo *umbra-vestigium-*

¹⁷² Por. STh, I, q. 93, a. 6.

¹⁷³ Por. B. de Margerie, *Osoba ludzka śladem, obrazem i podobieństwem Boga w Trójcy*, dz. cyt., s. 388-395.

¹⁷⁴ Por. tamże.

¹⁷⁵ Por. Cień, w: *Słownik języka polskiego*, t. I: A-K, Warszawa 1992, s. 299.

¹⁷⁶ Por. B. de Margerie, *Osoba ludzka śladem, obrazem i podobieństwem Boga w Trójcy*, dz. cyt., s. 388-395.

imago, którą znajdujemy u św. Bonawentury¹⁷⁷. *Umbra* i *vestigium* są tu zgodnie rozumiane zarówno przez Akwinatę, jak i Bonawenturę jako relacje przyczynowo-skutkowe pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg-Trójca jest dla człowieka racją jego istnienia, przyczyną formującą jego byt oraz celem, do którego został skierowany¹⁷⁸. Natomiast obraz zawiera w sobie również relację poznania, gdyż człowiek może Boga poznawać i kochać¹⁷⁹. Ratzinger, rozważając podobieństwa i różnice pomiędzy obrazem Boga u św. Bonawentury i św. Tomasza, podkreśla, iż u tego pierwszego obraz wyraża nie tylko relację, lecz również pewien „ruch, tęsknotę za pełną jednością”, gdyż ta relacja nie tylko na ziemi, lecz nawet w raju „pozostaje naderwana i niespełniona”. Ta relacja poznania i miłości skutkuje upodobnieniem się człowieka do Boga i obejmuje rzeczywistość nazwaną *similitudo*¹⁸⁰.

Opisując Bonawenturiańską kreatologię, Joseph Ratzinger podkreśla symbolikę stworzenia jako znaku wskazującego na Stwórcę, a wszystkie rzeczy stworzone nazywa „schodami” prowadzącymi do Stwórcy¹⁸¹. Na dowód pochwały stworzeń przytacza wymowny tekst św. Bonawentury: „Kto więc, nie daje się oświecić tym, blaskiem rzeczy stworzonych, jest ślepy; kto przy tak wielkim krzyku się nie budzi, jest głuchy; kto na podstawie tej rzeczywistości nie wychwala Boga, jest niemy; kto z takich oznak nie wnosi o Pierwszej zasadzie, jest głupi. Otwórz więc swoje oczy, nastaw swoje duchowe uszy, rozwiąż swoje usta i przyłóż swoje serce, abyś we wszystkich stworzeniach widział, słuchał, wychwalał, kochał i czcił, wielbił i szanował swojego Boga, aby przypadkiem przeciwko tobie zwrócił się cały krąg ziemi”¹⁸².

Kluczowe słowa św. Tomasza, zawierające wyjaśnienie całej zasady porządkującej rzeczywistość bytów stworzonych: ślad-obraz-podobieństwo, padają na początku korpusu kwestii 93 *prima pars* i będą przedmiotem dalszej szczegółowej analizy:

¹⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia. Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Lublin 2014, t. II, s. 280.

¹⁷⁸ Por. tamże.

¹⁷⁹ Por. tamże.

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 281.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 484.

¹⁸² Por. tamże, s. 484-485.

„Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur”¹⁸³.

Odpowiadając w korpusie na zarzuty postawione w artykule szóstym kwestii 93, św. Tomasz stwierdza, że „choć we wszystkich stworzeniach znajduje się jakieś podobieństwo¹⁸⁴ do Boga, to tylko w rozumnym stworzeniu znajdujemy podobieństwo do Boga na sposób obrazu, w innych zaś stworzeniach na sposób śladu. To zaś, w czym stworzenie rozumne przewyższa inne stworzenia, jest intelektem-myślą lub umysłem. Stąd pozostaje jako jedyna możliwość, że w samym tylko stworzeniu rozumnym znajduje się obraz Boga, wyłącznie według umysłu. W innych zaś, pozostałych częściach, jeśli któraś z nich ma rozumna natura odnajdujemy podobieństwo śladów, podobnie jak to jest w pozostałych rzeczach, do których według tych części człowiek jest podobny”¹⁸⁵ [tłum. własne].

Święty Tomasz stwierdza, że wszystkie stworzenia są podobne do Boga, ale niejednakowo. Dokonuje rozróżnienia podobieństwa stworzeń do Trójcy Świętej, dzieląc je na dwie grupy: rozumne i inne, które możemy zaliczyć do nierozumnych. Podobieństwo stanowiące część wspólną dla stworzeń rozumnych i nierozumnych nazywa podobieństwem na sposób śladu. Natomiast podobieństwo na sposób obrazu przypisuje wyłącznie stworzeniom posiadającym rozumną naturę. Ponadto w człowieku Akwinata zauważa jeszcze inny rodzaj śladu, który znajduje się poza umysłem, w innych częściach natury rozumnej. Ten drugi rodzaj śladu brzmi dosyć tajemniczo, ale św. Tomasz udziela wyjaśnienia w tej sprawie również w kwestii 93¹⁸⁶,

¹⁸³ STh, I, q. 93 a. 6 co.

¹⁸⁴ Por. STh, I, q. 4, a. 3.

¹⁸⁵ Por. STh, I, q. 93 a. 6 co.

¹⁸⁶ Por. STh, I, a. 6, ad. 3.

w odpowiedzi na trzeci zarzut, gdzie powołuje się na św. Augustyna¹⁸⁷, który stwierdza, że śladem Trójcy Świętej jest ciało człowieka.

b. Różnica między śladem a obrazem

Święty Tomasz wyjaśnia różnicę między śladem a obrazem na podstawie sposobu, w jaki przejawia się ślad, a w jaki obraz:

„Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus”¹⁸⁸.

„Ślad zaś przejawia się na sposób skutku, który tak pokazuje swoją przyczynę; to jednak nie dotyczy podobieństwa gatunku, ponieważ tylko w obrazie przejawia się gatunkowe podobieństwo. Ślady: to odciski, które pozostają po poruszaniu się zwierząt, i podobnie popiół nazywany jest śladem ognia, spustoszenie ziemi jest śladem pozostawionym przez wrogie wojska”¹⁸⁹ [tłum. własne].

W tym zdaniu św. Tomasz wyjaśnia, czym jest „ślad”, używając argumentów ze świata zmysłowo postrzegalnego, czyli zjawisk występujących w naturze, w celu zilustrowania prawdy metafizycznej opartej na zasadzie przyczynowości bytów. Tak więc ogień jest przyczyną skutku, jakim jest popiół, a odciski na ziemi to skutki przyczyn, które pozostawiają po swoim przejściu zwierzęta lub wojsko. Podobnie *Słownik języka polskiego* podaje, że ślad to „odcisk czegoś”, trop, znak, informacja, pozostałość po czymś, resztki. Ślad może być głęboki, trwały lub nieznaczny, ledwo widoczny. Ślady mogą wskazywać drogę, kierunek, prowadzić do celu. Można je rozpoznawać, odkrywać, śledzić, odnaleźć lub zgubić. W czyjeś ślady można wstępować, wzorować się na kimś, czyli kogoś naśladować¹⁹⁰.

Również w kwestii 47 *prima pars Sumy Teologicznej* św. Tomasz nawiązuje do śladu, który jest widocznym skutkiem spowodowanym przez

¹⁸⁷ Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 51, s. 93.

¹⁸⁸ STh, I, q. 93 a. 6 co.

¹⁸⁹ Por. tamże.

¹⁹⁰ Por. *Ślad*, w: *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., s. 443.

przyczynę, która go powoduje: „Każdy skutek przedstawia w jakiś sposób swoją przyczynę – ale niejednakowo. Jest taki skutek, co przedstawia samą tylko jej przyczynowość, nie zaś jej formę: tak jak dym przedstawia, czy świadczy o ogniu; i takie przedstawienie przyczyny nosi miano: ślad czy trop; ślad zaś wskazuje na obecność kogoś przechodzącego, ale nie ujawnia, jakim jest. Ale istnieje i taki skutek, który przedstawia przyczynę, bo ma podobieństwo jej formy; tak jak ogień wzniecony – ogień wzniecający, a posąg Merkurego – Merkurego. I takie przedstawianie przyczyny nosi miano «obraz»”¹⁹¹.

c. Podobieństwo stworzeń rozumnych i nierozumnych do Trójcy Świętej

Święty Tomasz dokonuje rozróżnienia stworzeń rozumnych i nierozumnych pod względem podobieństwa w naśladowaniu Bożej natury, która jest wspólna Trójcy niestworzonej. Określenie „wszystkie stworzenia” obejmuje zarówno stworzenia rozumne (człowiek, anioł), jak i stworzenia nierozumne:

„Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur”¹⁹².

Akwinata dowodzi, że „możemy tego rodzaju różnicę, istniejącą pomiędzy stworzeniami rozumnymi a innymi stworzeniami, rozpatrywać co do tego, że w stworzeniach rozumnych jest przedstawione podobieństwo Bożej natury, a więc podobieństwo Trójcy Świętej niestworzonej. Jeśli chodzi o podobieństwo dotyczące Bożej natury, stworzenia rozumne reprezentują podobieństwo gatunkowe, o ile naśladowują Boga nie tylko w tym, że żyją, lecz także w tym, że myślą. Inne zaś stworzenia nie myślą, lecz przejawia się

¹⁹¹ STh, I, q. 45, a. 7, co.

¹⁹² STh, I, q. 93, a. 6, co.

w nich jakiś ślad myśli twórcy Boga, jeśli rozważy się ich konstrukcję”¹⁹³ [tłum. własne].

Odnosnie do podobieństwa wszystkich stworzeń (rzeczy): nierozumnych i rozumnych św. Tomasz wyjaśnia, że rzeczy są podobne do Boga; po pierwsze: w tym, co w najwyższym stopniu jest im wspólne, a więc o ile istnieją; po drugie: o ile żyją; po trzecie: o ile poznają i myślą. W tej odpowiedzi, jak i w całej *Sumie* rysuje się wyraźna granica pomiędzy, wszystkimi stworzeniami, które istnieją (są bytami ożywionymi i nieożywionymi) i tymi, które żyją (rośliny i zwierzęta), a stworzeniami rozumnymi, które są bytami, żyją, poznają i myślą.

d. Ślad jako podobieństwa w naturze i człowiek jako obraz

w naturze

Święty Tomasz polemizował z poglądami przedstawionymi w zarzutach¹⁹⁴, że cały świat jest na obraz Boga. Wyrazicielem takiego stanowiska był Boecjusz, który słowami pięknej poezji wypowiedział swój podziw dla Stwórcy oraz prezentowany pogląd: „Ty który myśłą ciągłą rządysz światem, Twórcu nieba i ziemi; każesz czasowi iść odwiecznie, sam niewzruszony wszystko wprawiasz w ruch; nie zewnętrzne przyczyny Ciebie zmusiły do pracy w płynnej materii, lecz prawdziwa, Twoja, własna, najwyższa forma dobra, bez zawiści. Z niebieskiego wzoru wywodzisz wszystkie rzeczy, najpiękniejszy, z myśli wysnułeś piękny świat – obraz, i utkałeś całość najlepszą z najlepszych części”¹⁹⁵. Z przytoczonego tekstu wynika cały świat, a więc stworzenia rozumne i nierozumne są na obraz Boga.

Akwinata zgodził się z Boecjuszem, że tylko pod pewnym względem można mówić, że cały świat jest na obraz Boga, to jest w sensie idei wzorcowej, która jest w umyśle Bożym. Jednakże, zdaniem św. Tomasza, w przypadku wszystkich stworzeń czy całego świata należy raczej mówić nie tyle o obrazie świata jako idei wzorcowej, ile raczej o podobieństwie w naturze całego świata do Boga. Zdaniem Akwinaty to podobieństwo

¹⁹³ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

¹⁹⁴ Por. STh, I, q. 93 a. 2 ad 4.

¹⁹⁵ A. M. S. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. i oprac. G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2018, ks. III, s. 74-75.

w naturze wyraża się w trojaki sposób: po pierwsze: że wszystko podobne jest do Pierwszego Bytu, o ile jest bytem, po drugie: o ile żyje, i po trzecie: o ile jest rozumne, myślące. Można więc zinterpretować to podobieństwo w naturze jako transcendentalną analogię międzybytową pomiędzy wszystkimi stworzeniami a Bogiem, który występuje w potrójnej roli: jako pierwszy byt *Primum Ens*, jako pierwszy żyjący *Primum Vivens*, jako najwyższa mądrość *Summae Sapientiae*.

Podobieństwo śladu w naturze możemy zaobserwować zarówno w stworzeniach rozumnych, jak i nierozumnych, ale niejednakowo. W stworzeniach bezrozumnych, które własnymi działaniami nie zdołają osiągnąć Boga, w sensie dosięgnąć go myślą czy wola, podobieństwo śladu w naturze, stwierdza św. Tomasz, występuje tylko jako „wryty w nich” znak działania Bożego¹⁹⁶. Natomiast podobieństwo obrazu w naturze ludzkiej polega na uzdolnieniu człowieka przez dar natury rozumnej, dzięki któremu człowiek ma możliwość dosięgnięcia Boga swoim działaniem przez poznanie i miłość¹⁹⁷.

Termin „natura” u św. Tomasza jest wieloznaczny. Piotr Lichacz przedstawił katalog znaczenia słowa „natura” zawierający pięć podstawowych znaczeń i dwa uzupełniające¹⁹⁸. Dla potrzeb niniejszej dysertacji zostaną przedstawione tylko wybrane znaczenia słowa „natura”, które uzupełnią prowadzoną argumentację. Najbardziej oczywiste znaczenie słowa „natura” dotyczy procesów powstawania żywych organizmów poprzez rodzenie się *generatio viventium, nativitas, nascentia* - wyjaśnia Piotr Lichacz¹⁹⁹.

Natura pojmowana w tym sensie może być zaliczona do śladów Trójcy Świętej, które możemy odnaleźć w całym świecie żywych organizmów, które się rozmnażają w różnorodny sposób. W Bogu, jak dowodzi św. Tomasz, są dwa rodzaje wywodów – *origines*: pierwszy w Trójcy immanentnej (*ad intra*), gdzie mamy pochodzenie Osoby od Osoby; drugi to pochodzenie stworzeń od Boga (*ad extra*), który jest wspólny trzem Osobom²⁰⁰. Te dwa wywody –

¹⁹⁶ Por. ST, III, q. 4, a. 1, ad. 2.

¹⁹⁷ Por. ST, tamże.

¹⁹⁸ P. Lichacz, *Dodatek 1, Termin „natura” w pismach św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, dz. cyt., t. III, s. 595.

¹⁹⁹ Tamże, s. 596.

²⁰⁰ Por. STh, I, q. 41, a. 1, ad. 1.

origines, będące przejawem jednej mocy Bożej, za Mateuszem Przanowskim, można nazwać „miejszem spotkania trynitologii i kreatologii”²⁰¹. Jednakże, jak podkreśla wspomniany autor, „gdy analizujemy moc od strony boskiej natury”, to moc rodzenia w Bogu i moc stwarzania są” absolutnie tożsame”²⁰².

Jest to niewątpliwie argument za wielką godnością wszystkich stworzeń, które zostały wywiedzione z tego samego Źródła co Słowo i Miłość. Stworzenia otrzymały od Boga dar przekazywania życia na wzór nieograniczonej boskiej płodności. Natomiast pierwsi ludzie zostali pod tym względem szczególnie wyróżnieni, gdyż otrzymali także Boże błogosławieństwo wraz z nakazem: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28). W ten sposób Bóg nobilitował ludzką naturę rozumną i wyniósł ją ponad inne „dzieła rąk Swoich” (por. Ps 8, 6-7).

Człowieka możemy nazwać „żywym obrazem Boga” Potwierdza tę intuicję definicja zawarta w *Słowniku języka polskiego*: „Żywy obraz kogoś to ktoś wykazujący uderzające podobieństwo do kogoś (zwykle o dzieciach w stosunku do rodziców)”²⁰³. Ta definicja sugeruje podobieństwo natury. Istotne jest podkreślenie, że kontynuacją Bożego planu stwarzania jest narodzenie człowieka z człowieka.

e. Analogie pomiędzy Trójcą niestworzoną, a Trójcą stworzoną

W celu wyjaśnienia różnicy pomiędzy śladami a obrazem, św. Tomasz przechodzi do argumentacji opartej na analogii wywiedzionej zarówno z istoty Bożej, jak i pochodzeń w Trójcy niestworzonej:

„Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et

²⁰¹ M. Przanowski, *Wprowadzenie do artykułu 6: Czy moc rodzenia i moc stwarzania są tożsame*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, dz. cyt., t. I, s. 322.

²⁰² Tamże, s. 324.

²⁰³ *Obraz*, w: *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., s. 421.

processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei”²⁰⁴

Podobnie jak wyżej powiedziano, „Trójca niestworzona różni się według pochodzenia Słowa od Mówiącego i pochodzenia Miłości według woli od Obydwóch²⁰⁵, stąd można mówić o obrazie Trójcy w stworzeniu rozumnym, w którym znajdujemy pochodzenie słowa według myśli i pochodzenie miłości w jego woli, przez jakieś przedstawienie gatunku”²⁰⁶[tłum. własne]. W swojej argumentacji św. Tomasz podkreśla, że działanie Trójcy niestworzonej w naturze czy wywodzie, którego skutkiem jest odrębność Osób, jest wspólne i jedno. „Doskonałość w działaniu, czyli *forma agendi*, mocą której działający sprawia skutek, jest wspólna trzem osobom Boskim, bo identyfikuje się z każdą z nich. Osoby wprowadzają różnię się między sobą, lecz zasada działania jest im wspólna i jest jedna. Bóg Trójca działa jako Jeden” – stwierdza Romuald Kostecki²⁰⁷.

Następnie św. Tomasz wyjaśnia, w jaki sposób Trójca niestworzona zostawia swój ślad w innych stworzeniach, niż rozumne:

„In aliis autem creaturis non invenitur Principium Verbi, et Verbum, et Amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem”²⁰⁸.

W innych stworzeniach, mówi św. Tomasz, nie odnajdujemy Źródła *Principium Verbi, et Verbum, et Amor*, lecz objawia się w nich pewien ślad, który pochodzi od Przyczyny je tworzącej i posiadającej te trzy zasady. Lecz to, że stworzenie ma substancję, która jest uporządkowana i skończona, pokazuje, że jest od jakiejś zasady. Forma pokazuje słowo czyniącego, tak jak forma domu pokazuje pomysł twórcy. Uporządkowanie pokazuje miłość

²⁰⁴ STh, I, q. 93, a. 6, co.

²⁰⁵ Por. STh, I, q. 28, a. 3.

²⁰⁶ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

²⁰⁷ R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975, s. 231.

²⁰⁸ STh, I, q. 93, a. 6, co.

twórcy, który kieruje skutki ku dobru – to przyczyna celowa, tak jak używanie budynku pokazuje zamysł budowniczego²⁰⁹.

Ślady Trójcy Osób we wszechświecie znajdujemy, patrząc na byty od strony arystotelesowskich przyczyn: sprawczej, wzorczej (formalnej) i celowej. Jak zauważa Romuald Kostecki: „Pierwsza Przyczyna to Trójca Święta – trzy Osoby Boskie, działające zawsze nierozdzielnie: *actiones Trinitatis ad extra sunt indivisae* – jako jeden Ojciec, Syn i Duch Święty stwarzają i działają we wszechświecie”²¹⁰.

f. Ślad Trójcy Świętej w człowieku zewnętrznym

Po przeanalizowaniu podobieństwa innych stworzeń do Boga św. Tomasz bada ślady i obraz Trójcy Świętej już tylko w człowieku. Jednocześnie, powołując się na św. Augustyna, podkreśla, że jest największa różnica pomiędzy trójcą stworzoną, która jest w nas, a Trójcą Boską niestworzoną²¹¹.

„Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est”²¹².

„Tak więc w człowieku znajdujemy podobieństwo do Boga na sposób obrazu według umysłu, a w innych jego częściach na sposób śladu. Obraz bowiem przejawia się wg podobieństwa gatunkowego, jak powiedziano”²¹³ [tłum własne].

Z analizy tego tekstu można wyodrębnić dwa rodzaje podobieństwa człowieka do Boga: na sposób obrazu w umyśle i na sposób śladu w innych częściach człowieka. Z dotychczasowych rozważań wynika, że mówiąc o innych częściach człowieka, Doktor Anielski ma na myśli ciało ludzkie. W tym podrozdziale będziemy rozpatrywać relację człowieka z Trójcą Świętą od strony ciała człowieka. Natomiast relacje człowieka z Trójcą Świętą od strony duszy będą szczegółowo omówione w rozdziale drugim. Bardzo pomocne w zrozumieniu tych aspektów: „od ciała” lub „od duszy”, będą

²⁰⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

²¹⁰ R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, dz. cyt, s. 231.

²¹¹ Por. STh, I, q. 93, a. 5, ad 3.

²¹² STh, I, q. 93, a. 6, co.

²¹³ Por. tamże.

triady trynitarne, wymienione przez św. Augustyna w dziele *De Trinitate*, na którego autorytet powołuje się św. Tomasz również w tym temacie.

Święty Augustyn mówi, że bardziej widzimy, niż wierzymy w triady trynitarne dotyczące naszych zmysłów i duszy. Natomiast w to, że Bóg jest Trójcą Osób, bardziej wierzymy niż widzimy. W *De Trinitate* wymienia analogie trynitarne: stworzone, widzialne; i niestworzone, niewidzialne. Następnie mówi o śladach Trójcy Świętej, które nazywa triadami stworzonymi, że można je odnaleźć zarówno w człowieku zewnętrznym, jak i w człowieku wewnętrznym: „Podobnie jak człowiek wewnętrzny jest udarowany inteligencją, tak zewnętrzny zmysłami ciała”²¹⁴. Nie tylko w każdym człowieku, ale i w każdym stworzeniu możemy znaleźć ślady Trójcy Świętej i ich jedności stwierdza św. Augustyn. Dwóm śladom Trójcy Świętej w człowieku zewnętrznym św. Augustyn poświęcił całą księgę XI i wyróżnił w niej dwie triady: w widzeniu cielesnym i widzeniu wyobrażeniowym²¹⁵. Dla przykładu zostanie przytoczona jedna z dwóch triad, które św. Augustyn wyróżnia w człowieku zewnętrznym, zwana widzeniem cielesnym, oparta na podstawie trójstopniowości postrzegania: rzecz oglądana – wizja – uwaga. Elementy tej triady to: wrażenie zewnętrznego ciała spowodowane rzeczą oglądaną, która jest przedmiotem materialnym różnym od zmysłu. Wizja to zmiana w zmyśle wzroku, spowodowana oglądanym przedmiotem i uwagą, która zatrzymuje zmysł wzroku. Dwa pierwsze elementy triady zewnętrznej są natury materialnej, ale już uwaga jest natury duchowej²¹⁶. W księdze XI Traktatu *O Trójcy Świętej* można wyczytać sugestie św. Augustyna odnośnie do powiązania elementów triad zewnętrznych z przymiotami istotowymi Osób Boskich. Ojcu możemy przypisać związek z przedmiotem oglądanym z racji stwarzania. Synowi – drugi element, tj. wizję, która ma formę, obraz w zmyśle. Trzeci element triady – uwagę, wiąże z Osobą Ducha Świętego, ponieważ uwaga kieruje zmysł do celu, jak Duch Święty kieruje wolą do celu²¹⁷.

²¹⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 329.

²¹⁵ Por. tamże, s. 329 nn.

²¹⁶ Por. tamże, s. 329-335.

²¹⁷ Por. tamże, s. 329 nn.

Święty Tomasz, komentując rozważania św. Augustyna na temat triad w człowieku zewnętrznym, stwierdza, że żadna z dwóch Augustynowych triad zewnętrznych nie ziszcza treści obrazu, bo nienależycie oddają związek – relację poszczególnych elementów triady dostrzeganej w człowieku zewnętrznym z Osobami Trójcy Świętej. Z tego powodu to bardzo odległe od Wzoru podobieństwo w triadach zewnętrznych nazywa się śladem²¹⁸.

Człowiek zewnętrzny uczestniczy w podobieństwie Bożym, gdyż zwraca się ku umysłowi „który oświecony przez mądrość, nim kieruje – a rzecz to niemożliwa u stworzeń nierozumnych. Ponadto poprzez swoje wyprostowane ciało jest lepiej dostosowany do widzenia nieba”²¹⁹. Postawa wyprostowana, to – zdaniem św. Augustyna – znak sygnalizujący stworzenie na obraz Boga, który ma możliwość wznosić się swoim umysłem do nieba. Ta postawa różni nas zasadniczo od zwierząt.

Zasadniczą różnicę między człowiekiem a innymi zwierzętami św. Augustyn upatruje w „naszej najlepszej części nas samych”, czyli posiadaniu duszy²²⁰. O tym, że górujemy nad zwierzętami częścią rozumną, położoną w wyższych partiach duszy, przypomina nam wyprostowana postawa ludzkiego ciała skierowanego „ku najwyższemu z ciał, to jest ciałom niebieskim”²²¹. Zatem przez człowieka zewnętrznego św. Augustyn rozumie nie tylko ciało, ale również życie zmysłowe ciała, w odróżnieniu od ciała bez życia, czyli martwego²²². Ciałem nazywa organizm żywy i martwy, gdyż o różnicy między nimi stanowi związek z duszą lub opuszczenie ciała przez duszę.

Święty Tomasz wyjaśnia sens powiedzenia: „Człowiek jest duszą”, bo czasem nazywa się to, co w nim jest naczelne, a więc część umysłową, czyli duszę – zwaną „człowiekiem wewnętrznym”. Natomiast „człowiekiem zewnętrznym” określa się część zmysłową duszy wraz z ciałem, „stosownie do zapatrywań tych, co uznają jedynie rzeczy postrzegalne”²²³.

²¹⁸ Por. STh, I, q. 93, a. 6, ad. 4.

²¹⁹ Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 51, s. 93.

²²⁰ Por. tamże, s. 355.

²²¹ Por. tamże, s. 355.

²²² Por. tamże, s. 93.

²²³ STh, I, q. 75, a. 4, ad 1.

g. Ciało człowieka śladem Trójcy Świętej

Człowiek w tomistycznym ujęciu jest bytem aktualnym, jest ciałem, jest jestestwem żyjącym i zwierzęciem, a sprawia to jedna forma, która nadaje materii doskonałości rozmaitego stopnia²²⁴. Dusza jest formą, która organizuje materię do bycia ciałem²²⁵. Ciało jest terminem wieloznacznym, gdyż jego treść jest związana z różnymi systemami filozoficznymi i poglądami na jego naturę i genezę. U św. Tomasza ciało stanowi element konstytutywny w ludzkim *compositum* duszy i ciała²²⁶. Dusza ludzka jest formą podstawową, substancjalną, która wraz z materią pierwszą, stanowiącą filozoficzne tworzywo podstawowe, stanowi ciało. Ciało należy do kategorii ilość, która jest przypadłością absolutną, bezwzględna, nieodłączalna, zaliczoną do *inseparabiliów*, które bezpośrednio kształtują substancję i są trwale z nią związane²²⁷.

Lecz obrazu Bożego w człowieku nie należy upatrywać według ciała, stwierdza św. Tomasz²²⁸. Zwraca jednak uwagę na wypowiedź św. Augustyna: „[...] ciało ludzkie jako jedyne z ciał istot żyjących na ziemi nie pochyla się ku brzuchowi; choć jest widzialne i wyprostowane, żeby patrzeć w niebo-źródło rzeczy widzialnych, i choć wiemy, że żyje nie samo przez się, lecz dzięki obecności duszy, to jest dobre nie tylko dlatego, że istnieje i o ile istnieje, lecz także ponieważ jest lepiej dostosowane do oglądania nieba. Oto dlatego słusznie może się wydawać, że zostało uczynione na podobieństwo Boga bardziej niż reszta ciał zwierzęcych”²²⁹. Akwinata wyjaśnia, że nie należy tego rozumieć tak, że w ciele człowieka jest obraz Boga, lecz w ten sposób, że sam kształt-postawa ciała ludzkiego przedstawia obraz Boga w duszy, na sposób śladu. Swoje stanowisko uzasadnia tym, że przymiot istotowy, jakim jest niezłożoność *simplicitas* Boga, wskazuje iż Bóg nie jest

²²⁴ Por. STh, I, q. 75, a. 4, co. Zob. E. Hugon, *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, Warszawa 2015, s. 55-60.

²²⁵ Por. STh, I, q. 76, a. 6, ad. 3.

²²⁶ STh, I, q. 75, a. 4, co: „Homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore”.

²²⁷ M. Krapiec, *Wprowadzenie*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. Krapiec, Lublin 2017, s. 72.

²²⁸ Por. STh, I, q. 93 a. 6 ad 3.

²²⁹ Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 51, s.93. Wersja łacińska: *De diversis quaestionibus octaginta trium*, w skrócie 83 QQ 51: PL 40,33. Por. także STh, I, q. 91, a. 3, ad. 3, s. 97.

ciałem, bo jestem bytem prostym, natomiast ciałem jest wszystko, co jest złożone z materii i formy. Dodaje też, że ciało tkwi w materii jako ilość wymierna, posiadająca trzy wymiary²³⁰.

O tych cielesnych wymiarach mówi także św. Augustyn, że ślad Trójcy spotykamy w każdym stworzeniu: o ile ono jest czymś jednym, o ile jest uformowane jakimś gatunkiem, o ile trzyma się jakowegoś porządku czy kierunku²³¹. Katolicy czczą Boga, który jest źródłem wszelkiego dobra i od którego pochodzi wszelka miara: czy wielka, czy mała: wszelka postać: czy wielka, czy mała, wszelki porządek: czy wielki, czy mały. Jak stwierdza św. Augustyn: „Wszystko bowiem, im bardziej jest ujęte w miarę, w postać, w porządek, tym bardziej z konieczności jest dobre, a im mniej wykazuje miary, upostaciowania porządku, tym mniej jest dobre. Mamy więc te trzy elementy: miarę, postać i porządek, żeby pominąć niezliczone inne, które do tych trzech wymienionych najwidoczniej przynależą”²³².

Akwinata doprecyzowuje tę wypowiedź św. Augustyna wyrażoną w innym dziele²³³ „[...] mianowicie co je stanowi, co odróżnia i co dostosowuje; każdą bowiem rzecz stanowi jej substancja, odróżnia się od innej przez formę, harmonizuje czy dostosowuje się przez porządek czy kierunek”²³⁴.

W Księdze Mądrości są wymienione trzy: liczba, waga i miara (Mdr 11, 20). Miara zdaniem św. Tomasza „odnosi się do substancji rzeczy określonej swoimi pierwiastkami czy elementami; liczba odnosi się do gatunku, a waga do ciężenia czy kierunku *pondus ad ordinem*”²³⁵.

Wszystkie trzy: liczbę, miarę i wagę można połączyć z przyswojonymi Osobom przymiotami istotowymi: substancja stworzona (to miara) przedstawia swoją przyczynę i początek, ukazując Osobę Ojca, forma (to liczba), która wchodzi w określenie gatunku przedstawia Słowo, natomiast skierowanie ku czemuś (waga, ciężenie) przedstawia Ducha Świętego²³⁶.

²³⁰ Por. STh, I, q. 3, a. 2, s.c.

²³¹ Por. STh, I, q. 45, a. 7, co.

²³² Św. Augustyn, *O naturze dobra*, przeł. M. Maykowska, w: Św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, Warszawa 1954, s. 170.

²³³ Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 18, s. 33.

²³⁴ Por. STh, I, q. 45, a. 7, co.

²³⁵ Por. tamże.

²³⁶ Por. STh, I, q. 5, a. 5, co.

Dzięki apropriacjom możemy przypisać stworzeniom „bytującym samoistnie” ślad Trójcy Świętej²³⁷.

Natomiast zdania na temat rodzaju podobieństwa ciała ludzkiego do Trójcy Świętej są podzielone. Bertrand de Margerie stwierdza, że szczególnym rodzajem śladu, który jeszcze bardziej przybliża ludziom „Trójjedynego i niewidzialnego Autora” jest ciało ludzkie, które także jest potrójne z powodu swojej: jedności, gatunku i porządku.²³⁸

Współczesna teolożka Michelina Tenace, komentując stanowisko św. Augustyna, stwierdza, iż święty biskup z Hippony nie mógł pogodzić się z tym, że ciało jest obrazem Boga, ponieważ ciało było przyczyną grzechu i upadku człowieka²³⁹. Jednocześnie przywołuje przeciwne stanowisko św. Ireneusza z Lyonu, który godność ciała widzi w ukształtowaniu go „obraz Tego, który przyjął je aby zamieszkać wśród nas”²⁴⁰. Najważniejszy teolog II wieku zachwyca się ciałem ludzkim i jego związkiem ze Stwórcą²⁴¹. Autorka, prowadząc refleksje nad uczestnictwem ciała w byciu obrazem Boga wskazuje na centralne misteria wiary chrześcijańskiej tj. wcielenie i Eucharystię. W tych misteriach kluczową rolę odgrywa Ciało i człowieczeństwo Chrystusa. Stwierdza, że chrześcijaństwa nie powinno się redukować ani do „bezcieleśnego idealizmu, ani do czystego materializmu”²⁴². Bóg w swojej życiu immanentnym przedwiecznie przewidział i powziął zamiar wcielenia swego Syna, aby zbawić człowieka. Choć w czasie historycznym, ludzkim stało się to po stworzeniu Adama, to należy przyjąć, że Chrystus prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek jest pierwowzorem, na którego obraz i podobieństwo został uczyniony Adam i jego potomstwo. To nie Adam był wzorem dla Chrystusa lecz Chrystus dla Adama. Kolejnym argumentem za tym, że ciało człowieka jest na obraz Boga, przemawia zapowiedź zmartwychwstania ciał uwielbionych i ich uczestnictwa w chwale Bożej²⁴³.

²³⁷ Por. STh, I, q. 45, a. 7, ad. 2.

²³⁸ Tamże.

²³⁹ Por. M. Tenace, *Powiedzieć człowiek*, część II, *Od obrazu do podobieństwa. Zbawienie jako przebóstwienie*, Kraków 2015, s. 136nn.

²⁴⁰ Tamże.

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Tamże.

²⁴³ Tamże.

Nauczanie zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego nie nazywa ciała człowieka „śladem” Boga w świecie, lecz podnosi je bliżej podobieństwa „na obraz” stwierdzając, że: „Ciało człowieka uczestniczy w godności «obrazu Bożego»; jest ono ciałem ludzkim właśnie dlatego, że jest ożywiane przez duszę duchową, i cała osoba ludzka jest przeznaczona, by stać się w ciele Chrystusa świątynią Ducha” (KKK 364).

Reasumując, św. Tomasz, powołując się na św. Augustyna, zachęca, abyśmy umyślnie wznosili się do Trójcy Świętej, której ślady dostrzegamy w stworzeniu²⁴⁴. Ślady, o których mówi św. Augustyn, możemy dostrzec w człowieku zewnętrznym, obdarzonym zmysłami ciała, tj. w człowieku zniszczalnym, śmiertelnym. Dodaje, że te ślady są, co prawda mniej wyraźne, ale łatwiejsze do uchwycenia²⁴⁵.

Śladami lub cieniami Trójcy Świętej we wszystkich stworzeniach jest przede wszystkim istnienie oraz przyczynowość sprawcza, wzorcza i celowa, której widocznymi oznakami jest jedność substancjalna, forma gatunkowa i skierowanie do celu. Ciało człowieka św. Tomasz także zaliczył do śladów Trójcy Świętej, a nie do obrazu Boga. Natomiast współcześnie godność ludzkiego ciała widzi się w ukształtowaniu go na obraz Boży.

²⁴⁴ Por. STh, I, q. 45, a. 7, sc.,

²⁴⁵ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt, s. 329, ks. XII: *De Trint.* 6: PL 42, 1001.

Rozdział II

Imago. Człowiek jako imago Trinitatis w naturze i w łasce

W rozdziale II zostanie zaprezentowany człowiek jako *imago Trinitatis* w naturze ludzkiej, w jej konstrukcji ontologicznej wraz z niezniszczalnymi elementami tego obrazu wchodzącymi w skład dobra natury, takimi jak umysł oraz władze poznawcze i pożądawcze²⁴⁶. Będzie rozważany Obraz Trójcy Świętej w człowieku w związku mężczyzny i kobiety jako relacja metafizyczna. Następnie obraz Boga w aniołach zostanie porównany z obrazem Boga w człowieku. Kolejno zostanie przedstawiony najdoskonalszy Obraz niestworzony – Syn Pierworodny. A na końcu II rozdziału zostanie podjęty temat obrazu Trójcy Świętej w człowieku w łasce.

1. Obraz Trójcy Świętej w człowieku w naturze

a. Trzy rodzaje obrazów Trójcy Świętej w człowieku

Święty Tomasz wyróżnia trzy rodzaje obrazów Trójcy Świętej w człowieku, które odkrywamy, stosując zasady porządkujące: *creatio-recreatio-similitudo*²⁴⁷:

„Glossa²⁴⁸ distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis”²⁴⁹.

Są to: „obraz Boga w człowieku w naturze *creationis in natura*, obraz Boga w człowieku w łasce *recreationis in gratia* i obraz Boga w człowieku

²⁴⁶ STh I, q. 78, a. 1, s.c.

²⁴⁷ Por. STh, I, q. 93, a. 4, co.

²⁴⁸ *Glossa ordinaria* to pomoc biblijna, zbiór komentarzy biblijnych.

²⁴⁹ STh, I, q. 93 a. 4 co.

w chwale *similitudinis in gloria*. Pierwszy obraz *imago* odnajdujemy we wszystkich ludziach, drugi tylko w sprawiedliwych i trzeci tylko w błogosławionych” [tłum. własne].

Dominikański teolog dokonał rozróżnienia tego trojakiemu obrazu Boga w człowieku, stosując kryterium miłości właściwe naturze rozumnej. W kwestii 93 *prima pars* św. Tomasz podkreślił, że człowiek jest uczyniony najbardziej na obraz Boży według rozumnej natury, która w najwyższym stopniu naśladuje Boga, pod tym względem, że Bóg sam siebie rozumie i kocha²⁵⁰.

Zatem pierwszy obraz – *imago creationis in natura* Trójcy Świętej można odnaleźć w naturze ludzkiej, a szczególnie w umyśle, w którego skład wchodzi: myśl i wola²⁵¹. Inaczej mówiąc, obraz Boga zawiera się w ontologicznej konstrukcji człowieka. W naturę każdego człowieka z Bożego zamysłu jest wpisana naturalna zdolność do poznawania (myśl) i miłowania Boga (wola)²⁵². Ta miłość polega na pragnieniu i poszukiwaniu Boga jako Pierwszej Przyczyny bytów, a więc Boga filozofów. Świat stworzeń to świat skutków, nie dorównujących mocą swojej Pierwszej Przyczynie. Święty Tomasz stwierdza, że w naturze ludzkiej jest zapisany zamysł Boga rozumianego jako Pierwsza Przyczyna. Określa tę zdolność natury ludzkiej do miłowania Boga, jako „*naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.*”²⁵³.

Zdanie to wyraża ontologiczną prawdę, o tym że w naturę człowieka jest wpisane pragnienie poznania Boga jako swojej przyczyny. W relacji do tej przyczyny całe stworzenie, w tym człowiek, jest skutkiem. Wiąże się to z celem, do którego skierowane jest każde stworzenie, czyli szczęściem, którym jest Bóg. Święty Tomasz stwierdza, że człowiek osiąga szczęście, czyli ostateczną doskonałość tylko w Tym, który dał początek jego istnieniu. Gdyż

²⁵⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 4, co.

²⁵¹ Por. tamże.

²⁵² Por. tamże.

²⁵³ STh, I, q. 12, a. 1, co.

każdy byt staje się doskonalszy w miarę zbliżania się do swego początku²⁵⁴. Doskonałość stworzenia, czyli jego pełnia to „podobieństwo twórcy wyciśnięte na skutku, czyli upodobnienie skutku do swego twórcy; gdyż każdy twórca, gdy coś tworzy, tworzy coś podobne do siebie”²⁵⁵. Akwinata stwierdza, że tego rodzaju podobieństwo przez poznanie Boga, jakie człowiek naturalnym rozumem zdoła osiągnąć, przysługuje wszystkim ludziom: zarówno dobrym, jak i złym²⁵⁶. Co prawda w *Modlitwie Augustyna* czytamy: „Boże, Ty chciałeś, aby jedynie ludzie czystego serca poznawali prawdę”²⁵⁷, lecz św. Augustyn w *Sprostowaniach Retractationes* uznał to zdanie za niesłuszne, ponieważ przyznał, że także ludzie grzeszni znają wiele prawdziwych rzeczy. Ponadto wskazał na brak kryteriów pozwalających na ustalenie, czym jest ta *prawda*, którą mogą znać tylko ludzie czystości i co należy rozumieć przez słowo „znać”²⁵⁸.

Drugi obraz: *imago recreationis in gratia* Trójcy Świętej można odnaleźć już tylko w niektórych ludziach, tych którzy aktualnie i habitualnie (w sposób stały) poznają i kochają Boga, chociaż niedoskonale. Ten obraz powstaje w człowieku przez upodobnienie do Boga dzięki łasce kontemplacji. Zdaniem św. Tomasza nie każdy człowiek jest w ten sposób na obraz Boga lecz tylko ludzie sprawiedliwi²⁵⁹.

Trzeci obraz: *imago similitudinis in gloria* Trójcy Świętej jest tylko w nielicznych ludziach, którzy kochają Boga doskonale. Ten obraz występujący w chwale upodabniającej znajdujemy tylko u błogosławionych, czyli tych, którzy już osiągnęli Niebo, a więc po śmierci.

Zatem w pierwszym obrazie możemy zobaczyć podobieństwo człowieka do Boga Stwórcy w naturze, na sposób stwarzania. Ten temat został szczegółowo omówiony w rozdziale I w zakresie czterech przyczyn i śladów Boga w człowieku. Ponadto w tym rozdziale zostaną przedstawione niezniszczalne elementy obrazu wchodzące w skład dobra natury: umysł, władza myślenia

²⁵⁴ Por. STh, I, q. 12, a. 1, co.

²⁵⁵ Por. STh, I, q. 6, a. 1, co.

²⁵⁶ STh, I, q. 12 a. 12, ad. 3.

²⁵⁷ Św. Augustyn, *Soliloquia w: Soliloquia i inne dialogi o duszy*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 2010, s. 14.

²⁵⁸ W *Retractationes* 1,4 2, św. Augustyn poddaje rewizji *Opuscula in libris*, czyli ogłoszone dzieła i listy napisane do roku 426-427. Por. A. Świderkówna, *Przypisy. Soliloquia*, w: Św. Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, dz. cyt., s. 215.

²⁵⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 4, co.

i wola oraz nieśmiertelność. Zostaną zaprezentowane także inne elementy składające się na obraz Boga w człowieku, zawarte w wypowiedziach niektórych doktorów i Ojców Kościoła, na których powołuje się św. Tomasz: św. Augustyna, św. Hilarego, św. Jana Damasceńskiego, św. Grzegorza z Nyssy i teologa wczesnochrześcijańskiego Gennadiusza. Natomiast podobieństwo człowieka do Boga w Trójcy Świętej w drugim obrazie w łasce nowego stworzenia i w trzecim obrazie w upodobnieniu w chwale ²⁶⁰ zostanie zaprezentowane w dalszej części opracowania.

b. Człowiek stworzony na obraz Trójcy Świętej i natury Boskiej

W kwestii 93 *prima pars* w artykule piątym Akwinata polemizuje z zarzutami oponentów, którzy twierdzą, iż istniejący w człowieku obraz Boga nie przedstawia Trójcy Osób, lecz tylko jedność Boskiej istoty. W zarzutach przywołane są argumenty z autorytetów: św. Augustyna i św. Hilarego, które wyrażają stanowisko z pozoru przeciwne²⁶¹.

Święty Augustyn, mówiąc, że człowiek jest stworzony na jeden obraz jednego Boga, oznajmia, że pod względem istoty jedno jest bóstwo Trójcy Świętej. Jedno bóstwo i jeden obraz, a nie trzy obrazy i nie trzy bóstwa²⁶². W tym stanowisku jest pokreślony aspekt obrazu odzwierciedlający jedność natury Osób Boskich.

Z kolei św. Hilary stwierdza, że człowiek został uczyniony na wspólny obraz Trójcy Świętej²⁶³. Dalej dodaje, że gdy o człowieku mówi się, iż jest na obraz Boga stworzony (uczyniony), to ukazuje wielość Osób Boskich, gdyż Bóg nie jest sam. W Bogu mamy do czynienia z wielością Osób, ale tylko jednym obrazem tych trzech Osób Boskich, ponieważ każda jedna Osoba odzwierciedla drugą Osobę. Zatem człowiek jest uczyniony na obraz

²⁶⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 4, co.

²⁶¹ Por. STh, I, q. 93, a. 5, arg. 1-2.

²⁶² „Sed dum ad unam imaginem unius Dei homo factus dicitur, una sanctae Trinitatis essentialiter divinitas intimatur”, PL 65, 674, *De fide ad Petrum seu de regula fidei.*, dz. cyt.

²⁶³ „Homo enim ad communem fit, secundum veritatem sermonis, imaginem”, Św. Hilary, *De Trinitate*, ks. V, PL: 10,134.

i podobieństwo całej Trójcy Świętej²⁶⁴. W tym stanowisku jest pokreślony aspekt obrazu odzwierciedlający wielość Osób Boskich.

Święty Tomasz nie odrzuca poglądów przedstawionych w zarzutach, lecz uzupełnia je o stanowiska przywołanych wyżej autorytetów, twierdząc, iż istniejący w człowieku obraz Boga przedstawia zarówno naturę Boską, jak i Trójcę Osób. Swoją koncepcję uzasadnia, odwołując się do analogii wywodów bytów niestworzonych i bytów stworzonych, które różnią się w zależności od swojej natury. Stwierdza, że sposób wywodzenia się każdego z nich odpowiada ich naturze. Inaczej wywodzą się byty stworzone ożywione, inaczej nieożywione, inaczej zwierzęta czy rośliny²⁶⁵.

Natomiast wywodzenie się w czysto duchowej naturze Boskiej (wewnętrzne, wsobne) św. Tomasz wyjaśnia za pomocą analogii psychologicznej – opartej na porównaniu Boskich pochodzeń do działania intelektu i woli (władz duchowych człowieka)²⁶⁶. Na tej podstawie w Bogu wyróżnia dwa pochodzenia: Słowa i Miłości. Na tych dwóch wywodach (pochodzeniach) w Bogu oparte są relacje (stosunki) pomiędzy Osobami Boskimi oraz odrębności Osób Boskich. Bóg jest bytem prostym, niezłożonym, Jego istota i istnienie są tożsame. Należy więc stwierdzić, że jest jedna natura Boska w trzech Osobach, a także, że w każdej z trzech Osób jest ta sama jedna natura Boska. Natomiast rozróżnienie Osób Boskich odbywa się według ich pochodzeń²⁶⁷.

Kardynał Tomasz Kajetan (Tommaso de Vio) w komentarzu do kwestii 93 *prima pars*, artykułu piątego, wyjaśnia, jak się mają do siebie: obraz istoty (natury) Boskiej i Osób Boskich. Stwierdza po pierwsze, że obraz natury nie wyklucza obrazu Osób, a po drugie, że podobieństwo co do natury powoduje, a nie wyklucza podobieństwa do obrazu Osób. Ponadto dodaje rozróżnienie naszego poznania na kategorie: *scita i credita*, czyli to, co wiemy, i to, w co wierzymy. To, że Bóg istnieje, nazywa wiedzą *scita*, natomiast w to, że istnieje

²⁶⁴ „Nec solitudo est nec divinitatis diversitas. Cum itaque legimus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; quia sermo uterque, ut non solitarium tantum, ita neque differentem esse significat; nobis quoque nec solitarius tantum, nec diversus est confitendus: cognita per id, quod nostram imaginem dicit, non etiam imagines nostras, unius in utroque proprietate naturae”. Św. Hilary, *De Trinitate*., Ks. 4, PL: 10, 111.

²⁶⁵ Por. STh, I, q. 93, a. 5, co.

²⁶⁶ Por. STh, I, q. 27, a. 2, a. 3.

²⁶⁷ Por. STh, I, q. 93, a. 5, co.

Trójca, wierzymy *credita*. Zdanie „Obraz Trójcy wynika z obrazu natury” Kajetan zalicza do kategorii *credita*²⁶⁸.

Stąd być na obraz Boga według podobieństwa natury, które przedstawia Boską naturę, nie wyklucza tego, żeby być na obraz Boga według przedstawienia Trzech Osób, gdyż jedno wynika z drugiego. Tak więc należy powiedzieć – stwierdza św. Tomasz – że istniejący w człowieku obraz Boga przedstawia zarówno naturę boską, jak i Trójcę Osób, bowiem w samym Bogu i w każdej z trzech Osób boskich jest ta sama natura²⁶⁹.

c. *Natura Naturans i natura particularis*

Jak już przedstawiono w rozdziale I niniejszej dysertacji, słowo „natura” jest pojęciem wieloznacznym²⁷⁰. W każdym bycie Akwinata` wyszczególnia dwa rodzaje natury: jednostkową i ogólną. Natura ogólna *natura universalis* to moc twórcza, dotycząca powszechniej zasady istniejącej w przyrodzie zwana naturą tworzącą natury *natura naturans*²⁷¹. Jej celem jest dobro i zachowanie wszechświata. Bóg jako *natura naturans* dopuszcza powstawanie i niszczenie rzeczy ze względu na ich komponent materialny²⁷².

Natomiast natura jednostkowa to własna moc rzeczy: twórcza i zachowawcza, której celem jest zachowanie istnienia²⁷³.

Powszechnie używane jest pojęcie natury związane z przyrodą i oznacza powstawanie istot żyjących, a więc narodzenie. Arystoteles wyprowadził pojęcie natury z obserwacji ruchu i naturę określił jako zasadę ruchu i spoczynku. W bytach ożywionych ta zasada nazywa się duszą i ma władze szczegółowe stanowiące zasady ruchu i spoczynku. Dusza jest istotą i formą, która posiada w sobie zasadę życia. Natura-dusza jest tożsama z formą substancjalną bytu, która w nim aktualizuje materię pierwszą będącą czynnikiem potencjalności²⁷⁴. Natura to nie tylko czynnik ruchu i spoczynku

²⁶⁸ Kajetan, *Commentaria in Summam Theologiae*, w: S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia (editia Leonina)*, STh, I, q. 93, a. 5, t. 4, Romae 1889.

²⁶⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 5, co

²⁷⁰ Por. STh, I, q. 29, a. 1, ad. 4.

²⁷¹ Por. STh, I-II, q. 85, a. 6, co.

²⁷² Por. tamże.

²⁷³ Por. tamże.

²⁷⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Lublin 2017, ks. V, 4 (1015a 17), s. 331nn.

czy reprodukcji, lecz także zasada odżywiania się, rozwoju i wzrostu. Święty Tomasz poszerzył tę koncepcję ruchu o działania intelektualne, które uznał za ruch dokonujący się bez użycia narządu cielesnego.

W związku z powyższym, w zależności od formy życia, możemy wyróżnić trzy rodzaje dusz: wegetatywną (rośliny), zmysłową (zwierzęta) i umysłową (człowiek). Dusza wegetatywna jest zasadą odżywiania się, wzrostu i reprodukcji²⁷⁵. Dusza zmysłowa jest dodatkowo wyposażona we władze zmysłowe oraz zdolność poruszania się przez zmianę miejsca w przestrzeni. Natomiast dusza umysłowa zawiera wszystkie uprzednio wymienione zdolności, lecz jest wyposażona w doskonałość, jakiej nie posiadają dusze wegetatywna i zmysłowa, tj. we władzę intelektualną oraz wolną wolę. To nie oznacza, że człowiek ma trzy dusze. Akwinata wyjaśnia, że rozumna dusza ludzka jest jedną formą substancjalną, w której zawierają się „moce zarówno duszy zmysłowej, jak i wegetatywnej”²⁷⁶. Jednoznacznie stwierdza, że „w człowieku dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna jest liczbowo jedną i tą sama duszą”. Zatem różnicą gatunkową odróżniającą człowieka od innych stworzeń jest władza rozumu²⁷⁷.

Według św. Tomasza duch ludzki posiada rozliczne zdolności do poznania zmysłowego i umysłowego. Poznanie zmysłowe realizuje się za pomocą zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych. Do zmysłów zewnętrznych zalicza: wzrok, słuch, smak, powonienie i zespół zmysłów dotyku (np. zmysł ciepła, zimna, nacisku, równowagi). Wyróżnia cztery zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, zwany niekiedy świadomością zmysłową, pamięć, wyobrażenie i zmysł oceny. Jednakże najważniejszą zdolnością człowieka jest poznanie umysłowe, czyli rozum, oraz zdolności pożądarkcze *appetitus*, określane też władzami pożądarkczymi²⁷⁸.

d. Trzy dobra natury

²⁷⁵ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012, s. 675.

²⁷⁶ Por. STh, I, q. 76, a. 4, co.

²⁷⁷ Por. tamże.

²⁷⁸ Por. J. Bardan, W. F. Bednarski, *Przedmowa w sprawie terminologii*, w: Tomasz z Akwinu *Suma Teologiczna: Uczucia*, t. X (STh, I-II, q. 22-48), tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 6.

Święty Tomasz, mówiąc o naturze ludzkiej, wyróżnia trzy rodzaje dobra wchodzące w jej skład²⁷⁹:

- 1) pierwsze dobro to istotne konstytutywne składniki natury ludzkiej (np. istota, istnienie, myślenie – *esse, vivere et intelligere*²⁸⁰, a także materia i forma oraz właściwości, które z nich wynikają, np. władze duszy;
- 2) drugim dobrem jest naturalna skłonność człowieka do cnoty;
- 3) jako trzecie dobro wymienia dar sprawiedliwości pierwotnej *donum originalis iustitiae*, którą posiadał pierwszy człowiek²⁸¹.

Akwinata patrzy na te dobra przez pryzmat grzechu i jego wpływu na zniszczalność i niezniszczalność obrazu Boga w człowieku.

Trzeci rodzaj dobra, który posiadał pierwszy człowiek, czyli sprawiedliwość pierwotną, obejmuje dary nadprzyrodzone, np. łaskę uświęcającą, cnoty i dary wlane, podporządkowanie się umysłu Bogu oraz właściwy stosunek woli i władz psychicznych do dobra²⁸². Zdaniem św. Tomasza dobro sprawiedliwości pierwotnej zostało całkowicie zniszczone przez grzech pierworodny²⁸³.

Współczesną interpretację grzechu pierworodnego przedstawia *Katechizm Kościoła Katolickiego*, stwierdzając, że człowiek na początku historii ludzkości, za namową złego, nadużył swojej wolności, gdyż uległ pokusie i popełnił zło. Człowiek „[...] zachowuje pragnienie dobra, ale jego natura nosi ranę grzechu pierworodnego. Stał się skłonny do zła i podatny na błąd. Człowiek jest wewnętrznie rozdarty. Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatyczna, między dobrem i złem, między światłem i ciemnością” (KKK 1707).

Drugi rodzaj dobra, czyli naturalna skłonność do cnoty, może się w człowieku zmniejszać lub zwiększać, co wpływa na stopniowanie

²⁷⁹ Por. STh, I-II, q. 85, a. 1, co.

²⁸⁰ Por. STh, I-II, q. 85, a. 1, ad. 1.

²⁸¹ Por. STh, I-II, q. 85, a. 1, co.

²⁸² Por. STh, I, q. 95, a. 1, co; a. 3, co. Zob. STh, I, q. 100, a. 1, co.

²⁸³ Por. STh, I-II, q. 82, a. 1, a. 2, a. 3.

widoczności obrazu Boga w człowieku²⁸⁴. Temu rodzajowi dobra będzie poświęcona część trzecia dysertacji.

Pierwszy rodzaj dóbr wchodzi w skład obrazu naturalnego, który ma tę właściwość, że jest niezniszczalny i znajduje się w każdym człowieku. Zawiera bowiem pierwszy rodzaj składników natury ludzkiej, które są nieutralne: rozum, wolę i nieśmiertelność. Ten rodzaj obrazu jest nieusuwalny, nie usunął go grzech: ani pierworodny, ani grzechy uczynkowe²⁸⁵.

Joseph Ratzinger w swoim dziele stwierdza, że w ujęciu tomistycznym znajdujemy dwa rodzaje obrazów: „[...] naturalny i niezniszczalny oraz nadprzyrodzony i zniszczalny obraz Boga”²⁸⁶. Obraz naturalny i niezniszczalny odpowiada pierwszemu rodzajowi dobra wymienionemu przez św. Tomasza, którym jest konstrukcja ontologiczna człowieka. Natomiast obraz nadnaturalny – zniszczalny zawiera składniki należące do drugiego i trzeciego rodzaju dobra. Trzeci rodzaj dobra natury zawarty w określeniu „sprawiedliwość pierwotna” został całkowicie zniszczony przez grzech pierworodny. Natomiast drugi rodzaj dobra natury, do którego należy skłonność człowieka do cnoty, jest dostępny człowiekowi we współpracy z łaską Bożą. Zarazem jest utracalny na skutek grzechu. Te aspekty drugiego rodzaju dobra będą przedmiotem dalszych refleksji.

Święty Augustyn nazywa naszą ludzką naturę niższym obrazem Boga, którego natura przewyższa wszystkie natury stworzone. Określa Boga, który jest Stwórcą wszystkich wielkich i małych natur jako „istniejącą Naturę niestworzoną”²⁸⁷.

e. Niezniszczalne elementy obrazu wchodzące w skład dobra natury

Święty Tomasz wielokrotnie stwierdza na kartach *Sumy Teologicznej*, że człowiek jest stworzony „na obraz Boga”, lecz nie co do ciała, ale co do tego pierwiastka, którym góruje nad innymi zwierzętami, tj. z racji rozumu i woli. Tym duchowym wyposażeniem natury rozumnej nie tylko przewyższa

²⁸⁴ Por. STh, I-II, q. 85, a . 1, co.

²⁸⁵ Por. tamże.

²⁸⁶ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia. Rozumienie Objawienia...* dz. cyt., s. 278.

²⁸⁷ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 304.

wszystkie zwierzęta, lecz panuje nad nimi²⁸⁸. Ciało zalicza do śladów Trójcy Świętej, które rozpoznajemy jako skutek pozostawiony przez Przyczynę wszystkich przyczyn. Co prawda, św. Tomasz zajmuje się całym człowiekiem, ale najwięcej uwagi poświęca jego stronie duchowej, ponieważ jest to najważniejszy komponent *compositum*, bo nieśmiertelny. Na ten duchowy obraz składa się substancja duszy z zapodmiotowionym w niej istnieniem oraz umysł z władzami poznawczymi i pożądanymi.

Akwinata, podążając za myślą św. Augustyna, stwierdza, że obraz Boga znajduje się w duszy rozumnej. Jest to obraz duchowy w duszy umysłowej. Tę część duszy zwaną *mens* lub *spiritus* posiada tylko stworzenie rozumne, w przeciwieństwie do duszy *anima*, którą posiadają też zwierzęta²⁸⁹. Święty Augustyn stwierdza, że w umyśle znajduje się obraz Trójcy Przenajświętszej pod względem pamięci, myśli i woli²⁹⁰. Dla Tomasza termin *mens* oznacza całe bogactwo życia umysłowego, a więc także władze poznawcze i pożądanowe. Natomiast samą władzę umysłowo-poznawczą określa łacińskim terminem *intellectus* intelekt²⁹¹. Stefan Swieżawski nazywa św. Tomasza wyznawcą intelektualizmu, co oznacza, że spośród władz umysłowych w porządku natury przyznaje pierwszeństwo intelektowi²⁹². Święty Tomasz czyni tak jako filozof i znawca Arystotelesa, uznając pierwszeństwo *Logosu* wobec *ethosu*, a także jako teolog, dla którego prazródłem jest Słowo²⁹³. Dlatego najpierw zgodnie z porządkiem myślenia św. Tomasza zostanie zaprezentowana władza umysłowo-poznawcza, czyli władza myślenia jako część obrazu Trójcy Świętej „odbitej” w rozumnej naturze człowieka. Druga część obrazu, to władza pożądanowa, czyli wola i jej właściwość – wolność.

Jedna dusza rozumna to jedno istnienie substancjalne. To istnienie jest podmiotem wielu czynności, które są wykonywane przez różne władze służące do działania²⁹⁴. Należy podkreślić, że św. Tomasz odróżnia istotę duszy od

²⁸⁸ STh, I, q. 93, a. 6, co.

²⁸⁹ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 458.

²⁹⁰ Tamże, s. 470; zob. ks. X, s. 307 – św. Augustyn wymienia triadę: pamięć, rozum i wola.

²⁹¹ S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 79*, w: św. Tomasz, *Traktat o człowieku* (ST, I, qq. 75-89), Poznań 1956, s. 274.

²⁹² Tamże, s. 388.

²⁹³ Tamże, s. 389.

²⁹⁴ Por. STh, I, q. 77, a. 2, ad. 3.

władz duszy i zalicza je do różnych działów bytu²⁹⁵. Stwierdza, że istota duszy należy do działu bytu, jakim jest substancja; natomiast władze duszy są jej przypadłościami. Ponadto dodaje, iż wszelki byt dzieli się na możność i rzeczywistość. Gdy więc dany dział bytu nie należy do kategorii substancji, to i odpowiadająca jej możność nie może należeć do substancji. Dusza jest aktem, więc nie może być w możności. Oznacza to, że dusza, jako forma ciała jest kresem powstawania człowieka, a nie możliwością skierowaną do dalszego urzeczywistnienia, gdyż jest już w akcji. Natomiast działania duszy dokonujące się za pomocą jej władz zaliczamy do komponentu możliwościowego²⁹⁶. Akwinata wyjaśnia, że dusza ludzka potrzebuje wielu władz; ponieważ znajduje się na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych. Z tego położenia *in medio* wynika, że posiada siły – władze obu stworzeń: cielesnych i duchowych²⁹⁷. Za Arystotelesem św. Tomasz wyróżnia pięć rodzajów władz duszy: władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchu lokalnego i poznania umysłowego. Jednakże duszy umysłowej przysługują takie czynności, które dokonują się bez narządu cielesnego, czyli: myśleć i chcieć. Władza myślenia i chcenia są przypadłościami bezpośrednio zapodmiotowanymi w duszy²⁹⁸.

Jedną z władz duszy jest nasza myśl – naturalna władza poznawcza, która również jest podobizną Trójcy Świętej, bo jest uczyniona „na obraz” Pierwszej Myśli, czyli Boga²⁹⁹. Ojciec Pius Belch pisze o tej Pierwszej Myśli, że „jest jakby jej promieniem stale w nas świecącym; jest światłem wytryśniętym z Praświatła nieustannie w nas działającym; to udział w Praświele, ta podobizna, to podobieństwo, zostaje wzmocnione i zwiększone, tzn. nasza myśl - a tym samym i człowiek - staje się jeszcze bardziej podobny do Myśli Boga dzięki nadprzyrodzonemu wyposażeniu: wiary i darów na ziemi, światła chwały po śmierci”³⁰⁰.

²⁹⁵ Por. STh, I, q. 77, a. 1, co.

²⁹⁶ Por. tamże.

²⁹⁷ Por. STh, I, q. 77, a. 2, co.

²⁹⁸ Por. STh, I, q. 77, a. 5, co.

²⁹⁹ Por. STh, I, q. 12, a. 2, co; por. także ST, I, q. 79, a.1, s.c.

³⁰⁰ Por. P. Belch, *Objaśnienia tłumacza* (nr 108/a. 2) w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: O Bogu*, t. I, str. 296.

Reasumując: św. Tomasz stwierdza, że w człowieku jest władza myślenia, której twórcą jest sam Bóg. Mówiąc o władzy myślenia, dominikanin rozumie przez to przyrodzoną władzę poznawczą – światło naturalne, jak i dodane naturze nowe nadprzyrodzone wyposażenie duszy, zwane światłem łaski lub chwały. Zarówno to naturalne wyposażenie duszy, jak i nadprzyrodzone są „podobizną pierwszej i najwyższej Myśli jakby udziałem tejże Myśli”³⁰¹.

Władzom poznawczym zawsze towarzyszą władze pożądawcze – *appetitiva potentia* – stwierdza św. Tomasz, powołując się na słowa św. Jana Damasceńskiego: „Gdzie rozum, tam natychmiast pojawia się współtowarzyszka: wolna wola”³⁰². Jan Damasceński reprezentuje pogląd, że wolność woli występuje w ścisłym związku z władzą rozumu (i że wszystkiemu, co stworzone właściwa jest przemiana i zmienność)³⁰³. Następnie dowodzi, że „dusza ma wrodzoną władzę pożądania, której przedmiotem jest wszystko, co sprzyja naturze, i która stoi na straży tego co się z naturą wiąże w sposób istotny. Tę władzę woli nazywa *thelesis*. Istota bowiem ludzka pożąda trwania w bycie i życiu oraz działania zgodnego z naturą rozumną i zmysłową, ponieważ dąży do swojej naturalnej pełni istnienia. Stąd tak definiuje naturalny akt woli – *telema*: akt woli jest to rozumne i witalne dążenie – *oreksis* zawisłe od samej natury. Wola jest zatem naturalną władzą pożądawczą, jednocześnie witalną i racjonalną, która za przedmiot ma wszystko, co należy do natury. Ale u zwierząt podobna władza nie nazywa się wola, ponieważ nie jest rozumna. Przejawem tej naturalnej woli jest chcenie – *boulesis*, czyli naturalne i racjonalne pożądanie konkretnego przedmiotu, bo i pożądać czegoś w sposób naturalny może dusza ludzka ze swej natury”³⁰⁴. Jan Damasceński wyjaśnia, że wola – *thelesis* to proste pożądanie, a chcenie – *boulesis*, to też jest wola, ale już ukierunkowana w stronę jakiegoś przedmiotu³⁰⁵.

³⁰¹ Por. STh, I, q. 12, a. 2, co.

³⁰² Por. STh, I, q. 83, a. 3, ad 1.

³⁰³ Por. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa, Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, ks. II, *Dlaczego mamy wrodzoną wolność woli*, rozdział XXVII, s. 118.

³⁰⁴ Por. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa...*, dz. cyt., ks. II, rozdział XXII, *Doznanie bierne i działanie*, s. 108-109.

³⁰⁵ Tamże, s. 111.

Na pytanie, czym jest wola, św. Tomasz odpowiada, że choć wola i chcenie są różnymi czynnościami, to należą do jednej naturalnej władzy pożądawczej. Wola i chcenie są w podobnej zależności, jak we władzy poznawczej mają się do siebie myśl i rozum³⁰⁶. Natomiast wolność woli to zdolność rozstrzygania, czyli wybór, który jest niczym innym jak właśnie wola³⁰⁷. Wybór, zdaniem św. Tomasza, jest pożądaniem umysłowym, który dokonuje się po uprzednim namyśle. Wybór wiąże się z decyzją doboru środka do celu, którym jest dobro użyteczne³⁰⁸. Jan Damasceński następująco przedstawia schemat działania władzy pożądawczej: Wola – *thelesis* – naturalne rozumne i witalne dążenie zależne od natury. Chcenie – *boulesis* – ma za przedmiot cel, czyli to czego chcemy, może być osiągalny lub nieosiągalny. Zastanawianie się to namysł nad środkami prowadzącymi do celu, który został uznany za osiągalny. Na tym etapie następuje sąd, bo wola osądza, co będzie lepsze. Po sędzie wyłania się postanowienie – to przyłgnięcie z upodobaniem do tego, co wola uznała za lepsze. Tak rodzi się wybór, decyzja działania i samo działanie, a w końcu korzystanie z osiągniętego celu (*cheresis*, po łacinie *usus*), po czym ustaje pożądanie³⁰⁹. Ponadto autor *De fide orthodoxa* dodaje: „Od woli zależy cała nasza dziedzina duchowa oraz to wszystko nad czym się zastanawiamy”.

Z analizy stanowisk dwóch wielkich teologów wynika, że można postawić znak równości pomiędzy wolą a wolnością, które należą do obrazu Bożego w człowieku. W *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym* Sobór Watykański II zajął stanowisko w sprawie wolności człowieka, stwierdzając, że: „Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku” (KDK nr 17). Bóg obdarował człowieka wolnością, żeby Go szukał z własnej woli i ochoty (Syr 15, 14) oraz dobrowolnie dążył do „do pełnej i błogosławionej doskonałości”, czyli zjednoczenia z Bogiem, który jest celem doczesnym i wiecznym człowieka (KKK 1730)

Posumowaniem niech będą słowa z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Człowiek, dzięki duszy oraz duchowym władzom rozumu i woli, jest

³⁰⁶ Por. STh, I, q. 83, a. 4, ad. 2.

³⁰⁷ Por. STh, I, q. 83, a. 3, s.c.

³⁰⁸ Por. STh, I, q. 83, a. 3, co.

³⁰⁹ Jan Damasceński, *De fide orthodoxa...*, dz. cyt., ks. II, rozdział XXII, *Doznanie bierne i działanie*, s. 109-110.

obdarzony wolnością, która jest „szczególnym znakiem obrazu Bożego” (KKK 1705).

f. Wypowiedzi Ojców Kościoła na temat obrazu Boga w człowieku

W dalszej części, w kwestii 93 *prima pars*, w artykule piątym, św. Tomasz udostępnia nam katalog wypowiedzi Ojców Kościoła akcentujących różne i podobne elementy obrazu, na jaki został stworzony człowiek. Są one wyposażeniem każdego człowieka, bo wchodzi w skład jego natury duchowej³¹⁰.

Zdaniem Jana Damasceńskiego stwierdzenie „iż człowiek jest na obraz Boga” oznacza rozumność, wolność, rozróżnianie (dobra i zła) oraz panowanie nad sobą³¹¹. Ten ostatni wielki teolog greckiego Kościoła starożytnego wyjaśnia, że „w tym więc stanie rzeczy tworzy [Bóg] człowieka własnymi rękami z natury widzialnej i niewidzialnej na swój obraz i podobieństwo, przy czym ciało jego buduje z ziemi, a z własnego tchnienia wlewa weń duszę rozumną i myślącą, która przedstawia właśnie Boski obraz. Zwrot bowiem „na obraz” oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie, a określenie „na podobieństwo” – upodobnianie się [do Boga] w miarę sił przez cnotę”³¹².

Zatem określenie „na obraz” Boga oznacza nie tylko intelekt czy zdolność myślenia, lecz także wolną wolę, możliwość stanowienia o sobie oraz panowanie nad światem. Natomiast zwrot „na podobieństwo” oznacza upodobnianie się do Boga przez cnotę, czyli sprawność umysłu zmierzającą ku dobru.

Grzegorz z Nyssy stwierdza, że kiedy Pismo mówi, iż człowiek został uczyniony na obraz Boży, to jest to równe temu, jakby się powiedziało, że ludzka natura została uczyniona uczestniczką wszelkiego dobra pochodzącego od Bóstwa, które jest pełnią dobroci. Bóg który jest „ponad wszelkim dobrem, które można pojąć i zrozumieć, powołał człowieka do życia tylko z tego

³¹⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 5, arg. 2.

³¹¹ Por. tamże.

³¹² Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 94. Tekst oryginalny: tłumaczenie słów Jana Damasceńskiego na język łaciński z języka greckiego: „Quod enim dicitur, ad imaginem, hoc vis intellegendi, arbitriique libertas significatur: quod autem ad similitudinem, virtutis, quantum fieri potest, espressa similitudo notatur”, ks. II: *De Fide Orthodoxa* 12, PG 94, 920.

powodu, że jest dobry”³¹³. Bóg wyprowadził człowieka z niebytu ku życiu, na swój obraz, obraz swojej dobroci, obdarzając go wszelkim dobrem, którego wykaz byłby nieskończenie długi³¹⁴. Z tego powodu jest w nas „idea wszelkiego piękna, wszelka cnota i mądrość i wszystko, co można pomyśleć o wyższej naturze. Jednym z tych dóbr jest wolność od wszelkiej konieczności, posiadanie swobody decydowania o sobie”³¹⁵.

Akwinata powołuje się też na Gennadiusza³¹⁶, który w *Dziele o Kościele* mówi, że są tacy ludzie, którzy uważają, iż tylko dusza jest stworzona na obraz Boży, ponieważ Bóg jest bytem bezcielesnym. I to jest prawda. Tomasz potwierdza stanowisko Gennadiusza: „Słusznie się w to wierzy, że Bóg jest bezcielesny i dusza też jest bezcielesna, więc za znajdujący się w człowieku obraz Boga uważa się wieczność”³¹⁷.

Wieczności, jako jednemu z przymiotów Boga, św. Tomasz poświęcił całą kwestię 10 w *prima pars*³¹⁸. Stwierdził, że: „Wieczność można poznać na dwa sposoby: po pierwsze, dlatego że to, co jest w wieczności, jest bezkresne, to znaczy nie ma początku i końca, ponieważ kres odnosi się do obydwu. Po drugie, przez to, że sama wieczność jest wolna od następstwa, bo jest cała naraz”³¹⁹. W takim właściwym sensie wieczność przysługuje tylko Bogu. Natomiast inne jestestwa – byty stworzone, w tym człowiek, otrzymały udział w wieczności na tyle, na ile im Bóg udzielił ze swej niezmienności³²⁰. Święty

³¹³ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 93-94.

³¹⁴ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, dz. cyt., s. 94.

³¹⁵ Tamże.

³¹⁶ Gennadiusz Marsyliensis, chrześcijański teolog z Marsylii, patriarcha Konstantynopola żyjący w V w. po Chrystusie, autor przypisywanego św. Augustynowi traktatu *De ecclesiasticis dogmatibus*.

³¹⁷ Gennadiusz: „Propter novos legislatores, qui ideo animam tantum ad imaginem Dei creatam dicunt, ut quia Deus incorporeus recte creditur, etiam incorporea anima esse creditur, libere confitemur imaginem in aeternitate, similitudinem in moribus inveniri”, Gennadius Massiliensis, *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis (De ecclesiasticis dogmatibus)*, w: PL, t. 58, Parisiis 1862, kol. 1088.

³¹⁸ Zob. STh, I, q. 10, a. 1.

³¹⁹ Zob. STh, I, q. 10, *WIECZNOŚĆ BOGA*. Kolejne zagadnienie: o wieczności Boga zostało ujęte w sześć pytań: 1. Co to jest wieczność? 2. Czy Bóg jest wieczny? 3. Czy wieczność jest przymiotem właściwym li tylko Bogu? 4. Czy wieczność różni się od czasu? 5. Różnica między wiekuistością, a czasem. 6. Czy istnieje tylko jedna wiekuistość – tak jak jest jeden czas i jedna wieczność?

³²⁰ STh, I, q. 10, a. 3, co.

Tomasz wyjaśnia, że wieczność w przypadku człowieka będzie oznaczała brak kresu życia, które będzie polegało na oglądaniu Boga w niebie³²¹.

Święty Tomasz poświęcił też wiele uwagi nauce o kolejnym bardzo ważnym elemencie obrazu Bożego w człowieku zawartym w pojęciu „panowania”. Rozwija tę myśl, opierając się na słowach zawartych w Psalmie „Poddależ wszystko pod nogi jego” (Ps 8, 8). Wyjaśnia, że to poddanie, o którym mowa w Psalmie 8, dotyczy użytkowania przez człowieka rzeczy zewnętrznych³²². Następnie dowodzi, że zarówno posiadanie rzeczy zewnętrznych, jak i panowanie nad nimi jest czymś naturalnym dla człowieka. Przywilej ten przysługuje człowiekowi z natury, ze względu na posiadanie rozumu i wolnej woli, dzięki którym człowiek jest obrazem Trójcy Świętej³²³.

Jednakże spod panowania człowieka wyłącza Akwinata naturę wszystkich rzeczy. Stwierdza, że ten obszar jest zastrzeżony wyłącznie dla Boga: „[...] gdyż ich natura nie podlega władzy ludzkiej; ale tylko Bogu, któremu wszystko jest bezwzględnie posłuszne”³²⁴.

Przywilej panowania nad światem był człowiekowi dany od początku, gdyż został zawarty w słowach Księgi Rodzaju wypowiedzianych przez Boga przy stworzeniu pierwszego człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym, i nad zwierzętami, i nad wszystką ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi” (Rodz 1, 26). Godny podkreślenia jest fakt, że w tym pierwszym opisie człowiek został stworzony jako ostatni z bytów, co można odczytać, iż człowiek jest uwieńczeniem dzieła stworzenia, a wszystkie byty niższe zostały mu poddane pod panowanie. „Panowanie nad rzeczami zewnętrznymi jest naturalne dla człowieka, gdyż swym rozumem i wolą może posługiwać się rzeczami zewnętrznymi tak, jakby dla niego zostały uczynione. Zawsze bowiem to co jest niedoskonałe jest dla tego, co jest doskonalsze” – stwierdza Akwinata w odpowiedzi do artykułu pierwszego³²⁵.

Jacek Kiciński wyjaśnia, że przez panowanie należy rozumieć działalność naśladowczą człowieka, gdyż jego miernikiem jest stwórczy zamiar Boga, a nie

³²¹ STh, I, q. 10, a. 3, ad. 1.

³²² Por. STh, II-II, q. 66, a. 1, co.

³²³ Tamże.

³²⁴ Tamże.

³²⁵ Tamże.

siła człowieka, gdyż człowiek spełnia tu rolę „pełnomocnika”, który „reprezentuje panowanie Boga nad światem stworzonym”³²⁶. Natomiast słowo „obraz” pojmowane w sensie panowania, wyraża relację człowieka do Boga, który przed Bogiem jest odpowiedzialny za swoje „panowanie” nad światem³²⁷.

W aktualnej nauce Kościoła Katolickiego, którą zawiera *Katechizm Kościoła Katolickiego*, są wymienione dwa zakresy panowania człowieka: nad sobą i nad światem:

„Władanie” światem, które Bóg od początku powierzył człowiekowi, urzeczywistniało się przede wszystkim w samym człowieku jako panowanie nad sobą. Człowiek był nieskazitelny i uporządkowany w swoim bycie, ponieważ był wolny od potrójnej pożądliwości (ciała, oczu i pychy żywota, por. 1 J 2, 16.), która poddaje go przyjemnościom zmysłowym, pożądaniu dóbr ziemskich i afirmacji siebie wbrew nakazom rozumu” (por. KKK 377).

Panowanie nad sobą i grzechem może urzeczywistnić się poprzez uczestnictwo świeckich w misji królewskiej Chrystusa. Przez swoje posłuszeństwo aż do śmierci, Chrystus udzielił swoim wiernym daru królewskiej wolności, aby utrzymywali w karności swoje ciało i kierowali swoją duszą, panując nad swoimi namiętnościami. W ten sposób pokonają w sobie panowanie grzechu. Kto umie panować nad sobą, słusznie może być nazwany królem, bo jest wolny i niezależny od namiętności, i nie popada w niewolę grzechu (por. KKK 908).

Panowanie nad sobą należy obszaru działania człowieka w zakresie moralności. Całą drugą część *Sumy Teologicznej* można nazwać traktatem o etyce. Główną rolę odgrywają w niej cnoty, czyli sprawności skierowane ku dobru, a więc panowaniu nad sobą.

Podsumowując, należy stwierdzić, że człowiek został stworzony na wspólny obraz Trójcy Świętej, czyli na obraz każdej z Osób Boskich oraz wspólnej Im natury. Natura Boska niestworzona stworzyła na swój wzór i podobieństwo natury wielkie i małe: aniołów, ludzi oraz cały świat bytów ożywionych i nieożywionych.

³²⁶ J. Kiciński, *Powołanie – Konsekracja – Misja*, dz. cyt., s.18.

³²⁷ Tamże.

Szczególnie bliskie obrazu Boga w Trójcy Świętej są władze duchowego człowieka. Sam akt stworzenia jest aropriacją Ojca, któremu jest przypisywana moc stwórcza. Myśl ludzka naśladuje Słowo poczęte i zrodzone z Ojca, czyli Syna. Natomiast wola ludzka jest stworzona na wzór woli Bożej, która jest więzią Miłości, czyli Duchem Świętym.

Potwierdza tę prawdę zapis w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Osoba ludzka uczestniczy w świetle i mocy Ducha Bożego. Dzięki rozumowi jest zdolna do zrozumienia porządku rzeczy ustanowionego przez Stwórcę. Dzięki swojej woli jest zdolna kierować się sama z siebie do swojego prawdziwego dobra. Swoją doskonałość znajduje w poszukiwaniu umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre” (KKK 1704).

Następnie zostały przedstawione najcenniejsze elementy naturalnego obrazu wchodzące w skład dobra natury, bo niezniszczalne: umysł z władzami poznawczymi i pożądanymi oraz wynikająca stąd wolnością człowieka, będąca „szczególnym znakiem obrazu Bożego”.

Św. Tomasz przedstawił także wypowiedzi niektórych wielkich teologów Kościoła dotyczących składników obrazu Bożego w człowieku. Zostały wymienione: rozumność, wolność, rozróżnianie dobra i zła, dobroć, piękno, wszelka cnota, mądrość. W tym obrazie znalazła się wieczność i nieśmiertelność, a także panowanie nad sobą i przywilej panowania nad światem.

Jednakże Akwinata najwięcej uwagi poświęcił poglądom św. Augustyna na temat obrazu Boga w człowieku. Problem ten porusza w wielu artykułach kwestii 93³²⁸ prezentując analogie pomiędzy trójcą stworzoną a Trójcą niestworzoną.

2. Augustyna analogie trynitarne w naturze człowieka cielesno-duchowej

Nauka św. Augustyna jest fundamentem, na którym Akwinata opiera wiele swoich rozważań o Bogu i człowieku. W wywodzie na temat triad stworzonych w człowieku bazuje na twierdzeniu św. Augustyna, iż „triadę można odnaleźć w całej naturze duszy, bez odróżnienia rozumnego działania odnoszącego się

³²⁸ STh I, q. 93, a. 6; a. 7; a. 8.

do spraw doczesnych i kontemplacji rzeczy wiecznych i bez szukania trzeciego elementu, który by dopełnił tę trójcę³²⁹:

„[...] in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, *quaeratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur*”³³⁰.

Św. Augustyn podkreśla, że w tej części duszy, która zajmuje się sprawami doczesnymi, można odnaleźć pewne ślady troistości, ale nie można tam odkryć obrazu Trójcy³³¹. Natomiast w tej części duszy, która zajmuje się „kontemplacją rzeczywistości wiecznych, odnajdujemy nie tylko ślady Trójcy, ale nawet obraz Boży”³³².

Analogie św. Augustyna pomiędzy Trójcą niestworzoną a trójcą stworzoną posłużyły św. Tomaszowi do przedstawienia śladów i obrazu Trójcy niestworzonej w człowieku za pomocą triad stworzonych zarówno w człowieku zewnętrznym, jak i w człowieku wewnętrznym³³³.

a. Triady w widzeniu: *corporalis, spiritualis et intellectualis*

Akwinata, komentując analogie trynitarne występujące u św. Augustyna, wymienia trzy rodzaje obrazów w człowieku, w których możemy dopatrywać się Trójcy niestworzonej, ale niejednakowo: w widzeniu cielesnym, w widzeniu duchowym (wyobrażeniowym) oraz w widzeniu umysłowym (intelektualnym): *triplex visio*³³⁴ *invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis sive imaginaria, et intellectualis*³³⁵. Te obrazy w różny sposób przedstawiają treść Obrazu, na który zostały stworzone:

1. Obraz w widzeniu cielesnym: *visio corporalis* oparty na zmyśle wzroku i trójstopniowości postrzegania: rzecz oglądana (ciało postrzegane) – wizja – uwaga. Triada ta ma charakter cielesno-duchowy i należy do człowieka zewnętrznego.

³²⁹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 357, ks. XII, c. IV.4, PL: 42, 1000.

³³⁰ STh, I, q. 93, a. 8, ad 2.

³³¹ Por. STh, I, q. 93, a. 8, ad 2.

³³² Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 357-358, ks. XII, c. IV.4, PL: 42, 1000.

³³³ Por. STh, I, q. 93, a. 6, ad. 4.

³³⁴ Łac. *visio* może oznaczać: widzenie, oglądanie, a także wizję lub obraz. Tłumacz traktatu *O człowieku*, t. 7. *Sumy teologicznej* – Pius Bełch – wybrał słowo „obraz”.

³³⁵ Por. STh, I, q. 93, a. 6, ad. 4. Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. XV, s. 464.

2. Obraz w widzeniu duchowym (wyobrażeniowym): *spiritualis sive imaginaria* można odnaleźć w kilku triadach: myśl (dusza) – poznanie – miłość³³⁶; lub pamięć (obraz przedmiotu jest już tylko w pamięci, nie jest materialny) – wizja wewnętrzna (wzrok wewnętrzny) – wola łącząca je ze sobą; lub triada: pamięć – rozum (inteligencja) – wola³³⁷. Choć te triady są już tylko w substancji duchowej, to jednak były wyprowadzone ze zmysłów zewnętrznych i dlatego zostały zaliczone przez św. Augustyna do człowieka zewnętrznego.

3. Obraz w widzeniu umysłowym (intelektualnym): *visio intellectualis* znajduje się w duszy duchowej czyli wyższej części duszy i jest to triada: mądrość – poznanie – miłość³³⁸.

Triady człowieka zewnętrznego przedstawiają ślady Trójcy niestworzonej w widzeniu cielesnym i widzeniu wyobrażeniowym³³⁹. Te triady występują przede wszystkim w *principium* gatunkowym człowieka, jakim jest materia. Materia dotyczy przedmiotu oglądanego, który jest materialny (np. kamień) oraz zmysłów ciała, które są natury materialno-duchowej, gdyż pośredniczą między przedmiotem oglądanym a zmysłem. Zatrzymują „odcisk” (formę poznawczą *species*) innej natury w zmyśle i kierują go do trzeciego elementu triady człowieka zewnętrznego, tj. do uwagi, która jest już natury duchowej, bo przynależy do duszy³⁴⁰. Ta trójca człowieka zewnętrznego nie jest obrazem Trójcy Świętej, ale Jej śladem. Zdaniem św. Augustyna ta „nierówność” w klasyfikacji dóbr naturalnych, do których zalicza się też ciało ludzkie, wynika z Pisma Świętego, które różnicuje byty stworzone pod względem dobra: „Wszystkie dzieła Pańskie są bardzo dobre” (por. Syr 39, 21), gdyż noszą w sobie podobieństwo do Trójcy Świętej, ale nierówno, bo stosownie do miary dobra, którą im Bóg przydzielił³⁴¹.

Ponadto Akwinata stwierdza, że zarówno widzenie cielesne jak i wyobrażeniowe „nie ziszczają treści obrazu”, czyli Trójcy Świętej, gdyż w obu przypadkach brak przedstawienia współistotności i współwieczności Osób

³³⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. IX, s. 288 nn.

³³⁷ Tamże, ks. X, s. 307-328, także s. 472.

³³⁸ Tamże, ks. XIII, s. 471.

³³⁹ Por. tamże, ks. XI, s. 329 nn.

³⁴⁰ Por. tamże, s. 331 nn.

³⁴¹ Por. tamże, s. 340-341.

Boskich³⁴². Tego rodzaju podobieństwo trójcy stworzonej w człowieku do Trójcy niestworzonej przedstawia się na sposób śladu, który w skutku ukazuje swoją przyczynę³⁴³.

Człowiek jako stworzenie uczynione na obraz Boga został przedstawiony w triadzie człowieka wewnętrznego, która jest już tylko w naturze duchowej. Tę trójcę niestworzoną św. Augustyn lokalizuje w umyśle człowieka, twierdząc, że obraz Trójcy Przenajświętszej znajduje się tam pod względem pamięci, myśli i woli. Te wszystkie trzy elementy mają już tylko naturę duchową³⁴⁴. Takie przedstawienie obrazu Trójcy w człowieku znajdujemy u św. Augustyna, w jego nauce o widzeniu umysłowym (intelektualnym), czysto duchowym, niematerialnym. W tym obszarze odnajdujemy u św. Augustyna triady trójcy niestworzonej, takie jak: mądrość – poznanie – miłość³⁴⁵; myśl (dusza) – poznanie – miłość³⁴⁶; wiara – cnoty – wiedza³⁴⁷.

Podsumowując, w stworzeniach rozumnych jest przedstawione podobieństwo Bożej natury i Trójcy Świętej niestworzonej. Jeśli chodzi o podobieństwo dotyczące Bożej natury, stworzenia rozumne reprezentują podobieństwo gatunkowe, gdy naśladują Boga, nie tylko w tym że żyją, lecz także w tym, że myślą³⁴⁸.

Jak wyżej wyjaśniono, Trójca niestworzona różni się według pochodzenia Słowa od Mówiącego i pochodzenia Miłości według woli od Obydwóch³⁴⁹, stąd można mówić o obrazie Trójcy w stworzeniu rozumnym, w którym znajdujemy pochodzenie słowa według myśli i pochodzenie miłości w jego woli. Zatem myśl (słowo), rozum i wola odzwierciedlają Trójcę niestworzoną w człowieku.

b. Samoświadomość istnienia obrazem Boga w człowieku

Nasze istnienie należy do obrazu Boga według umysłu, który jest właściwością tylko ludzkiej natury. Dlatego posiadanie umysłu stawia nas ponad inne

³⁴² Por. STh, I, q. 93, a. 6, ad. 4.

³⁴³ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

³⁴⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. XI, s. 344.

³⁴⁵ Tamże, ks. XIII, s. 471.

³⁴⁶ Tamże, ks. IX, s. 288nn.

³⁴⁷ Tamże, ks. XIII, s. 470.

³⁴⁸ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

³⁴⁹ Por. STh, I, q. 28, a. 3.

zwierzęta – stwierdza św. Tomasz³⁵⁰. Na poparcie swojej tezy przytacza słowa św. Augustyna, który w księdze XI dzieła *Państwo Boże (De civitate Dei)* ³⁵¹ stwierdza, iż człowiek jest utworzony na obraz Boga według tego, że jest i że poznaje swoje istnienie, a także to istnienie i to poznawanie miłuje. Znamienny jest tytuł rozdziału 26 w *De civitate Dei*: „O obrazie najwyższej Trójcy, który w pewnej mierze można znaleźć także w naturze jeszcze nie uszczęśliwionego człowieka”³⁵². W treści tego rozdziału św. Augustyn zauważa: „Co prawda również my mamy w sobie obraz Boga, to jest obraz owej najwyższej Trójcy. Lecz obraz ten nie jest równorzędny, co więcej, bardzo a bardzo oddalony i nie współwieczny, żeby powiedzieć krócej: pozbawiony tej istności, jaką ma Bóg. A jednak wśród stworzonych przezeń rzeczy nie znamy nic innego, co pod względem natury swej byłoby bliższe niż ten obraz, acz wymaga jeszcze przekształcenia, które by go udoskonalilo i pod względem podobieństwa jak najwięcej przybliżyło do Pierwowzoru. Albowiem i my istniejemy, i my wiemy o tym, że istniejemy, i my kochamy to istnienie i tę wiedzę. A w tych trzech rzeczach, które wymieniłem nie zwodzi nas żadne fałszywe prawdopodobieństwo”³⁵³, gdyż nie zostało oparte na świadectwie samych zmysłów cielesnych, lecz na fakcie istnienia.

Święty Augustyn podkreśla fakt samoświadomości istnienia i pewności wiedzy człowieka o swoim istnieniu, bo człowiek wie, że jest. Nie tylko wie, ale kocha i tę wiedzę, i swoje istnienie. To są dla św. Augustyna rzeczy pewne, to że: „miłuję, jest dla mnie całkowicie pewne bez żadnego zwodniczego wyobrażania, czy jakichś widziadeł”³⁵⁴. Dalej wyjaśnia, że „jak nie ma nikogo, kto nie chciałby istnieć, tak też nie ma nikogo, kto by nie chciał być szczęśliwy. Bo i jak mógłby być szczęśliwy, gdyby nie istniał?”³⁵⁵. Święty Tomasz stwierdza, że miłość istnienia i poznawania tego, że jesteśmy, o której mówi św. Augustyn³⁵⁶, jest tą samą trójcą, która tworzą: umysł, poznanie i miłość.

³⁵⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 7, ad. 1.

³⁵¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., tom II, ks. XI, rozdz. 26, s. 50nn.

³⁵² Tamże.

³⁵³ Tamże.

³⁵⁴ Tamże, s. 52.

³⁵⁵ Tamże, s. 53.

³⁵⁶ Św. Augustyn, *Solilokwia w: Solilokwia i inne dialogi o duszy*, dz. cyt., s. 46-48

Cechą wspólną wymienionych triad duchowych jest powiązanie ich elementów konstytutywnych z Osobami Boskimi. Święty Augustyn stwierdza, że najłatwiej jest odczytać związek woli i miłości z Osobą Ducha Świętego. Miłość jest imieniem własnym Ducha Świętego, gdyż cechą właściwą miłości jest to, że ożywia i porusza wolę miłującego ku rzeczy miłowanej. Zatem nasza wola ludzka jest obrazem Ducha Świętego³⁵⁷. Z kolei relacja naszego rozumu do pamięci, jak wyjaśnia św. Augustyn, jest obrazem relacji Syna do Ojca³⁵⁸. Święty Augustyn zauważa, że te triady powstają w nas i są w nas kiedy umysłem widzimy „Mówiącego i Jego Słowo, to jest Ojca i Syna oraz pochodzącą od Nich Obu Miłość, która jest im wspólna, to znaczy Ducha Świętego”³⁵⁹. Natomiast nasze istnienie, powołane do bytu *ex nihilo*, przypisuje się Ojcu jako apropiację Jego mocy stwórczej.

c. Nieśmiertelność – obrazem Boga w człowieku

Św. Augustyn zauważa, że choć we wszystkich wyżej wymienionych triadach możemy zobaczyć analogie pomiędzy Trójcą niestworzoną i trójcą stworzoną, to obrazu Bożego należy szukać przede wszystkim w duszy rozumnej, czyli duchowej³⁶⁰. Bowiem w tej części duszy „obraz Stwórcy jest wszczepiony w jej nieśmiertelność”³⁶¹.

Filozoficzne wyjaśnienie tego faktu znajduje się na gruncie teorii bytu złożonego z materii i formy. Dusza jako urzeczywistniona forma substancjalna (do której przydzielona jest materia) dąży „ku wiekiystemu istnieniu w miarę swoich możliwości”³⁶², lecz żadna forma, oprócz duszy rozumnej, nie jest w stanie osiągnąć życia wiecznego. Zatem dla człowieka, w przypadku którego w skład *compositum* wchodzi niematerialna dusza, nieśmiertelność jest czymś naturalnym³⁶³.

Reasumując: Zdaniem świętych teologów Augustyna i Tomasza obraz Boga w stworzeniu rozumnym znajduje się wyłącznie według umysłu³⁶⁴, gdyż

³⁵⁷ Tenże, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. XV, s. 511.

³⁵⁸ Tamże, s. 511.

³⁵⁹ Tamże, s. 470.

³⁶⁰ Tamże, ks. XIV, s. 424.

³⁶¹ Tamże, ks. XIV, s. 427. Zob. św. Augustyn, *Soliloquia*, dz. cyt., s. 84-88; s.93nn.

³⁶² STh, I-II, q. 85, a. 1, co.

³⁶³ Por. tamże.

³⁶⁴ Por. STh, I, q. 93, a. 6, co.

„Bóg umieścił w człowieku swój obraz duchowy”³⁶⁵. Szczególnym rysem tego duchowego obrazu jest nieśmiertelna dusza ludzka. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jest zapis: „Osoba ludzka, obdarzona duchową i nieśmiertelną duszą, jest «na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo». Od chwili swego poczęcia jest ona przeznaczona do szczęścia wiecznego” (KKK 1703). Kolejnym rysem charakterystycznym tego obrazu duchowego, zarezerwowanym wyłącznie dla człowieka, jest samoświadomość istnienia, możliwość poznawania tego faktu oraz miłość.

Ponadto św. Augustyn zauważa że „to prawda, że wszelkie stworzenie nosi na sobie podobieństwo z Bogiem. Ale nie każde jest z tej racji obrazem Boga. Obrazem Boga może być tylko ten byt, ponad którym jest tylko Bóg. Obraz bowiem to bezpośrednie odbicie się Boga, zatem żadne stworzenie nie może stanać pomiędzy Bogiem a jego obrazem”³⁶⁶. To zdanie „odrywa” nasze spojrzenie od wszystkich stworzeń będących śladem Trójcy Świętej i przenosi je na Byt, który jest prawdziwym Obrazem Boga – na Syna oraz na byty rozumne stworzone na obraz Boga: człowieka i anioła.

3. Obraz Trójcy Świętej w mężczyźnie i kobiecie

W poprzednich rozważaniach dotyczących funkcjonowania człowieka na poziomie natury zostały wyróżnione cechy, którymi Bóg obdarował każdego człowieka, stwarzając go na swój obraz jako *compositum* duszy i ciała. Wyszczególniono elementy obrazu Boga w człowieku o charakterze zarówno substancjalnym, jak i przypadłościowym, które konstytuują każdy byt jednostkowy natury rozumnej. Wykazano, że zarówno właściwości wspólne Trójcy Świętej zawarte w naturze Boskiej, jak i odrębności Osób Boskich oparte na pochodzeniach znajdują odzwierciedlenie w strukturze ontycznej człowieka.

Natomiast przedmiotem poniższych rozważań będzie poszukiwanie obrazu Bożego w człowieku zarówno w mężczyźnie, jak i kobiecie oraz obrazu Trójcy Świętej w międzyosobowej relacji miłości, jaką tworzą wspólnoty małżeńska i rodzinna. W przypadku człowieka naturalną właściwością

³⁶⁵ Por. STh, I, q. 93 a. 1 ad 1.

³⁶⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. XI, s. 341.

przypadłości typu relacja jest kierowanie się ku drugiemu bytowi – *tendit in alterum*, czyli odniesienie się do kogoś poza sobą – *ad aliquid extra* – jak naucza św. Tomasz³⁶⁷. Wzorem relacji osobowych jest Trójca Święta. Odzwierciedlenie stosunków istniejących pomiędzy Osobami Boskimi, a człowiekiem oraz ludźmi między sobą można odnaleźć w akcie stworzenia.

Refleksja zostanie wywiedziona z artykułu czwartego kwestii 93 *prima pars* pt. *Utrum imago Dei sit in omni homine*, w którym św. Tomasz zastanawia się nad pytaniami: Czy obraz Boga jest we wszystkich ludziach? Czy jest w każdym człowieku? Czy jest w kobiecie? Zostaną zaprezentowane odpowiedzi św. Tomasza oparte na analizie dwóch opisów stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju oraz na podstawie autorytetów: św. Augustyna i św. Pawła. Rozważania te zakończy metafizyczna analiza relacji i ich odzwierciedlenie w relacjach między Bogiem a człowiekiem oraz między mężczyzną a kobietą.

a. Czy kobieta jest na obraz Trójcy Świętej?

W wyżej wymienionym artykule czwartym kwestii 93 *prima pars* św. Tomasz polemizuje z zarzutem, który brzmi następująco: „Wydaje się, że obrazu Boga nie można znaleźć w każdym człowieku, lecz tylko w mężczyźnie”³⁶⁸. Wniosek z zarzutu oponenta można wysnuć taki, że kobieta nie jest obrazem Boga. Autor tego zarzutu (nieznany) kwestionuje tezę, że obraz Boga można znaleźć w kobiecie. Swoje zdanie uzasadnia stwierdzeniem, że kobieta jest obrazem mężczyzny, a nie Boga. Oponent na uzasadnienie swojej tezy przytacza argument z autorytetu Pisma Świętego zawarty w słowach św. Pawła Apostoła w Pierwszym Liście do Koryntian: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny” (1 Kor 11, 7). Autor tego zarzutu wyciąga wniosek, że skoro kobieta jest osobą, jednostką należącą do gatunku ludzkiego, to nie każdemu człowiekowi przypadło w udziale być na obraz Boga. Jednakże wprost z tych słów nie wynika, że kobieta nie jest obrazem Boga, czego dowiedzie św. Tomasz w korpusie i odpowiedziach na zarzuty.

³⁶⁷ Por. STh, I, q. 28, a. 2, co.

³⁶⁸ Por. STh, I, q. 93, a. 4 arg. 1.

Akwinata w odpowiedzi na ten zarzut stosuje podwójne uzasadnienie: w pierwszej argumentacji odpira zarzut w całości, twierdząc, że zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie widnieje obraz Boga pod względem posiadania przez oboje rozumnej natury³⁶⁹. W drugiej argumentacji uznaje, że pod „pewnym ubocznym względem w taki sposób obraz Boga znajduje się w mężczyźnie, w jaki nie znajduje się w kobiecie”³⁷⁰.

Zanim zostanie przedstawione szczegółowe uzasadnienie odpowiedzi św. Tomasza, należy powyższy zarzut rozpatrzeć w szerszym kontekście zawierającym analizę dwóch opisów stworzenia człowieka zawartych w Księdze Rodzaju. Pierwszy opis stworzenia świata dotyczy takiej kolejności stwarzania, że najpierw został stworzony świat, a na końcu procesu stwarzania „szóstej dnia” został utworzony człowiek jako mężczyzna i kobieta (Rdz 1, 26-28). Natomiast w drugim opisie kolejność stwarzania jest inna, gdyż najpierw został stworzony człowiek Adam jako „istota żywa”, następnie – dla niego – zostały powołane do bytu inne stworzenia. Na końcu procesu stwarzania Bóg „zbudował niewiastę” z żebra mężczyzny (Rdz 2, 4-25).

b. Człowiek jako *imago Trinitatis* w pierwszym opisie stworzenia

W pierwszym opisie stworzenia człowieka natchniony Autor przedstawia jednoczesne stworzenie mężczyzny i kobiety na obraz Boga: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1, 26-28).

Słowa: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” wskazują na działanie Trójcy Świętej w dziele stworzenia. W kolejnych argumentach św. Tomasz przedstawia uzasadnienie pochodzenia człowieka od Boga na wzór

³⁶⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 4, ad. 1.

³⁷⁰ Tamże.

Trójcy Świętej, powołując się na Pseudo-Dionizego Areopagite³⁷¹. Stwierdza, że wszystko, co ma przyczynę, jest dziełem całego Bóstwa³⁷². Odnosi tę przyczynę do dzieła stwarzania, a więc działania *ad extra*, które przypisuje całemu Bóstwu, tzn. zarówno Osobom Boskim, jak i naturze Boskiej. Akwinata jest zwolennikiem zasady, iż działania Trójcy Świętej są wspólne. Ta zasada jest dogmatem wynikającym z Pisma Świętego. Począwszy od czasów Ojców, Kościół zawsze umiał doszukać się Trójcy w wielu scenach ewangelicznych, np. w zwiastowaniu: Ojciec posyła Ducha Świętego i poczyňa się Syn. Podobnie jest ze stwarzaniem, gdzie „Osoby Boskie stosownie do charakteru swojego pochodzenia (czyli w tym, co realnie różni je od siebie) mają przyczynowość wobec stwarzania rzeczy” – mówi św. Tomasz³⁷³. I dalej dowodzi, że Bóg jest przyczyną rzeczy przez swoją myśl (gdyż Bóg ma pomysł) i wolę, bo chce³⁷⁴. Tutaj pomocne są analogie psychologiczne, które tak opisuje św. Tomasz: „Otóż artysta tworzy coś poprzez słowo w myśli poczęte i poprzez miłość swojej woli skierowaną ku czemuś. Stąd też i Bóg Ojciec powołał do bytu stworzenie przez swoje Słowo, którym jest Syn, i przez swoją Miłość, którą jest Duch Święty. I w tym właśnie sensie pochodzenia Osób są przyczynami czy racjami utworzenia stworzeń, mianowicie o ile kryją w sobie istotowe przymioty: wiedzę i wolę”³⁷⁵. Zatem to, że człowiek istnieje, jest odzwierciedleniem Ojca, który jest Początkiem bez początku i tego istnienia udziela wszystkim stworzeniom. Słowo symbolizuje poznanie i wiedzę, które apropriuje się (przypisuje się) jako atrybut osobowy Synowi. Natomiast wola, czyli chcenie, to dynamizm wolitywny, który przypisuje się Duchowi Świętemu jako Miłości. Zatem w każdym pojedynczym człowieku odbija się obraz Boga Trójcy Świętej: jako Początku, Słowa i Miłości, zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie. Ponadto, w komentarzu do tej sceny biblijnej Święty Tomasz, stwierdza:

³⁷¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma Teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 59: „Ponadto cała Boskość jest również czczona jako «piękno» i «mądrość», a takich pojęć, jak «światło», «boskie działanie», «przyczyna» i wszystkich innych, które dotyczą Boskiej Zwierzchności, używa się w Piśmie dla scharakteryzowani całej niepodzielnej Boskości”.

³⁷² Por. STh, I, q. 45, a. 6, s.c.

³⁷³ Por. STh, I, q. 45, a. 6, co.

³⁷⁴ Por. tamże.

³⁷⁵ Por. tamże.

„Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam”³⁷⁶.

„Zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie można odnaleźć obraz Trójcy Świętej, jeśli rozpatrujemy to pod tym względem, w czym ziszcza się istota obrazu, a tym jest w natura rozumna (myśląca)” [tłum. własne].

Jak to już zostało wykazane w poprzednim podrozdziale, natura rozumna ziszcza się w człowieku stworzonym na obraz Trójcy Świętej pod względem posiadania władzy umysłowej poznawczej i wolitywnej.

c. Obraz Trójcy Świętej w małżeństwie. Relacja miłości

Następnie św. Tomasz, powołując się na autorytet św. Augustyna, podaje uzasadnienie użytej w pierwszym opisie stworzenia zarówno liczby pojedynczej *creavit hominem*, jak i liczby mnogiej *creavit eos* w odniesieniu do człowieka:

„Unde Gen. I, cum dixisset, *ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdidit, *masculum et feminam creavit eos*, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus”³⁷⁷.

Stwierdza, że najpierw została użyta liczba pojedyncza, aby podkreślić, że został stworzony pojedynczy człowiek jako mężczyzna *vir* oraz kobieta *mulier*, a nie *androgynus* (hermafrodyta, babo-chłop) [tłum. własne]³⁷⁸. Taki zamysł został zrealizowany w celu rozróżnienia płci, aby zapobiec błędnej interpretacji, iż w jednej osobie obie płcie były połączone³⁷⁹. Następnie została użyta liczba mnoga, co zdaniem św. Augustyna zostało uczynione ze względu na podkreślenie jedności połączenia tych dwojga różnopłciowych ludzi³⁸⁰.

Ponadto ta dwoistość obrazu Boga w człowieku w postaci kobiecości i męskości może wskazywać na przymioty Boga w Trójcy Świętej, jakimi są

³⁷⁶ STh, I, q. 93 a. 4, ad. 1.

³⁷⁷ Tamże.

³⁷⁸ Św. Augustyn, *Liber 3 De Genesi Ad litteram imperfectus liber*, 22 PL: 34, 294: „Rursum ne quisquam arbitraretur ita factum, ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos androgynos vocant; ostendit se singularem numerum propter coniunctionis unitatem posuisse, et quod de viro mulier facta est, sicut postea manifestabitur, cum id quod hic breviter dictum est, diligentius coeperit explicari: et ideo pluralem numerum continuo subiecit, dicens, Fecit eos, et benedixit eos”.

³⁷⁹ Por. STh, I, q. 93 a. 4, ad. 1.

³⁸⁰ Św. Augustyn, *Liber 3 De Genesi Ad litteram imperfectus liber*, 22 PL: 34, 294.

ojcostwo i macierzyńska miłość (hebr. *rahamim*), którymi został obdarowany człowiek. Ta pierwotna dwoistość decyduje o bogactwie relacji we wzajemnym dopełnianiu się osób oraz jest potwierdzeniem jednakowej godności ich obojga: oboje na równi są osobami, jak podkreśla Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* (LdR 6).

Święty Tomasz związek mężczyzny i kobiety określa jako *relatio*³⁸¹ lub *socialis coniunctio*³⁸², czyli relację lub pewnego rodzaju stosunek osób, zjednoczenie międzyosobowe, zespół, związek:

„Sed contra, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam coniunctio”³⁸³.

Akwinata uzasadnia, że w małżeństwie relacja jest czymś, co polega na odniesieniu się jednego do drugiego: „Nazywa się bowiem małżonka mężem żony, a małżonkę żoną męża. Skoro więc małżeństwo jest rodzajem stosunku, nie może być czymś innym jak pewnego rodzaju zjednoczeniem, czyli związkiem”³⁸⁴.

Twórcą związku małżeńskiego jest sam Bóg w Trójcy Świętej, co potwierdza autorytet Pisma Świętego: „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Ponieważ człowiek jest *compositum* duszy i ciała, to zjednoczenie w małżeństwie winno zachodzić na płaszczyźnie ciała i dusz.

Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* podkreśla, że miłość na wskroś ludzka jest zarazem zmysłowa i duchowa (HV 9). Także Jan Paweł II wskazuje na rolę miłości jako więzi wspólnotowej w całym *compositum*: „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (FC 11).

³⁸¹ Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 27, q. 1 a. 1, qc. 1. Zob. STh, suppl., q. 44, a. 1, s. c.

³⁸² Por. STh, I, q. 92 a.3, co.

³⁸³ Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 27, q. 1 a. 1 qc. 1. Zob. STh, suppl., q. 44, a. 1, s. c.

³⁸⁴ Por. STh, suppl., q. 44, a. 1, s. c.

W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” Sobór Watykański II stwierdził, że małżeństwo to „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną zgodę” (KDK 48). W wyniku tego zjednoczenia powstaje święty związek, którego twórcą jest sam Bóg oraz instytucja, która jest strukturą społeczną. Bóg obdarował małżeństwo różnymi dobrami i celami³⁸⁵. Celem i dobrem małżeństwa jest zrodzenie potomstwa i jego wychowanie oraz wzajemność w służeniu sobie. Aby zrealizować te cele, małżonkowie winni zachowywać wierność i trwać w zjednoczeniu osobowym (KDK 48). To zjednoczenie osobowe można nazwać relacją międzyosobową opartą o pierwotną i najważniejszą relację z Bogiem w Trójcy Świętej.

Ponadto istota, cel i godność małżeństwa zostały określone w wielu innych dokumentach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła: w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym* „*Lumen gentium*” (nr 41), adhortacji apostolskiej *Familiaris Consortio* Jana Pawła II, posynodalnej adhortacji apostolskiej papieża Franciszka *Amoris Laetitia*, wspomnianej encyklice *Humanae Vitae* papieża Pawła VI itd. Wynika z nich, że Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, tworząc małżeństwo, aby zrealizować swój odwieczny plan miłości względem ludzi. Bóg stworzył ludzi na swój obraz, chociaż nie jest ani mężczyzną, ani kobietą, lecz wspólnotą miłujących się Osób. Nie jest też samotnikiem, dlatego stwarzając człowieka na swój obraz, złączył mężczyznę i kobietę, ustanawiając małżeństwo, czyli pierwszą po Trójcy Świętej wspólnotę osób. Zatem także współcześnie stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety, czyli wspólnoty osób, odczytywane jest jako analogia do niestworzonej wspólnoty Osób Boskich w Trójcy Świętej. Specjalista od duchowości małżeńskiej, Kazimierz Lubowicki, nazywa małżeństwo „ikoną oblubieńczej miłości Boga”, gdyż odwzorowuje relacje miłości zachodzące między Osobami Boskimi³⁸⁶.

³⁸⁵ Zob. STh, suppl., q. 49, a. 3, ad. 1.

³⁸⁶ Por. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 67.

d. Obraz Trójcy Świętej w rodzinie

Treść cytowanej wyżej Księgi Rodzaju nie pozostawia żadnych wątpliwości co do stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże. Lecz na temat istnienia obrazu Trójcy Świętej w rodzinie zdania wśród teologów są podzielone – i to od wieków. Już za czasów św. Tomasza niektórzy błędnie interpretowali ideę obrazu Trójcy Świętej w rodzinie, stosując społeczne metafory. Niebezpieczeństwo polega na możliwości zejścia na manowce herezji tryteizmu. O tym mówi św. Tomasz w odpowiedzi na drugi zarzut w artykule szóstym kwestii 93 *prima pars*.

Akwinata odrzuca fałszywe interpretacje proponowane przez niektórych mu współczesnych dotyczące troistego obrazu Bożego istniejącego w porządku naturalnym w trzech osobach: męża, żony i dziecka. Ci oponenti twierdzili, iż to św. Augustyn przekazał opinię głoszącą, że obraz Trójcy Świętej w człowieku ziszcza nie jedna osoba, ale kilka (mianowicie trójka, czyli: mąż, żona i dziecko)³⁸⁷.

W dziele *De Trinitate* św. Augustyn dementuje te pogłoski, stwierdzając, iż jest to zupełnie nieprawdopodobne, gdyż: „Mąż – według tego mniemania – zajmowałby tu miejsce Boga Ojca. Dziecko, pochodzące od Niego przez zrodzenie przedstawiałoby Syna. Trzecia zaś Osoba, odpowiadająca Duchowi Świętemu, to by była niewiasta, która pochodzi od męża, nie będąc jednak ani jego synem, ani córką”³⁸⁸.

Podobnie argumentuje św. Tomasz: „Po pierwsze, bo z tego wynikałoby, że Duch Święty byłby początkiem Syna, tak jak kobieta jest początkiem dziecka, które rodzi się z mężczyzny. Po drugie, bo jeden człowiek byłby na obraz li tylko jednej Osoby. Po trzecie, bo w takim razie Pismo Święte winno mówić o obrazie Boga w człowieku dopiero po urodzeniu się dziecka. Dlatego należy tak odpowiedzieć: Po słowach: «Na obraz Boży go stworzył» Pismo Święte dodało: «Stworzył mężczyznę i niewiastę» nie żeby obraz Boga ujmować

³⁸⁷ Por. STh, I, q. 93, a. 6, ad. 2.

³⁸⁸ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 360, ks. XII: *De Trinit*, 5: PL 42, 1000, s. 358.

według odrębności płci, ale że obraz Boga jest wspólny obu płciom³⁸⁹, gdyż jest w umyśle, a co do niego nie istnieje odrębność płci³⁹⁰.

Papież Jan Paweł II nazywa człowieka obrazem Boga-Miłości, która wypełnia się poprzez dwie formy chrześcijańskiego powołania: w małżeństwie i w dziewictwie (FC 11). Wynika to z faktu, że Bóg jest miłością (1 J 4,8), którą przeżywa nie tylko w swojej Boskiej immanencji, ale udziela jej w nadmiarze swojej dobroci człowiekowi. Ta więź miłości jest relacją między Bogiem a człowiekiem, która urzeczywistnia się w akcie stworzenia, a także w powołaniu człowieka do życia we wspólnocie miłości, jaką jest małżeństwo i rodzina. Papież stwierdza, że „Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty” (FC 11). A realizację tego powołania miłości we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej określa terminem *communio personarum*³⁹¹. Jan Paweł II małżeństwo nazywa wyjątkowym i „uprzywilejowanym sposobem objawienia się Boga Trójcy Świętej jedyne, zaś trynitarnie misterium życia Boga prawzorem i pierwowzorem rodziny”³⁹².

Grzegorz Ryś w książce *Skoro jest miłość* rozważa, na czym polega podobieństwo człowieka do Boga? Zauważa, że przez wieki zarówno teologowie jak i filozofowie zastanawiali się, co znaczy być stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Badali w czym się przejawia obraz i podobieństwo człowieka do Boga. Autor w odpowiedzi na te odwieczne pytania stwierdza, że bycie na obraz i podobieństwo Boga polega na wezwaniu każdego człowieka do miłości i na odpowiedzi człowieka na to powołanie³⁹³. Realizacja tego powołania spełnia się poprzez miłość we wspólnocie osób. Człowiek swoje zadanie życia miłością opiera na wzorze jakim jest Bóg, który jest jednością i zarazem jest wspólnotą Osób. Ryś stwierdza, że: „Nie ma bowiem piękniejszego odwzorowania tego, kim jest Bóg, niż małżeństwo, które staje się rodziną. I nie ma nic piękniejszego niż miłość między mężczyzną a kobietą – miłość, która staje się też płodna, staje się źródłem nowego życia”³⁹⁴. Relacja

³⁸⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 4, ad. 1.

³⁹⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 6, ad. 2.

³⁹¹ Por. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 66.

³⁹² Tamże, s. 65.

³⁹³ G. Ryś, *Skoro jest miłość*, Kraków 2021, s. 8-9.

³⁹⁴ Tamże.

między małżonkami w zamyśle Bożym jest życiodajna i płodna, tak jak Trójca Święta, która jest źródłem i wzorem wszelkiego istnienia.

Kontynuując refleksję nad obrazem Trójcy Świętej w człowieku zawartym pierwszym opisie stworzenia człowieka, warto przytoczyć też komentarze Enrico Galbiatego i Alessandro Piazzzy³⁹⁵ (zwanymi dalej komentatorami), którzy wskazują na kilka ważnych punktów doktryny.

Po pierwsze stworzenie człowieka jako ostatniego ze stworzeń ma na celu podkreślenie jego dominującej pozycji wobec innych niższych stworzeń, które zostały stworzone dla niego³⁹⁶. Zarówno rośliny, jak zwierzęta zostały w tym opisie podporządkowane człowiekowi, co podkreślają słowa o panowaniu człowieka nad nimi. Panowanie człowieka nad przyrodą należy do elementów składających się na obraz Boga w człowieku, co zostało wykazane w poprzednich rozważaniach o obrazie Trójcy Świętej w naturze.

Po drugie Pismo Święte mówi o tajemniczym podobieństwie człowieka do Boga wyrażającym się w pojęciu obrazu, co zdaniem komentatorów wskazuje na element boskości w człowieku³⁹⁷. W tym opisie zwraca też uwagę zamierzona przez Boga różnica płci, która wiąże się z błogosławieństwem i zarazem zadaniem przekazywania życia. „Rodzenie potomstwa jest dopełnieniem opatrnościowego planu Bożego” – stwierdzają komentatorzy³⁹⁸. Z tych komentarzy wyłaniają się trzy elementy obrazu Boga w człowieku: panowanie nad przyrodą, „tajemnicze podobieństwo” stanowiące najważniejszą treść obrazu nazwaną „elementem boskości” oraz przekazywanie życia. Przy czym, w tym kontekście rodzenie potomstwa można odczytać jako naśladowanie przez ludzi płodnego ojcostwa Boga.

e. Człowiek jako *imago Trinitatis* w drugim opisie stworzenia

³⁹⁵ Ojciec Pius Bełch to jeden z najznakomitszych tłumaczy *Sumy Teologicznej*, który przedstawiając współczesną interpretację biblijnego opisu stworzenia, powołuje się na komentarz zawarty w dziele Enrico Galbiatego i Alessandro Piazzzy w treści *Dodatku II* znajdującego się w tomie V *Sumy Teologicznej*, pt. *Aniołowie. Świat widzialny*, Londyn 1979, s. 248.

³⁹⁶ E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, przeł. M. Ponińska, Warszawa 1971, s. 95.

³⁹⁷ Por. tamże.

³⁹⁸ Tamże, s. 96.

W drugim opisie stworzenia (Rdz 2, 4-25) przedstawiona kolejność stwarzania jest inna niż w pierwszym, gdyż najpierw został stworzony człowiek Adam, jako „istota żywa”, następnie dla niego zostały powołane do bytu inne stworzenia, a na końcu procesu stwarzania Bóg „zbudował niewiastę” z żebra mężczyzny: „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2, 4-7). Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc». Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę «istota żywa». I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta». Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 18-24).

Święty Tomasz, komentując kolejność stwarzania w tym opisie, stwierdza: „Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae³⁹⁹.”

„Pod pewnym drugorzędym względem obraz Boży odnajdujemy w mężczyźnie, a nie odnajdujemy go w kobiecie; bo mężczyzna jest początkiem i celem kobiety, tak jak Bóg jest początkiem i celem wszystkich stworzeń” [tłum. własne].

³⁹⁹ STh, I, q. 93 a. 4, ad. 1.

Dalej komentuje:

„Unde cum apostolus dixisset quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri; ostendit quare hoc dixerit, subdens, non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum”⁴⁰⁰.

Akwinata powołuje się w tej argumentacji na autorytet św. Pawła Apostoła, który po słowach: „mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga, kobieta zaś jest chwałą mężczyzny” uzasadnia, dlaczego tak powiedział, dodając: „To nie mężczyzna jest z kobiety lecz kobieta z mężczyzny i nie mężczyzna został stworzony dla kobiety, lecz kobieta jest dla mężczyzny” (1 Kor 11, 89).

Zdaniem św. Tomasza w wymienionym na wstępie zarzucie wystąpiła błędna interpretacja drugiego opisu stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju, w której mężczyzna jest uważany za wyłączny obraz Boga, ponieważ został stworzony jako pierwszy. Natomiast w następnej kolejności została utworzona kobieta, z żebra mężczyzny, i dlatego przysługuje jej określenie bycie chwałą mężczyzny lub obrazem mężczyzny.

Natomiast komentatorzy zwracają uwagę na jeszcze inne ważne aspekty zawarte w drugim opisie stworzenia. To, że człowiek został stworzony pierwszy, komentatorzy wyjaśniają na gruncie filozofii jako pierwszeństwo w zamierzeniu Boga, a także w wykonaniu⁴⁰¹. Inne stworzenia natomiast są stworzone po człowieku, bo mają mu służyć. Na uwagę zasługuje podkreślenie roli człowieka jako współpracownika Boga w urządzaniu świata i panowania nad tym światem. To człowiek nadaje stworzeniom nazwę, a nie odwrotnie, bo ma nad nimi władzę⁴⁰².

Na podstawie przytoczonego opisu konieczne jest podkreślenie aspektu, który wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń, tj. tajemniczego wyjątkowego tchnienia życia, które od Boga otrzymał tylko człowiek „wskutek

⁴⁰⁰ Tamże.

⁴⁰¹ E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, dz. cyt., s. 97-99. Zob. STh, I-II, q. 1, a. 4, co: „W dziedzinie zaś celów spotykamy dwojaki porządek: porządek zamierzenia i porządek wykonania. W jednym zaś i drugim musi być pierwszy czynnik. Pierwszy zaś czynnik w porządku zamierzenia to jakby źródło poruszające pożądanie, gdyby go zabrakło, nic by nie mogło wzruszyć pożądania. Pierwszym zaś czynnikiem w dziedzinie wykonania jest to, od czego zaczyna się działanie; gdyby tego czynnika zabrakło, nikt nie rozpocząłby działania. Otóż pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia to cel ostateczny; pierwszym zaś czynnikiem w dziedzinie wykonania jest pierwszy środek do celu”.

⁴⁰² E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, dz. cyt., s. 97-99.

czego stał się człowiek istotą żywą”. Ponadto godne podkreślenia jest uformowanie kobiety z żebra mężczyzny, a nie z prochu ziemi. Komentatorzy odczytują te słowa jako wyrażenie szczególnej bliskości kobiety i mężczyzny. Kobieta jest pokazana jako istota najbliższa mężczyźnie spośród wszystkich stworzeń, bo ma z nim wspólną naturę i w tym względzie jest równa mężczyźnie⁴⁰³.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że kobieta jest osobą odrębną od mężczyzny. Razem tworzą wspólnotę małżeńską opartą na więzi miłości. Ich wspólnota nie ogranicza się tylko do pochodzenia i jedności ich wyjątkowej natury rozumnej. Kobieta i mężczyzna, jako dwie różnopłciowe odrębne jednostki, tworzą wspólnotę życia i miłości, tak ścisłą, że stają się jednym ciałem.

f. Relacja na obraz Trójcy Świętej. Metafizyczne uzasadnienie

W pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji została zaakcentowana pierwotna i podstawowa metafizyczna relacja człowieka do Boga Stwórcy. Jest to relacja międzybytowa do Pierwszego Początku człowieka rozumianego jako byt. Akwinata wskazuje, że relacja jest realną zależnością od Boga i należy do porządku natury:

„[...] Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo [...]”⁴⁰⁴.

Ta *realis relatio*⁴⁰⁵ łącząca stworzenie z Bogiem o charakterze rzeczowym zasadza się na tym, że musi mieć odniesienie do Boga. Bez realnych relacji z Bogiem stworzenie nie istnieje. Jest to konieczna więź stworzenia ze Stwórcą, która opiera się na Bożym porządku naturalnym i nadprzyrodzonym. Bez realnych relacji nie ma porządku ani harmonii w świecie naturalnym. Natomiast bez realnych relacji pomiędzy Bogiem, a stworzeniem nie ma życia nadprzyrodzonego.

⁴⁰³ Tamże, s. 99.

⁴⁰⁴ STh, I, q. 28, a. 1, ad. 3.

⁴⁰⁵ Więcej o różnych typach relacji w komentarzu tłumacza Zob. P. Beuch, Objasnienia tłumacza, zagadnienie 28, w: Tomasz z Akwiny, *Suma Teologiczna: O Trójcy Przenajświętszej*, t. III, Londyn 1978, s. 247nn.

Relacja w sensie ontologicznym jest przypadłością względną, o której tak mówi szósta teza tomistyczna: „Prócz przypadłości bezwzględnych istnieje jeszcze względna, czyli stosunek do czegoś. Chociaż relacja do czegoś z własnej swej istoty nie oznacza czegoś tkwiącego w jakimś podmiocie, to jednak ma ona częstokroć przyczynę swą w rzeczach, i co za tym idzie, posiada istność realną i różną od podmiotu”⁴⁰⁶. Chodzi tu o pokreślenie różnicy pomiędzy realnością substancjalną rzeczy, a realnością stosunku (relacją) między różnymi podmiotami, jak wyjaśnia św. Tomasz:

„Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra”⁴⁰⁷.

„Swoistą i właściwą naturę relacji ujmuje się nie przez porównanie z podmiotem tkwienia (substancją), ale przez zestawienie z czymś poza”⁴⁰⁸ [tłum. własne].

Choć relacja tkwi w podmiocie, to jej cechą charakterystyczną jest to, że odnosi się do jakiegoś „kresu”, który jest innym bytem. Krótko można określić relację łacińskim przyimkiem *ad* – „do”, jak stwierdza dominikanin Edouard Hugon⁴⁰⁹. Elżbieta Wolicka wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego stwierdza, że pojęcie *imago* występujące w tekstach św. Tomasza jest pojęciem relacyjnym, ponieważ ma odniesienie do czegoś drugiego⁴¹⁰.

Zatem jeden z problemów zawartych w STh, I, q. 93, a. 4 można odczytać jako pseudokonflikt o charakterze filozoficzno-teologicznym, którego sednem jest przeciwstawienie sobie określenia człowieka jako bytu relacyjnego w opozycji do określenia człowieka jako bytu odrębnego, substancjalnego. Można postawić pytanie: co jest ważniejsze, relacje międzyludzkie, czyli wymiar „my”, czy substancja, czyli wymiar „ja”? Czy obrazem Trójcy Świętej jest pojedynczy człowiek, czy wspólnota, którą tworzą mężczyzna i kobieta?

U św. Tomasza nie ma sprzeczności pomiędzy zależnością relacyjną zaistnienia od Stwórcy, a odrębnością substancjalną, bytową, gdyż bez tej relacji człowiek nie zaistniałby jako byt. W ontologicznej strukturze każdego

⁴⁰⁶ E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, przeł. A. Żychliński, Warszawa 2018, s. 30nn.

⁴⁰⁷ STh, I, q. 28, a. 2, co.

⁴⁰⁸ Por. tamże.

⁴⁰⁹E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 32nn.

⁴¹⁰ E. Wolicka, *Teoriopoznawcze aspekty pojęcia „imago” u św. Tomasza i św. Bonawentury*, „Roczniki filozoficzne” XXIII (1975), z. 1.

człowieka można rozpoznać dwa rodzaje relacji: substancjalną i przypadłościową. Relacją substancjalną nazywam pierwszą i konieczną relację istnienia wpisaną w ontologiczną strukturę każdego człowieka, a więc relację człowieka do Stwórcy.

Natomiast relacja przypadłościowa polega na możliwości wchodzenia przez człowieka w relacje z Bogiem i innymi stworzeniami, gdzie więzią łączącą podmioty tej relacji jest miłość. Ta relacja respektuje wolność człowieka, który może, ale nie musi wchodzić w relacje z Bogiem i innymi ludźmi. Z metafizycznego punktu widzenia można nazwać tę relację pochodną, drugorzędą i niekonieczną, bo nie konstytuuje bytu. Natomiast z punktu widzenia teologicznego, w aspekcie celu ostatecznego człowieka, ta relacja przypadłościowa jawi się jako konieczna i życiodajna, bo rozgrywa się na poziomie nie tylko naturalnym, ale nadprzyrodzonym, czyli w sferze ducha

Obie relacje czerpią wzór z relacji istniejących w Trójcy Świętej. Akwinata stwierdza, że w Bogu są tylko dwa rodzaje kategorii bytu: substancja i relacja, która nie jest przypadłością lecz bytuje substancjalnie⁴¹¹. Człowiek stworzony na obraz Trójcy Świętej odzwierciedla w swoim bycie obie kategorie bytu, przy czym relacja w przypadku stworzeń jest przypadłością, a w Bogu substancją⁴¹².

Przytoczone wyżej dwa opisy stworzenia człowieka zawierają te dwa rodzaje relacji, które są stworzone na obraz relacji istniejących w Trójcy Świętej. Porównując obydwie opisy, należy stwierdzić, że na podstawie drugiego opisu stworzenia nie powinno się tworzyć jakichś koncepcji ontologicznych czy metafizycznych na temat człowieka. Gdyż dopiero obydwie opisy stworzenia stanowią pewną całość. Pierwszy opis jest dopełnieniem drugiego i odwrotnie. Jak wskazali ojcowie soborowi, Pismo Święte należy czytać, uwzględniając jego treść i jedność całej Biblii, a także brać pod uwagę „Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary” (KO nr 12)⁴¹³.

⁴¹¹ Por. STh, I, q. 28, a. 28, co.

⁴¹² Por. tamże.

⁴¹³ Zob. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „*Dei verbum*” nr 12: „Lecz ponieważ Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobywania właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary. Zdaniem egzegetów jest pracować wedle tych zasad nad głębszym zrozumieniem i wyjaśnieniem sensu Pisma Świętego, aby dzięki badaniu przygotowawczemu

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że pierwotną i najważniejszą relacją jest relacją każdego człowieka z Bogiem zainicjowana, przez Trójcę Świętą w akcie stworzenia. Ta relacja jest zapodmiotowiona w substancji natury rozumnej w akcie istnienia. Jest partycypacją w istnieniu Boga.

Francuski teolog dominikanin Marie-Dominique Chenu nazywa tę relację stworzenia do Boga pewną wewnętrzną ontologiczną zależnością bytu stworzonego do swego źródła, bez którego człowiek „byłby tylko nicością”⁴¹⁴. Stwierdza, że być stworzonym oznacza być bytem zależnym od swego źródła. Podkreśla, że w tej więzi występuje niewyobrażalna nierówność bytów: Boga i człowieka. Tę niezwykłą komunie dwóch różnych natur nazywa tajemniczą i radykalną zażyłością⁴¹⁵. Jednakże Bóg w swojej stwórczej Opatrzności daje człowiekowi pewną autonomię w postaci samostanowienia, gdyż pragnie aby każdy byt „emanował” swoje własne czynności zgodne z jego naturą.

Taką autonomiczną „emanacją” ludzkich czynności jest związek mężczyzny i kobiety w małżeństwie i w rodzinie odwzorowany od Trójcy Świętej jako wspólnoty miłujących się Osób. Każda z tych relacji jest więzią miłości, której wzorem i źródłem jest Trójca Święta.

Relacja, czyli odniesienie do czegoś innego, w tekstach św. Tomasza zawiera się w również w pojęciu *imago*, ponieważ odnosi się do Pierwowzoru, z którego czerpie podobieństwo:

„Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius”⁴¹⁶.

„Podobieństwo jest zawarte w pojęciu obrazu, a także obraz dodaje coś do pojęcia podobieństwa. Wiadomo, że podobieństwa jest czymś, co z innego jest odbite, odwzorowane. Obrazem nazywane jest coś z tego powodu, że jest kopią czegoś innego” [tłum. własne].

sąd Kościoła nabywał dojrzałości. Albowiem wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma Świętego, podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego”.

⁴¹⁴ M. D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997, s. 115.

⁴¹⁵ Tamże, s. 116.

⁴¹⁶ STh, I, q. 93, a. 1, co.

Człowieka można nazwać kopią Trójcy Świętej, którą z Wzorem łączy szereg różnych relacji: istnienia, podobieństwa i miłości. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, wyznacza człowiekowi jego powołanie, aby był żywym obrazem Boga. Po pierwsze jako odrębna substancja „ja” związana ze swoim Stwórcą aktem stworzenia, a także jako „my”, czyli osoba połączona więzią miłości z Bogiem i innymi osobami.

4. Kto jest bardziej na obraz Boży: człowiek czy anioł?

Świętemu Tomaszowi z Akwinu przypisuje się tytuł Doktora Anielskiego *Doctor Angelicus*. Ksiądz Tomasz Stępień, komentując w swojej pracy te określenia, stwierdza, że wyrażają one nie tylko szacunek dla myśli autora, ale też w pewien sposób go charakteryzują⁴¹⁷. Szczególnie ten drugi tytuł – Doktor Anielski – wskazuje na fascynację św. Tomasza światem tych niezwykłych istot duchowych, które są dla niego naturalnym i niezbędnym elementem w stopniach doskonałości uniwersum. Aniołowie należą do gatunku „rzeczy niewidzialnych”, a człowiek należy do gatunku rzeczy „widzialnych i niewidzialnych” ze względu na swoją konstrukcję bytową jako *compositum* duszy i ciała.

Święty Tomasz prezentuje świat anielski jako filozof i teolog, gdyż powołuje się na argumenty rozumowe i teologiczne. Argumenty teologiczne dla człowieka wierzącego są oczywiste. Wynikają wprost z Objawienia, gdzie znajdują się liczne dowody na istnienie aniołów. Biblia ukazuje też ich rolę w historii Zbawienia. Akwinata opiera się na tych dowodach, ale na tym nie poprzestaje, bo jego wiara jest racjonalna. Zarówno w Sumie Teologicznej jak i w innych swoich dziełach św. Tomasz przedstawia liczne argumenty filozoficzne, które przemawiają za istnieniem substancji oddzielonych, jak określa aniołów⁴¹⁸. W kwestii 93 prima pars Sumy Teologicznej w artykule trzecim św. Tomasz zastanawia się nad następującym problemem: czy obraz Boga jest bardziej w aniele czy w człowieku ?

⁴¹⁷ T. Stępień, *Doktor Anielski o aniołach*, Warszawa 2014, s. 6.

⁴¹⁸ Zob. STh, I, qq. 50-64. Zob. także SCG II, c. 91-101, Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2003, t. I. Por. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 129.

W odpowiedzi na zarzuty zawarte w tym artykule św. Tomasz stwierdza, że o obrazie Boga w stworzeniu możemy mówić w podwójny sposób. W pierwszym sposobie bierze pod uwagę to, w czym na pierwszym miejscu należy rozważać pojęcie obrazu *ratio imaginis* w człowieku i aniele, a tym jest natura myśląca. We francuskim wydaniu *Sumy Teologicznej* *ratio imaginis* oddane jest przez sformułowanie *qualité d'image*. Zapewne chodzi o kryterium jakości natury rozumnej stanowiącej różnicę pomiędzy gatunkami anielskimi.

Natomiast w drugim sposobie mówienia o obrazie Boga w stworzeniu Akwinata stosuje argumentację opartą na analogii. Dominikański teolog w korpusie STh, I, 93, a. 3 konsekwentnie stosuje podwójną argumentację: pierwsza, że anioł jest bardziej na obraz Boży niż człowiek według rozumnej natury. W drugiej stwierdza, że pod pewnym względem jednak człowiek jest bardziej na obraz Boga niż anioł. W dalszych rozważaniach zostanie prześledzona argumentacja św. Tomasza uzasadniająca obydwie tezy.

a. Hierarchia bytów stworzonych

W ontologii św. Tomasza panuje ład i harmonia, które wyrażają się w porządku bytów stworzonych. Na szczycie tej hierarchii bytów stworzonych znajduje się świat aniołów. Aniołowie to substancje intelektualne, czysto duchowe, które nie mają ciała⁴¹⁹. Pseudo-Dionizy Areopagita, na którego często w kwestii aniołów powołuje się Akwinata, mówi o nich, że są to „niematerialne i bezcielesne byty, dające się pojąć rozumem jako intelekty, które poznają bardziej niż nadnaturalnym sposobem. One właściwie oświetlają rozum bytów, one również przekazują to, co słuszne, tym bytom, które są do nich podobne”⁴²⁰. Poniżej aniołów znajduje się człowiek jako *compositum* duszy rozumnej i ciała, czyli pierwiastka materialnego. Dalej są byty nierozumne ożywione i nieożywione (już tylko cielesne).

⁴¹⁹ STh, I, q. 51, a. 1, co.

⁴²⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma Teologiczne*, tłum. z M. Dzielska, Kraków 1997, s. 77-78.

Zdaniem św. Tomasza przyczynę odrębności, różnorodności, różnorodności i nierówności w rzeczach ustanowiła Boża mądrość⁴²¹. Nierówność rzeczy bierze się z różnych stopni doskonałości stworzeń, czyli ich udziału w dobroci Boga. Święty Tomasz stwierdza, że wszechświat jest uporządkowany według stopni doskonałości bytów wzajemnie sobie podporządkowanych⁴²², zaś odrębność może być dwojaka: formalna i materialna. Formalna występuje pomiędzy różnymi gatunkami. Natomiast materialna występuje pomiędzy rzeczami różniącymi się liczbowo. Ponieważ materia jest dla formy, więc i odrębność materialna jest dla formalnej. Ważniejsza jest odrębność formalna⁴²³. Zatem pierwszy podział stopni istnienia to: byty niezniszczalne, jednogatunkowe, jednostkowe, np. aniołowie. Wśród aniołów jest zamierzone przez Stwórcę zróżnicowanie gatunkowe, a nie liczbowe, ponieważ nie mają ciała materialnego, do którego stosuje się zasady jednostkowania liczbowego. Drugi stopień podziału to: byty zniszczalne, przygodne, które powstają i giną; gatunek ma wiele jednostek z powodu posiadania materii, np. człowiek, zwierzęta i rośliny⁴²⁴.

Należy podkreślić, że w zaprezentowanej hierarchii bytów stworzonych, człowiek zajmuje miejsce szczególne, o którym św. Tomasz mówi, że jest to pozycja pośrednia pomiędzy bytami cielesnymi i duchowymi: *quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias*⁴²⁵.

W dalszych rozważaniach przejdziemy od rzeczywistości materialnych (świat nieożywiony i ożywiony) i materialno-duchowych (człowiek) do bytów niematerialnych, bytów duchowych (anioł).

b. Kim jest Anioł?

Swoją refleksję o aniołach św. Tomasz zawarł w traktacie *O Aniołach* obejmującym kwestie od 50 do 64 w pierwszej części *Sumy Teologicznej*. Tematem poszczególnych kwestii były takie zagadnienia jak: substancja aniołów sama w sobie q. 50; aniołowie w odniesieniu do ciała, miejsca i ruchu:

⁴²¹ Por. STh, I, q. 47, a. 2, co.

⁴²² Por. STh, I, q. 47, a. 3, co.

⁴²³ Por. STh, I, q. 47, a. 2, co.

⁴²⁴ Por. tamże.

⁴²⁵ Por. STh I, q. 91, a. 1, ad. 1.

q. 51-53; intelektualne poznanie aniołów: q. 54-58; wola i miłość aniołów: q. 59-60; stworzenie aniołów w ich naturze q. 61; udoskonalenie w łasce i chwale q. 62; grzech aniołów q. 63 oraz kary ponoszone przez szatanów q. 64.

Doktor Anielski określa aniołów jako substancje duchowe – *substantiae spirituales*, niematerialne – *imateriales*, stworzenia bezcielesne – *creaturae incorporeae*, stworzenia myślące – *creaturae intellectuales*⁴²⁶ oraz substancje oddzielone (od materii) – *substantiae separatae*⁴²⁷. Ponadto są to substancje nieśmiertelne i niezniszczalne – *immortales seu incorruptibiles* – ze względu na ich duchową naturę⁴²⁸. Ich wielka liczba jest adekwatna do bogactwa duchowego świata⁴²⁹. Aniołowie nie są złożeni z materii i formy, gdyż są niecielesni⁴³⁰. Są to stworzenia złożone z istoty i istnienia oraz duchowej substancji i przypadłości⁴³¹. Wszyscy aniołowie należą do jednego rodzaju substancji intelektualnych (umysłowych) i to jest jakby ich wspólny rodzaj, który Pius Belch nazywa duchowością lub umysłowością. W tym rodzaju każdy anioł to osobny gatunek różniący się stopniem udziału w tej umysłowości⁴³². Tę anielską różnicę gatunkową św. Tomasz nazywa „bardziej lub mniej”⁴³³. Oznacza to, że każdy anioł jest nieco inny z powodu zróżnicowania stopnia doskonałości natury intelektualnej dokonanej przez Stwórcę w ich akcie stworzenia⁴³⁴.

Etienne Gilson podkreśla, że „każdy anioł wypełnia sobą jeden z możliwych stopni w uczestnictwie w doskonałości Boga”⁴³⁵. Ta różnica w stopniach doskonałości anielskich gatunków jest podstawą do

⁴²⁶ Por. STh, I, q. 50, a. 1, co.

⁴²⁷ Por. STh, I, q. 50, a. 3, ad. 3.

⁴²⁸ Por. STh, I, q. 50, a. 5.

⁴²⁹ Por. STh, I, q. 50, a. 3.

⁴³⁰ Por. STh, I, q. 50, a. 2.

⁴³¹ Por. STh, I, q. 54, a. 3, ad. 2. Zob. także : E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt, s. 34-36: siódma teza tomistyczna brzmi: „Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkiem niezłożone. Pozostaje w nim jednak podwójne złożenie, mianowicie: istoty z istnieniem i substancji z przypadłościami”.

⁴³² Zob. P. Belch, *Objaśnienia tłumacza*, zagadnienie 14, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: O Bogu* (I, q. 50, a. 4), Londyn 1975.

w *Sumie Teologicznej*, w traktacie *Bóg Stwórca. Aniołowie*, s. 237.

⁴³³ Por. STh, I, q. 50, a. 4, ad. 2.

⁴³⁴ Por. STh, I, q. 62, a. 6, co.

⁴³⁵ Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 2003, s. 224

przyporządkowania ich do różnych rzędów anielskich oraz skutkuje utworzeniem hierarchii anielskiej⁴³⁶.

c. Anioł jest bardziej na obraz Boga niż człowiek

W pierwszej argumentacji św. Tomasz stwierdza, że pod względem intelektualnej natury obraz Boga jest bardziej w aniołach niż w ludziach, gdyż myśląca natura jest doskonalsza w aniołach niż w ludziach:

„Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet [...]”⁴³⁷.

Swoje stanowisko dominikański Teolog opiera na powadze Pisma Świętego i autorytecie papieża i doktora Kościoła Grzegorza Wielkiego, który w homilii nr XXXIV na Ewangelię św. Łukasza wymienia i wyjaśnia imiona anielskie, urzędy i cechy anielskich porządków⁴³⁸. O Aniele Pismo Święte mówi, że jest odbiciem doskonałości, pełen mądrości i niezrównanie piękny (Ez 28, 12). Anioła nazwano pieczęcią podobieństwa, ponieważ w Nim podobieństwo Bożego obrazu jest bardziej odcisnięte niż w jakimkolwiek stworzeniu⁴³⁹. Tę anielską doskonałość w stosunku do niedoskonałości natury intelektualnej człowieka można najwyraźniej zobaczyć, rozważając naturalne możliwości poznawcze stworzeń duchowych w odniesieniu do istoty Boga.

Święty Tomasz wyróżnia trzystopniową skalę natury myślącej: Bóg następnie anioł i dusza ludzka, którą zalicza do „jestestw niepodzielnych i bezcielesnych”⁴⁴⁰. Stąd można wyróżnić trzy typy poznania odpowiadające tej skali: najdoskonalsze, doskonałe i niedoskonałe⁴⁴¹.

Typ najdoskonalszy to poznawanie istoty rzeczy w „poznawcy” (jak światło w oku). Tak poznaje Bóg siebie w swojej istocie. Żadne stworzenie swoimi przyrodzonymi siłami nie jest w stanie poznać w ten sposób istoty

⁴³⁶ Por. STh, I, q. 50, a. 4, ad. 1 i ad. 2, ad. 4. Zob. Cz. Bartnik, *Traktat o Aniołach*, w: *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 471nn.

⁴³⁷ Por. STh, I, q. 93 a. 3, co.

⁴³⁸ Zob. Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, Warszawa 1998, s. 316-324.

⁴³⁹ Por. STh, I, q. 93 a. 3, s.c.

⁴⁴⁰ Por. STh, I, q. 9, a. 2, ad. 2.

⁴⁴¹ Por. STh, I, q. 56, a. 3, co; zob. także STh, I, q. 58, a. 3, co.

Boga⁴⁴². Zarówno myśl człowieka, jak i anioła są nieskończenie odległe od Boga. Zatem i poznanie, jakim Bóg siebie poznaje, jest nieskończenie odległe od poznania, jakie ma o Nim anioł i człowiek⁴⁴³.

Drugi doskonały typ to sposób poznania przez „wrodzoną” obecność podobizny rzeczy poznawanej (*species*) we władzy poznawczej⁴⁴⁴. Tak poznaje anioł, któremu Bóg w akcie stworzenia „wlał”, odcisnął, podobizny rzeczy w jego naturę i dlatego te formy poznawcze rzeczy są aniołowi współnaturalne⁴⁴⁵. Z tego powodu anioł, poznając siebie poprzez swoją istotę, która zawiera podobiznę Boga, poznaje także Boga, ale nie widzi samej istoty Boga⁴⁴⁶.

Trzeci niedoskonały typ poznania, to ten którym człowiek poznaje Boga za życia, mianowicie poprzez Jego podobieństwo odbijające się w stworzeniach. Anioł otrzymuje poznanie od Boga, „a człowiek musi je zdobywać” w procesach zmysłowo-intelektualnych⁴⁴⁷. Człowiek poznaje Boga, jako przyczynę świata „odbity” w stworzeniach na sposób śladu, a więc nie bezpośrednio. O tym rodzaju poznania mówi św. Paweł: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20). Stąd mówi się o człowieku, że widzi Boga nie wprost, lecz jakby w zwierciadle (por. 1Kor 13, 12). Należy więc stwierdzić, że człowiek nie widzi istoty Boga w swojej naturze⁴⁴⁸.

Poznanie, którym anioł swoimi naturalnymi siłami poznaje Boga, znajduje się pomiędzy typem pierwszym i trzecim. Poznawanie anielskie odpowiada drugiemu typowi, w którym widzi się rzeczy poprzez podobiznę tej rzeczy otrzymaną od Boga w akcie stworzenia. Także obraz Boga jest w taki sposób „wrażony” naturę anioła. Dlatego anioł, gdy poznaje siebie poprzez swoją istotę, w której jest podobizna Boga, poznaje Boga. Jednakże nie widzi samej istoty Boga, bo żadna podobizna stworzona nie może przedstawić istoty

⁴⁴² Por. STh, I, q. 56, a. 3, co.

⁴⁴³ Por. STh, I, q. 56, a. 3, ad. 2.

⁴⁴⁴ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012, s. 670nn.

⁴⁴⁵ Por. STh, I, q. 56, a. 3, co.

⁴⁴⁶ Tamże.

⁴⁴⁷ Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 675nn.

⁴⁴⁸ Tamże.

Bożej. Z tego powodu poznanie anielskie jest zbliżone do poznawania „w zwierciadle”, czyli niejasno, częściowo. Podobnie i anielską naturę można nazwać zwierciadłem Bożej podobizny⁴⁴⁹. W tym sensie poznanie anielskie jest bardziej zbliżone do sposobu poznania istoty Bożej przez człowieka, choć jest od niego znacznie doskonalsze. Jednakże biorąc pod uwagę kryterium poznania istoty Boga przez stworzoną naturę umysłową, należy stwierdzić, że anioł jest stworzeniem znacznie doskonalszym niż człowiek i tym samym jest bardziej na obraz Boga niż człowiek.

d. Człowiek jest bardziej na obraz Boga niż anioł

Uzasadniając tezę przeciwną, że człowiek jest bardziej na obraz niż anioł, św. Tomasz przedstawia podwójną analogię człowieka do Boga lub dwa sposoby naśladowania Boga przez człowieka:

„Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo”⁴⁵⁰.

Pierwsza analogia polega na porównaniu pochodzenia w Bogu do rodzenia u człowieka. Jak Bóg z Boga, tak człowiek z człowieka. Druga analogia dotyczy porównania duszy ludzkiej do Boga. Jak Bóg, który jest w całym świecie i w każdej jego części, tak dusza człowieka jest w całym człowieku i w każdej jego części⁴⁵¹.

Oдноśnie do pierwszej analogii, to już wielokrotnie wskazywano w tej pracy, że pochodzenie Syna w Bogu nazywa się rodzeniem, gdyż jest pochodzeniem istoty żyjącej z żyjącej. Choć to pochodzenie Syna – Słowa odbywa się według czynności myśli, to jest to czynność życiowa odbywająca się między Osobami posiadającymi tę samą naturę i jest rodzeniem w wieczności.

⁴⁴⁹ Tamże.

⁴⁵⁰ STh, I, q. 56, a. 3, co.

⁴⁵¹ Por. STh, I, q. 93, a. 3, co.

U ludzi przekazywanie życia odbywa się przez narodzenie człowieka z człowieka, lecz temu powstawaniu towarzyszy ginięcie i rozkład⁴⁵². Naturę każdy człowiek ma taką samą, ale nie tę samą, bo osoby ludzkie różnią się od siebie tak, że każdy jest niepowtarzalną indywidualnością. W przeciwieństwie do Osób Boskich, których natura jest tożsama i odwieczna.

Rodzenie i wychowywanie potomstwa św. Tomasz zalicza do małżeńskich „dóbr potomstwa”⁴⁵³. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, uzdolnił człowieka do naśladowania Go także poprzez przekazywanie życia. Bardzo wyraźnie ten cel małżeństwa, jakim jest rodzenie potomstwa, jest podkreślany we współczesnych dokumentach Magisterium (por. HV 9; FC 14). W adhortacji *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie papież Franciszek zauważa, że „para, która kocha i rodzi życie, jest [...] zdolna ukazać Boga Stwórcę i Zbawiciela” (AL 11).

Natomiast w świecie anielskim nie występuje proces narodzin i śmierci, jak u ludzi. Aniołowie jako substancje niematerialne są wieczne, więc i nieśmiertelne. Odnośnie do zwiększania się liczby aniołów, św. Tomasza stwierdza, że nie ma potrzeby mnożenia jednostek w żadnym gatunku czystych anielskich duchów. Ponieważ każdy anioł cechuje się tak wielkim stopniem doskonałości, iż jego gatunek osiągnął doskonałość w każdym aniele⁴⁵⁴. Należy więc stwierdzić, że pod względem podobieństwa pochodzenia Syna w Bogu do rodzenia u ludzi człowiek jest bardziej na obraz Boga niż anioł.

Druga analogia bazuje na porównaniu duszy ludzkiej do Boga, który jest w całym świecie i w każdej jego części, tak jak dusza człowieka jest w całym człowieku i w każdej jego części. Problem całości i części często powraca w filozoficzno-teologicznej refleksji św. Tomasza i jest rozpatrywany pod różnymi względami. Dla potrzeb tej dysertacji zostanie rozpatrzona część i całość pod kątem stopni doskonałości stworzeń i skierowania ich do celu.

Bóg jest w całym świecie na wiele sposobów. Jest obecny jako Stwórca udzielający istnienia stworzeniom, które partycypują w Jego istnieniu. Jest obecny jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa wszystkich bytów.

⁴⁵² Por. STh, I, q. 27, a. 2.

⁴⁵³ Por. STh, suppl., q. 49, a. 2, s.c.

⁴⁵⁴ Por. STh, I, q. 50, a. 4, ad. 4.

Opatrzność Boża troszczy się o każde stworzenie i podtrzymuje je w istnieniu. Powodem bycia Boga w świecie jest „rozlewanie” się Jego miłości i dobroci na stworzenia. Pseudo-Dionizy Areopagita w swoim dziele *De Divinis Nominibus* stwierdza, że Bóg, będąc Dobrem w swojej istocie wylewa tę dobroć na wszystkie byty⁴⁵⁵. Tomasz potwierdza tę intuicję w słowach: *Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui*⁴⁵⁶.

Dalej wyjaśnia, że byty uczestniczą w różnym stopniu w dobroci Boga i przez to osiągają różne stopnie doskonałości. Ilość dobroci Bożej w stworzeniach określa ich doskonałość, która wskazuje na jakość podobieństwa bytów do Boga. Święty Tomasz wyjaśnia, że różnorodność bytów stworzonych wynika z różnych stopni doskonałości udzielonych przez Stwórcę swoim stworzeniom. Człowiek również otrzymał pewne doskonałości, do których należy dusza rozumna i ciało uformowane z „prochu ziemi”. Zdaniem św. Tomasza z powodu utworzenia ciała z substancji materialnej „człowieka nazwano małym światem, mikrokosmosem, albowiem znajdują się w nim niejako wszystkie stworzenia świata”⁴⁵⁷.

Człowiek zwany małym światem (mikrokosmosem) – *minor mundus*, w stosunku do ogółu stworzeń, zwanych większym światem (makrokosmos) – *maior mundus*, ma się tak jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe⁴⁵⁸. Pod pewnym względem wszechświat jest doskonalszy w dobroci niż intelektualna natura – zauważa św. Tomasz. Tym względem, jeśli chodzi o jego wielkość, ilość i przestrzeń, jest rozciągłość i rozległość tego świata.

Natomiast pod względem stopnia natężenia i koncentracji dobroci, stworzenie intelektualne jest doskonalsze, a tym samym bardziej podobne do Boga⁴⁵⁹. *Intellectualis creatura quae est capax summi boni* to znaczy, że natura rozumna jest zdolna do osiągnięcia swoim działaniem najwyższego dobra⁴⁶⁰. Lecz, jak dalej rozważa Akwinata, należy powiedzieć, że części nie

⁴⁵⁵ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma Teologiczne*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁵⁶ Por. z Tamże. Akwinata powołuje się na Pseudo-Dionizego Areopagite: por. w w STh, I-II, q. 1, a. 4, ad. 1.

⁴⁵⁷ „Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo”, zob. STh, I, q. 91, a. 1, co.

⁴⁵⁸ Por. STh, I-II, q. 2, a. 8, ad 2.

⁴⁵⁹ Tamże.

⁴⁶⁰ Tamże.

przeciwstawiają się całości, lecz jakiejś innej części⁴⁶¹. Dlatego można powiedzieć, że tylko intelektualna natura jest na obraz Boga, co nie wyklucza, że wszechświat w jakiejś swojej części też jest na obraz Boga⁴⁶². Akwinata wyłącza od tego porównania inne części uniwersum, ponieważ podobieństwa do Boga dopatruje się tylko w całości, a nie w jakiejś jego części.

Dominikanin Janusz Pyda w swojej pracy *Zbiór pism ulotnych* podaje interpretację, która wydaje się być zbieżna ze stanowiskiem św. Tomasza. Stwierdza, że możemy mówić o człowieku jako mikrokosmosie, gdyż zawiera w sobie wszystkie składniki, z których zbudowany jest makrokosmos – w takim sensie, że ciało ludzkie jest zbudowane z tych składników albo poszczególne części ciała odpowiadają poszczególnym częściom wszechświata-makrokosmosu. Pogląd ten występował nie tylko w filozofii starożytnej, ale także w teologii zarówno patrystycznej, jak i średniowiecznej⁴⁶³. Jest tu przedstawiona relacja mikrokosmos-makrokosmos. Ciało człowieka w tym ujęciu jest w relacji elementem podrzędnym, występuje jako składnik większego zbioru. W uporządkowanym układzie, jakim jest wszechświat, miejsce człowieka jest „z góry nadane”. Człowiek jest częścią układu, a miejsce człowieka w tym układzie jest służebne⁴⁶⁴.

Według tych dwóch ujęć *per analogiam* bardziej znajdujemy obraz Boga w człowieku niż w aniele. Lecz Akwinata podkreśla, że sama analogia nie wyczerpuje treści pojęcia Bożego obrazu w człowieku, chyba że u jej podstaw znajduje się to pierwsze i najistotniejsze naśladowanie według natury myślącej. W przeciwnym razie nierozumne zwierzęta byłyby też na obraz Boga, bo też przekazują życie potomstwu i są częścią wszechświata. Dlatego konieczne jest podkreślenie jako podstawy obrazu natury rozumnej, bo zwierzę też się rodzi ze zwierzęcia, a nie jest obrazem Boga, lecz śladem.

⁴⁶¹ Tamże.

⁴⁶² Por. STh, I, q. 93, a. 2, ad. 3.

⁴⁶³ J. Pyda, *Zbiór pism ulotnych*, Kraków 2015, s.259-260.

⁴⁶⁴ Tamże, s. 263.

e. Anioł i człowiek jako *imago Trinitatis*

Wydaje się, że główna różnica pomiędzy człowiekiem a aniołem wynika z posiadania lub nie posiadania komponentu materialnego, jakim jest ciało. Człowiekowi z natury przysługuje posiadanie ciała jako konstytutywnego elementu jego *compositum*. Natomiast – jak wyżej wyjaśniono – aniołami nazywamy substancje intelektualne niepołączone z ciałem, gdyż aniołowi z natury nie przysługuje ciało⁴⁶⁵. Jednakże, jak wiadomo, aniołowie przybierali ciała zarówno w Starym Testamencie, jak i w Nowym Testamencie. Święty Tomasz stwierdza, że aniołowie, choć z natury nie potrzebują przybranego ciała dla siebie samych, to przybierają je dla naszego pożytku z polecenia Bożego⁴⁶⁶. Zatem należy powiedzieć, że człowiek musi mieć ciało, aby być osobą, natomiast anioł nie musi mieć ciała, ale może je przyjmować z rozkazu Bożego. Anioł, będąc naturą intelektualną, może mieć ciało, ale nie musi, bo z definicji nie jest mu ono niezbędne – jak wyjaśnia tę kwestię dominikanin Michał Mrozek⁴⁶⁷.

W Starym Testamencie aniołowie przybierali ciała, co było symboliczną zapowiedzią tego, że Słowo Boże miało przyjąć ciało ludzkie⁴⁶⁸. W takim sensie można stwierdzić, że ciało rozumiane jako figura Chrystusa jest na obraz Trójcy Świętej.

Jeśli chodzi o komponent duchowy natury ludzkiej, to zostało wykazane w niniejszej dysertacji, iż w umyśle ludzkim można odnaleźć obraz Trójcy Przenajświętszej. Natomiast św. Tomasz dodaje, że zarówno w umyśle ludzkim, jak i anielskim widnieje obraz Boga. Uzasadnia to, tym że obydwa umysły: ludzki i anielski są otwarte na Boga, co świadczy o podobieństwie człowieka i anioła⁴⁶⁹. Św. Tomasz wyjaśnia, że ta otwartość umysłu na Boga *capacitas Dei* jest naturalnym pragnieniem, „by poznając skutek i wiedząc, że

⁴⁶⁵ Por. STh, I, q. 51, a. 1, co.

⁴⁶⁶ Por. STh, I, q. 51, a. 2, ad.1.

⁴⁶⁷ Zob. M. Mrozek, wykład na stronie Instytutu Tomistycznego „Czy aniołowie zostali stworzeni w stanie łaski? Cykl wykładów Instytutu Tomistycznego O naturze i łasce”, https://www.it.dominikanie.pl/wp-content/uploads/aniolowie_stworzeni_w_lasce_141217.pdf

⁴⁶⁸ Por. STh, I, q. 51, a. 2, ad.1.

⁴⁶⁹ Por. STh, I, q. 59, a. 1, s.c.

ów skutek ma przyczynę, poznać także, czym jest ta przyczyna”⁴⁷⁰. Pragnienie to, jak zauważa dominikanin Maciej Roszkowski, wyraża ontologiczną dążność człowieka ku poznaniu istoty Boga, które to poznanie owocuje następnie komunią życia⁴⁷¹. Także Bernard de Margerie widzi pewną równość pomiędzy człowiekiem i aniołem mówiąc: „Tylko człowiek i anioł mogą być nazwami obrazami Boga, gdyż tylko oni mogą stać się świadomi swojego pochodzenia i celu”⁴⁷².

Choć powyższy wywód pokazuje pewne ontologiczne podobieństwo pomiędzy człowiekiem a aniołem, to jednak należy stwierdzić, że anioł w porządku natury jest „wyższy” od człowieka. Jest także bliższy osiągnięcia ostatecznego celu stworzeń, jakim jest doskonałość wzorowana na obrazie i podobieństwie do Trójcy Świętej.

Reasumując, zwierzęta nierozumne nie są na obraz Boży, choć w nich występują pewnego rodzaju podobieństwa, bo żyją i rodzą się, ale to nie wchodzi zakres pojęcia obrazu, bo nie należy do natury rozumnej.

Dusza i świat, analogicznie rzecz ujmując, należą do pojęcia obrazu Boga według wspólnoty natury. Natomiast człowiek jest bardziej na obraz Boga niż stworzenia nierozumne i świat. Anioł i człowiek jako jedyni ze wszystkich stworzeń mogą być nazwani „na obraz Boży”, gdyż mają „wpisane” w swoje natury rozumne naturalne pragnienie Boga i otwarcie na Boga. Swoimi umysłami mogą wznosić się do Boga, poznawać Go i jednoczyć się z Nim w komunii miłości. Jednakże anioł jest bardziej na obraz Boga niż człowiek w sposób prosty i bezpośredni, jeśli rozważamy ten istotny element obrazu, jakim jest natura rozumna. Dlatego, gdy chodzi o intelektualną naturę, wprost trzeba przyznać, że anioł jest bardziej na obraz Boga – stwierdza Akwinata⁴⁷³.

Pod względem posiadania ciała człowiek jest bardziej podobny do stworzeń nieposiadających natury rozumnej niż anioł. Natomiast możliwość

⁴⁷⁰ STh, I-II, q. 3, art. 8, co.

⁴⁷¹ Zob. M. Roszkowski, wykład w Instytucie Tomistycznym: *Czy człowiek jest z natury skierowany ku Bogu? Szesnastowieczny spór o „naturę czystą” i jego teologiczne następstwa*, <https://www.it.dominikanie.pl/nagrania/wyklady-otwarte-o-naturze-i-lasce/>

⁴⁷² Por. B. de Margerie, *Osoba ludzka śladem, obrazem i podobieństwem Boga w Trójcy*, dz. cyt., s. 390.

⁴⁷³ Por. STh, I, q. 93, a. 3, co.

przyjmowania ciała przez aniołów może być traktowana jako zapowiedź przyjęcia natury ludzkiej przez Słowo Wcielone. Zatem można nazwać anioła figurą przyjmowania ludzkiej natury i ludzkiego ciała przez Syna Bożego.

5. Najdoskonalszy Obraz: Bóg – Człowiek Jezus Chrystus

Historię człowieka stworzonego na obraz Trójcy Świętej można odnaleźć w Sumie Teologicznej w porządku określonym przez zasadę *exitus-reditus*, na której drogowskazem i zarazem drogą jest Jezus Chrystus, stwierdza dominikanin o. Marie-Dominique Chenu⁴⁷⁴. *Exitus* to obraz „wyjścia” człowieka od Boga do świata poprzez akt stworzenia, który dominikanin określa jako „emanację”. O tym traktuje pierwsza część *Sumy* w traktatach *prima pars: De Deo Uno, De Deo Trino i De Deo Creatore*⁴⁷⁵. Natomiast zasada *reditus*, oznacza historię powrotu człowieka ze świata do Boga, a więc dojście do celu, do którego Bóg przeznaczył człowieka, a którym jest On sam. Dominikanin lokalizuje *reditus* w *secunda pars Sumy Teologicznej*, gdzie znajdują się rozważania o celu człowieka oraz środkach przyrodzonych, naturalnych, które do niego prowadzą i pomagają osiągnąć ten cel.

Jednakże Boga, który jest naszym celem nadprzyrodzonym, nie można osiągnąć za pomocą środków naturalnych, bo człowiek ma naturę skażoną grzechem, niezdolną do sięgnięcia tak wzniosłego celu. Dlatego Bóg, w swojej mądrości i miłosierdziu dla człowieka, zaplanował skuteczną pomoc integrującą nasze ludzkie wysiłki z nadprzyrodzonymi środkami, które niezawodnie prowadzą do celu. Bóg posłał do ludzi swojego Syna Jedynego, który jest prawdziwym i jedynym Obrazem Trójcy Świętej. Bóg pragnie, żeby człowiek, wpatrując się w piękno Obrazu, słuchając Jego słów i naśladowując Jego uczynki, również stał się obrazem doskonałym – na miarę człowieka doskonałego.

⁴⁷⁴ M. D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, dz. cyt., s. 173.

⁴⁷⁵ Por. STh, I-II, q. 1, a. 8, co.

a. Obraz niestworzony – *primogenitus*

W prologu do III części *Sumy Teologicznej* Święty Tomasz tak uzasadnia umieszczenie traktatu o Chrystusie niemalże na końcu swego dzieła: „Skoro Zbawiciel nasz, Pan, Jezus Chrystus, który zgodnie ze świadectwem anioła «przyniósł zbawienie swemu ludowi od grzechów», ukazał nam w sobie samym drogę prawdy, którą możemy dotrzeć przez zmartwychwstanie do szczęścia życia nieśmiertelnego, to konieczne jest, byśmy – dla wypełnienia całości teologicznego zadania – po rozważeniu celu ostatecznego ludzkiego życia oraz cnót i wad, przeszli w naszych rozważaniach do samego Zbawiciela wszystkich i dobrodziejstw, jakimi obdarował On rodzaj ludzki”⁴⁷⁶. Zatem Jezus Chrystus, którego jedno z imion brzmi Obraz, jawi się jako wewnętrzna zasada teologii, przyczyna instrumentalna naszego Zbawienia, a przede wszystkim jedyna skuteczna droga powrotu ze świata do Boga.

Dominikanin Jean-Pierre Torrell stwierdza, że *reditus*, czyli powrót człowieka do Boga, „nie ogranicza się tylko do *Secunda Pars* ale obejmuje także *Tertia Pars*, chodzi bowiem o «*reditus per Chrisum*»⁴⁷⁷. Podczas tej drogi z Chrystusem dokonuje się przemiana człowieka: do jego skażonej natury zostaje dodana nadprzyrodzona jakość, którą jest łaską Bożą dana w Osobie Ducha Świętego. Ta nadzwyczajna ingerencja przemienia nasz skażony obraz na nowy obraz w łasce i w chwale. Skutkiem tej przemiany – *deificatio* staje się „nowe stworzenie”, czyli człowiek posiadający naturę Bożą. Droga prowadząca do tego celu jest nasz Pan Jezus Chrystus – doskonały Obraz Trójcy Świętej niestworzony i zarazem stworzony, zjednoczony unią hispostatyczną we wcieleniu.

Tomasz, powołując się autorytet Pisma Świętego, stwierdza, że być obrazem Boga jest tylko i wyłącznie właściwością Pierworodnego. Mówi o tym Apostoł Paweł w liście do Kolosan: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15)⁴⁷⁸. Pierworodny z całego stworzenia jest doskonałym obrazem Boga, gdyż doskonale wypełnia, to czego

⁴⁷⁶ Por. STh, III, *Prolog*.

⁴⁷⁷ J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2021, s. 226nn – *reditus*.

⁴⁷⁸ Por. STh, I, q. 93 a. 1, ad. 2.

jest obrazem, dlatego nigdy nie należy o Nim mówić, że jest „na obraz” – zastrzega Akwinata⁴⁷⁹.

Natomiast człowiek jest nazywany „na obraz” z powodu niedoskonałego podobieństwa do Trójcy Świętej⁴⁸⁰. Akwinata wyjaśnia, że doskonałe podobieństwo do Boga nie może istnieć, jeśli nie ma identycznej (tej samej) natury. Obraz Boga w Jego Synu Pierworodnym jest jak obraz króla w jego rodzonym synu. W człowieku zaś obraz Boga jest, jak w innej naturze, tak jak obraz króla w monecie srebrnej – jak zostało to wyjaśnione przez św. Augustyna w księdze *Dziesięć Strun*⁴⁸¹.

b. Dwa warunki bycia obrazem Boga

Święty Tomasz wymienia dwa warunki bycia Obrazem Boga podobieństwo gatunkowe i wywód:

„Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura... Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo... Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei”⁴⁸².

„W pojęciu obrazu zawiera się podobieństwo, lecz nie każde podobieństwo wystarcza do pojęcia obrazu, lecz podobieństwo, które jest w gatunku lub

⁴⁷⁹ Por. STh, I, q. 93 a. 1, ad. 2, zob. też. STh, I, q. 4, *Doskonałość Boga*.

⁴⁸⁰ Por. STh, I, q. 93 a. 1, ad. 2.

⁴⁸¹ Św. Augustyn, *Sermones ad Populum: Sermones de Scripturis*. Sermo 9, cap. 8 (PL 38,82): „Filius hominis habet imaginem patris sui, et hoc est quod pater eius, quia homo est sicut pater eius. In speculo autem imago tua non hoc est quod tu. Aliter est enim imago tua in filio, aliter in speculo: in filio est imago tua secundum aequalitatem substantiae; in speculo autem quantum longe est a substantia, et tamen est quaedam imago tua, quamvis non talis, qualis in filio tuo secundum substantiam. Sic in creatura, non hoc est imago Dei, quod est in Filio, qui hoc est quod Pater, id est, Verbum Dei per quod facta sunt omnia. Recipe ergo similitudinem Dei, quam per mala facta amisisti. Sicut enim in nummo imago imperatoris aliter est, aliter in filio: nam imago et imago est; sed aliter impressa est in nummo, aliter in filio, aliter in solido aureo imago imperatoris: sic et tu nummus Dei es, ex hoc melior, quia cum intellectu et cum quadam vita nummus Dei es, ut scias etiam cuius imaginem geras, et ad cuius imaginem factus sis: nam nummus nescit se habere imaginem imperatoris”.

⁴⁸² STh, I, q. 35, a. 1, co.

przynajmniej ma cechę gatunku. Najbardziej widoczną cechą gatunkową w rzeczach cielesnych jest kształt, figura” [tłum. własne]. Akwinata przytacza przykład ze świata zwierząt, podkreślając, że cechą różnicującą *differentia specifica* w świecie zwierząt są ich odmienne figury, nie zaś kolory. O kolorze namalowanym na ścianie nie można powiedzieć, że jest obrazem dopóki nie namalujemy kształtu. Stąd wniosek, że obraz jest wtedy, gdy nadamy czemuś kształt, nie sam kolor – stwierdza św. Tomasz⁴⁸³.

Ponadto św. Tomasz przytacza stanowisko św. Augustyna, który wskazuje, że samo podobieństwo gatunku i kształtu nie wystarcza do pojęcia obrazu, lecz wymaga się jeszcze wywodu: „Gdzie jest podobieństwo, tam niekoniecznie obraz i niekoniecznie równość: jajko, o ile jest jajkiem, będzie podobne do każdego innego jajka; jajo kuropatwy jednak, o ile jest jajkiem, będzie podobne do jaj kury i nie będzie jego obrazem, gdyż nie stanowi jego odbicia; nie będzie mu też równe, bo jest mniejsze i właściwe dla innego gatunku zwierząt”⁴⁸⁴. Do tego więc, żeby coś rzeczywiście było obrazem, wymaga się, by pochodziło od czegoś podobnego mu gatunkiem i posiadało cechę gatunkową, taką jak kształt⁴⁸⁵.

Oba warunki bycia obrazem dotyczą stworzeń, natomiast do Obrazu niestworzonego odnosi się tylko jeden z tych warunków, tj. pochodzenie lub wywód, które w Bogu mają charakter osobowy. Stąd imię – *Imago* – jest nazwą osobową⁴⁸⁶.

W pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji zostało dokładnie omówione zagadnienie dwóch różnych pochodzeń Osób Boskich w Trójcy Świętej. Wskazano na różnice w pochodzeniu Syna, będącego początkiem będącego początkiem, i pochodzeniu Ducha Świętego. Pochodzenia w Trójcy Świętej Akwinata wyjaśnia w oparciu o analogię polegającą na porównaniu boskich pochodzeń do działania władz duchowych człowieka: intelektu i woli⁴⁸⁷. Pochodzenie Syna nazywano rodzeniem, ponieważ dokonuje się przez działanie intelektualne Boga wyłaniające Słowo Boga, zwane Synem. Ten

⁴⁸³ STh, I, q. 35, a. 1, co.

⁴⁸⁴ Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 74, s. 261.

⁴⁸⁵ STh, I, q. 35, a. 1 co.

⁴⁸⁶ „Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale”, STh, I, q. 35, a. 1 co.

⁴⁸⁷ M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, dz. cyt., s. 117.

tajemniczy proces odbywa się w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, której Osoby mają tę samą naturę.

c. Imiona: Syn, Słowo, Obraz, Blask

Zatem w „gatunku Bóg” odbywa się proces rodzenia w ramach tej samej natury, co jest warunkiem bycia obrazem. Ten warunek najdoskonalej spełnia Druga Osoba Trójcy Świętej, której nadano imiona: Syn – *Filius*, Słowo – *Verbum*, Obraz – *Imago* i Blask – *Splendor (vel Lux)*. Wszystkie imiona określające tożsamość drugiej Osoby Trójcy Świętej są biblijne i komplementarne. Przykłady: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1,3); prolog do Ewangelii św. Jana „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1); „On jest obrazem Boga niewidzialnego Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15).

Imiona te wzajemnie się uzupełniają, choć każde z nich zawiera pełny opis Osoby Chrystusa. Są one nośnikami prawdy o pochodzeniach, relacjach i posyłaniu drugiej Osoby Boskiej. Wszystko, co w Bogu stanowi pochodzenie – *processio* lub wywód – *origo* ma charakter osobowy. Stąd imię – *imago* też jest nazwą osobową⁴⁸⁸ i dlatego nie można jej w pełni zrozumieć w oderwaniu od pozostałych imion Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Oddanie prawdy o doskonałym Obrazie wymaga uzupełnienia o Jego równorzędne imiona: Syn i Słowo.

Osobie Syna nadano wiele imion, aby oddać różnorodność i bogactwo Jego doskonałości. Lecz dla potrzeb tej dysertacji zostaną przebadane inne nazwy: Słowo, Obraz i Blask⁴⁸⁹, które pochodzą od definicji piękna. Św. Tomasz stwierdza, że nazwa „Słowo: zawiera tę samą właściwość co i nazwa „Syn”. Akwinata, powołując się w tym temacie na powagę św. Augustyna, podkreśla tożsamość Ojca i Syna w przymiotach istotowych, a różnicę widzi w przymiotach osobowych. Święty Augustyn mówi, że Ojciec i Syn są „razem

⁴⁸⁸ STh, I, q. 35, a. 1, co.

⁴⁸⁹ STh, I, q. 34, a. 1, co.

jedną istotą, jedną wielkością, jedną prawdą i jedną mądrością. Lecz Ojciec i Syn nie są razem jednym Słowem, ponieważ nie są obydwaj razem jednym Synem. [...] Synem jest przez to, że jest Słowem, a Słowem przez to, że jest Synem⁴⁹⁰. Dla podkreślenia Jego początku od Ojca przez zrodzenie i wspólnej z Nim natury nosi nazwę: Syn. Aby wskazać na niematerialny sposób urodzenia, otrzymuje imię: Słowo. Dla podkreślenia, że jest doskonałym odbiciem Ojca, nosi miano: Obraz. Aby uwypuklić, że jest współwieczny Ojcu otrzymuje imię: Blask – Odblask. Zdaniem św. Tomasza ta wielość imion Syna Bożego wynika z faktu, iż nie jest możliwe, żeby w jednym określeniu zawrzeć całe bogactwo Drugiej Osoby Boskiej i za pomocą jednej nazwy je wyrazić⁴⁹¹.

Piękno Syna jest wiernym obrazem Ojca. Jak już wyżej było wspomniane, nazwa „Obraz” związana jest z jest pojęciem doskonałości i piękna⁴⁹². Święty Tomasz temat piękna jako atrybutu istotowego przypisanego Drugiej Osobie Trójcy Świętej, rozwija w *prima pars*, w kwestii piątej artykułu czwartego oraz kwestii trzydziestej dziewiątej w artykule ósmym. Podaje tam trzy składniki wchodzące w skład definicji piękna: doskonałość, proporcja i blask.

W kwestii piątej *prima pars* najpierw rozważa zależności pomiędzy pięknem a dobrem. Po pierwsze stwierdza, że piękno i dobro, choć są zbieżnie w jednym podmiocie i są tym samym rzeczowo (gdyż zasadzają się na tej samej formie), to jednak są to dwa różne pojęcia⁴⁹³. Następnie Akwinata wyjaśnia różnicę pomiędzy dobrem a pięknem. Dobro jest tym, czego wszyscy pożądamy, i tym samym zawiera w sobie treść celu. Z tego powodu jest przedmiotem władz pożądania i należy do przyczyny celowej⁴⁹⁴. Natomiast piękno polega na należytej proporcji, która wzbudza upodobanie i jest przedmiotem władz poznawania. Akwinata wyjaśnia, że zarówno zmysły, jak i każda władza poznawcza znajdują upodobanie w rzeczach ułożonych według należytej proporcji, ponieważ one też stanowią pewien harmonijny układ wrażeń i pojęć⁴⁹⁵. Poznanie zaś polega na pewnego rodzaju asymilacji, czyli

⁴⁹⁰ Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 240-241. VII, *De Trinitate* II. 3.

⁴⁹¹ Por. STh, I, q. 34, a, 2, ad. 3.

⁴⁹² Zob. T. Gałuszka, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021, s. 74nn.

⁴⁹³ Por. STh, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

⁴⁹⁴ Tamże.

⁴⁹⁵ Tamże. Zob. także STh, I, q. 14, a. 1, ad. 2 oraz a. 2, ad. 2. Św. Tomasz w tych artykułach wymienia usprawienie poznawcze i wyjaśnia, że w procesie poznania na etapie aktualizacji

upodobnieniu, które jest współdziałaniem w formie, „dlatego piękno właściwie i zasadniczo należy do przyczyny formalnej”⁴⁹⁶. W tej definicji piękna św. Tomasz podkreślił jedną z kategorii piękna, tj. proporcję, czyli harmonijny układ rzeczy.

W kwestii 39 *prima pars* w artykule 8 św. Tomasz podaje pozostałe dwa składniki definicji piękna, którymi są: doskonałość – *integritas sive perfectio* oraz blask, jasność – *claritas*. Następnie wszystkie trzy składniki piękna wiąże z imionami Drugiej Osoby Trójcy Świętej.

Integritas sive perfectio – oznacza całkowitość i doskonałość rzeczy, gdyż za piękne uważane są rzeczy, które nie mają żadnych braków⁴⁹⁷. Doskonała rzecz to taka, której niczego nie brak. Św. Tomasz dodaje jeszcze, że „oczywiście według miary dostępnej dlań doskonałości”⁴⁹⁸. To, co ma braki, uznaje się za brzydkie⁴⁹⁹. Zdaniem św. Tomasza doskonałość, wskazuje na podobieństwo do tej właściwości Syna, jaką jest synostwo. Bowiem tylko Syn ma w sobie prawdziwie i doskonale naturę Ojca⁵⁰⁰.

Proprio sive consonantia – kolejny składnik piękna oznacza zachowanie należytej proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy⁵⁰¹. Ten składnik piękna odpowiada tej właściwości Syna, jaką jest wierny Obraz Ojca, gdyż doskonale przedstawia „portret” Ojca: „[...] jakiś obraz nazywamy pięknym, jeśli doskonale odzwierciedla rzecz, choćby szpetną”⁵⁰².

Claritas – trzecia kategoria piękna: „bijący w oczy blask – *nitor* czyli jasność; stąd to nawet wszystko, co jest w jasnych barwach, uchodzi za piękne” – mówi św. Tomasz⁵⁰³. Blask wskazuje na cechy własne Syna jako Słowa, które jest światłem i blaskiem intelektu. Jest Słowem doskonałym i dziełem wszechmogącego Boga, które nigdy nie zawodzi⁵⁰⁴.

następuje upodobnienie się zmysłu zaktualizowanego do tego, co poznaje, i myśli zaktualizowanej do tego, o czym myśli.

⁴⁹⁶ Por. STh, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

⁴⁹⁷ Por. STh, I, q. 39, a. 8, co.

⁴⁹⁸ Por. STh, I, q. 4, a. 1, co; zob. Por. STh, I, q. 5, a. 5, co.

⁴⁹⁹ Tamże.

⁵⁰⁰ Tamże.

⁵⁰¹ Tamże.

⁵⁰² Por. STh, I, q. 39, a. 8, co, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 449nn.

⁵⁰³ Por. tamże.

⁵⁰⁴ Por. tamże, s. 451.

Jerzy Tupikowski piękno nazywa „swoistą syntezą ontycznej prawdy i dobra” i jeszcze „czymś więcej”, bo „przeżycie pięknościowe” jawi się jako „pierwotna afirmacja wszystkiego, co istnieje”, co jest ontycznie piękne⁵⁰⁵. Autor wskazuje na źródło i przyczynę piękna każdego ludzkiego bytu w jego ontycznej inteligibilności i amabilności, czyli w pochodzeniu od Osób Boskich będących samym Pięknem⁵⁰⁶. Skutkiem „splecenia się” aktów poznawczych i wolitywnych z „przeżyciem pięknościowym”, którego przedmiotem jest Bóg, jest rozkosz kontemplacji⁵⁰⁷.

Obraz Niestworzony – *Imago Increata*, który jest doskonały, jest tylko jeden – stwierdza św. Tomasz. I wyjaśnia, że tylko Pierwowzór doskonale przedstawia istotę Bożą⁵⁰⁸. Natomiast żadne stworzenie nie przedstawia doskonale istoty Bożej, lecz zawiera w sobie jakąś część nieskończonej doskonałości Boga. Ponieważ istota Boża jest nieskończenie doskonała, to może być reprezentowana przez nieskończoną liczbę różnorodnych stworzeń⁵⁰⁹. Przenosząc te rozważania na pojęcie obrazu, należy stwierdzić, że jest jeden Obraz Niestworzony, który nosi nazwę: Syn, Słowo, Blask. Ponadto ten sam Obraz Niestworzony poprzez wcielenie staje się widzialny dla stworzenia jako doskonały Obraz stworzony, który też jest tylko jeden.

d. Wcielenie. *Incarnatio Christi*

Doskonały i jeden jest Obraz niestworzony i stworzony – Jezus Chrystus. Tak o wydarzeniu Jezusa Chrystusa wypowiedział się czwarty Sobór w Chalcedonie w 451 r.: „Idąc za świętymi Ojcami, uczymy jednogłośnie wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, nasz Pan Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i z ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa, «we wszystkim (...) z wyjątkiem grzechu (Hbr 4, 15)». Przed wiekami zrodzony z Ojca jako Bóg, w ostatnich

⁵⁰⁵ Por. J. Tupikowski, *Prawda-Dobro-Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odslonieniu transcendentaliów relacyjnych*, Wrocław 2011, s. 115nn.

⁵⁰⁶ Tamże.

⁵⁰⁷ Tamże.

⁵⁰⁸ Por. STh I, q. 47, a. 1, ad. 2.

⁵⁰⁹ Tamże.

czasach narodził się dla nas i dla naszego zbawienia jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki” (KKK nr 467). Wcieleniem, według nauki Kościoła, jest nazwane przyjęcie natury ludzkiej przez Syna Bożego w celu dokonania zbawienia ludzi (KKK nr 461).

W Ewangelii św. Jana jest napisane, że „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), co oznacza, że Bóg stał się człowiekiem. W Osobie Jezusa Chrystusa została zjednoczona natura boska i ludzka, tworząc tzw. unię hipostatyczną. Ojcowie soborowi wyznali, iż: „Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i w jednej hipostazie” (KKK nr 467).

W teologii wymienia się wiele aspektów i powodów wcielenia. Akwinata stwierdza, że choć wymieniane są niezliczone korzyści i dobra wynikające z wcielenia, to i tak całość tego wydarzenia nie jest dostępna dla ludzkiego pojmowania⁵¹⁰. Ponadto podkreśla, że wcielenie Boga było konieczne dla zbawienia, bo człowiek sam o własnych siłach nie mógłby go osiągnąć⁵¹¹. Ta konieczność, zdaniem św. Tomasza, ma charakter raczej względny niż konieczny (absolutny), ponieważ dotyczy wyboru lepszego, bardziej odpowiedniego środka prowadzącego do celu ostatecznego⁵¹². Następnie rozważa wielorakie racje przemawiające za sensem wcielenia. Wymienia dwa rodzaje aspektów wcielenia: pozytywne i negatywne. Pozytywne aspekty rozważa pod kątem wzrostu i rozwoju cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości oraz postępu człowieka w dobru⁵¹³. Dzięki wcieleniu człowiek otrzymał do naśladowania wzór nowego człowieka w Chrystusie, jak powiedział św. Augustyn: „Można było widzieć człowieka, ale nie należało go naśladować; należało naśladować Boga, ale nie można Go było widzieć. Więc Bóg stał się człowiekiem, by ukazać się człowiekowi i być przezeń widzianym i być dlań wzorem, na którym by polegał”⁵¹⁴. Został tu podkreślony aspekt

⁵¹⁰ Por. STh III, q. 1, a. 2, co.

⁵¹¹ Por. STh III, q. 1, a. 2, s.c., co.

⁵¹² Tamże.

⁵¹³ Tamże.

⁵¹⁴ Tamże.

moralny wcielenia przez wskazanie wzoru postępowania w Chrystusie oraz zachętę do naśladowania Go.

Kolejnym bardzo ważnym aspektem pozytywnym wcielenia jest wskazanie ostatecznego celu ludzkiego życia, którym jest partycypacja w naturze Boskiej:

„Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de Nativ. domini, factus est Deus homo, ut homo fieret Deus”⁵¹⁵.

Ten cel urzeczywistnia się za przyczyną człowieczeństwa Chrystusa, o czym mówi św. Augustyn w słowach: „Na to Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem”⁵¹⁶.

Jacek Kiciński wskazuje na ważny aspekt wcielenia, dzięki któremu ludzka natura zostaje obdarowana szczególną godnością z tytułu wyniesienia jej do zjednoczenia z Bogiem⁵¹⁷. Ponieważ Chrystus w wydarzeniu wcielenia zjednoczył się z każdym człowiekiem, to każda osoba ludzka może realizować się jako *imago Dei (imago Trinitatis)*⁵¹⁸. Oznacza to znalezienie miary swojej dojrzałości i pełni człowieczeństwa, „aby przekraczając siebie, iść w kierunku absolutu”⁵¹⁹.

Dominikanin Mateusz Przanowski, rozważając kenotyczny wymiar wcielenia, zauważa, że celem uniżenia się drugiej Osoby Boskiej jako doskonałego Obrazu Boga było odnowienie obrazu i podobieństwa Boga w człowieku⁵²⁰. Dlatego Syn – Obraz przyjął w unii hipostatycznej obraz stworzony, aby człowiek – obraz stworzony mógł upodobnić się Boskiego Obrazu⁵²¹. Dominikanin, interpretując naukę św. Tomasza o wcieleniu, w relacji pomiędzy Synem – Obrazem, a człowiekiem „na obraz” wskazuje na trzy główne „aspekty aktu odnowienia obrazu przez Obraz”⁵²². Pierwszy to „obraz i podobieństwo”, czyli ukazanie wzoru człowieczeństwa prawdziwego

⁵¹⁵ STh, III, q. 1, a. 2, co.

⁵¹⁶ Por. tamże.

⁵¹⁷ J. Kiciński, *Powołanie – Konsekracja – Misja*, dz. cyt., s. 26nn.

⁵¹⁸ Tamże.

⁵¹⁹ Tamże, s. 27.

⁵²⁰ Por. M. Przanowski, *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Toruń 2018, s. 286nn.

⁵²¹ Tamże.

⁵²² Tamże.

i doskonałego do naśladowania przez człowieka. Drugie to stanie się droga powrotu do Boga dla odnowionego „obrazu i podobieństwa” przez *conformitas* czyli „współkształtności” z człowieczeństwem Chrystusa. Trzecim aspektem odnowienia „obrazu przez Obraz” są działania upodabniające polegające na posyłaniu Ducha Świętego, który dokonuje przemiany duchowej obrazu stworzonego⁵²³.

e. Zbawienie celem wcielenia

Akwinata przedstawia także pięć negatywnych aspektów wcielenia, które: uczy człowieka nie ulegać szatanowi, powstrzymuje naturę ludzką od brukania jej grzechem, usuwa pychę i zarozumiałość, uczy pokory, wreszcie uwalnia człowieka z niewoli szatańskiej, wynagradzając za ludzi⁵²⁴. Godny podkreślenia jest aspekt zwycięstwa nad szatanem i boskie zadośćuczynienie za całą ludzkość. Zatem celem wcielenia jest zbawienie polegające na duchowym uwolnieniu człowieka.

Bartnik w swoim dziele *Dogmatyka katolicka* podaje następujące rozumienie wieloznacznego pojęcia zbawienie: „Bóg jest zbawieniem. Zbawienie to Zbawiciel, to Bóg, „który jest” w historii, który „dzieje się w pewien sposób w stworzeniu” (1 Tm 1, 1; Hbr 5,9; 12,2). Tak jest szczególnie w chrześcijaństwie: zbawienie to Jezus Chrystus, Osoba Boża, która weszła w osobową komunie z nami i „dzieje się” razem z nami. Realizacja naszego zbawienia to osiągnięcie pełnej komunii osobowej z Bogiem i formowanie się na wzór Osoby Syna Bożego: kon-personizacja (współ-osobienie), zjednoczenie światów osobowych – Bożego i naszego – w jeden świat”⁵²⁵. Autor *Dogmatyki Katolickiej* wskazuje również dwa aspekty pojęcia zbawienia: negatywny i pozytywny. W aspekcie negatywnym zbawienie oznacza: ocalenie życie od zła, choroby, nieszczęścia, uratowanie przed zagładą, a także wyzwolenie od śmierci duchowej, którą sprowadza grzech⁵²⁶. Aspekt pozytywny wskazuje na zachowanie życia i zdrowia, na trwanie,

⁵²³ Por. M. Przanowski, *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 286nn.

⁵²⁴ Por. STh, III, q. 1, a. 2, co.

⁵²⁵ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 733.

⁵²⁶ Tamże, s. 728nn.

istnienie, stwarzanie w łasce, doprowadzenie do stanu szczęśliwości polegającej na komunii osobowej z Bogiem⁵²⁷.

Zbawienie to proces przeobóstwienia człowieka polegający na dodaniu do jego natury wartości nadprzyrodzonej, którą jest łaska Boża. W wyniku tego procesu dokonuje się zmiana ontologiczna. Do duszy-substancji duchowej ludzkiej zostaje dodana łaska Boża, tj. nowa jakość w wymiarze przypadłościowym. Łaska sprawia, że natura ludzka zostaje wzbogacona o naturę Boską. Człowiek już tu na ziemi zaczyna upodabniać się do Boskiego Pierwozworu i tym samym staje coraz bardziej wyraźniejszym obrazem Boga w Trójcy Świętej. Już przez sam fakt stworzenia człowiek jest na obraz i podobieństwo Boga, ale to podobieństwo zostaje zamazane przez grzech. Przez wcielenie człowieczeństwo zostaje odnowione i otrzymuje pełny udział w Bóstwie oraz istotnym szczęściu człowieka i celu ludzkiego życia. Im ściślejsze zjednoczenie osobowe z Trójcą Świętą, tym piękniejszy jest obraz człowieka tu na ziemi, choć pełnię piękna i doskonałości otrzyma w chwale nieba. Dążenie do tej ostatecznej doskonałości jest celem, do którego Bóg przeznaczył człowieka.

6. Obraz Trójcy Świętej w człowieku w łasce

W dotychczasowej refleksji wiele uwagi poświęcono konstrukcji obrazu, na jaki został stworzony człowiek, mającej początek w dziele stworzenia i w naturze ludzkiej. Została przedstawiona ontologiczna wizja człowieka jako *imago Trinitatis*, którego przyczyną sprawczą, wzorcą i celową jest Trójca Święta. Zostały przedstawione obrazy Boga w człowieku: w mężczyźnie i kobiecie, w aniołach, i w najdoskonalszym obrazie Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie.

Natomiast w tej części dysertacji zostanie rozpoczęta refleksja nad dynamicznym aspektem obrazu Boga w człowieku – kształtowanym przez łaskę uświęcającą we współpracy z człowiekiem.

⁵²⁷ Tamże, s. 728nn.

W pierwszej kolejności będzie przedstawione miejsce traktatu o łasce w *Sumie Teologicznej*. Następnie zostanie uzasadniona konieczność łaski Bożej, jako nadprzyrodzonej pomocy niezbędnej do odzyskania piękna obrazu duchowego człowieka. Zostaną podane przyczyny łaski (źródła łaski): przyczyna główna, czyli moc Boża, i dwie instrumentalne: człowieczeństwo Chrystusa oraz sakramenty. Wskazana zostanie istota łaski, która można sprowadzić do Miłości Bożej. Podkreślony zostanie aspekt nierówności łaski w człowieku, wyjaśnione będą jej przyczyny i wpływ na różnice obrazu Bożego w człowieku. Na koniec będzie omówiony aspekt blasku obrazu Bożego w człowieku na poziomie natury i nadnatury.

Dalszy ciąg rozważań o łasce typu *gratia gratum faciens i donum gloriae* oraz jej wpływie na kształtowanie się podobieństwa obrazu Boga w człowieku znajdzie się w rozdziale III.

Św. Tomasz swoje rozważania o łasce umieścił w *prima pars secundae partis* (STh I-II), w której rozważa zagadnienia życia moralnego. Traktat pt. *Nowe Prawo i Łaska* obejmuje zagadnienia od 109 do 114 – następujące po traktacie o Nowym Prawie. Ten porządek następujących po sobie zagadnień jest doskonale zamierzony i przemyślany przez św. Tomasza. Nowe Prawo będące prawem nowego Przymierza nazywane jest „prawem łaski”, gdyż jego istotę i siłę stanowi łaska Ducha Świętego, której Bóg udziela wiernym Chrystusowi⁵²⁸. Przez prawo Bóg poucza człowieka o tym, jak powinien postępować, żeby wybierać dobro, a unikać zła, żeby osiągnąć cel nadprzyrodzony, jakim jest życie wieczne w komunii z Trójcą Świętą. Ponieważ ten cel jest poza naturalnymi możliwościami natury ludzkiej, Bóg udziela człowiekowi pomocy adekwatnej do wyznaczonego celu nadprzyrodzonego, którą jest łaska Boża. Tak więc Nowe Prawo i łaska łączą się w nierozdzielalną całość.

Akwina jest autorem różnych i licznych typologii łaski. We wstępie do zagadnienia 111 *prima secundae* podaje następujące podziały łaski:

Deinde considerandum est de divisione gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem. Secundo, de divisione gratiae gratum facientis

⁵²⁸ Por. STh, I-II, q. 106, a. 1, co.

per operantem et cooperantem. Tertio, de divisione eiusdem per gratiam praevenientem et subsequentem. Quarto, de divisione gratiae gratis datae. Quinto, de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae⁵²⁹.

Akwinata rozważa podział łaski na darmo daną i uświęcającą, czyli czyniącą człowieka miłym Bogu. Łaskę uświęcającą dzieli na działającą i współdziałającą, uprzedzającą i następczą. Artykuł czwarty zawiera podział łaski darmo danej w oparciu o katalog charyzmatów wymienionych przez św. Pawła (1 Kor 12, 8nn; Rz 1, 20). W artykule piątym porównuje łaskę uświęcającą i darmo daną⁵³⁰.

a. Konieczność łaski

Dominikański teolog, uzasadniając konieczność łaski, dokonuje rozróżnienia pomiędzy stanem człowieka stworzonego w naturze nieskażonej grzechem a człowiekiem w stanie natury skażonej po grzechu pierworodnym, który to stan skażenia trwa do dziś⁵³¹. Te dwa stany natury nieskażonej i skażonej można porównać do dwóch różnych obrazów duchowych człowieka.

Pierwszy obraz przedstawia człowieka stworzonego w „sprawiedliwości pierwotnej”⁵³². Jest on pełen harmonii, piękna i blasku pochodzących od łaski uświęcającej, która go ozdobiła tymi przymiotami. Łaska uświęcająca była darem najcenniejszym wśród innych darów nadprzyrodzonych. Ten stan trwał krótko, bo do upadku człowieka na skutek popełnienia grzechu pierworodnego. Utrata łaski uświęcającej była najbardziej dotkliwym skutkiem tego grzechu, który przez zrodzenie przenosi się z pierwszych rodziców na ich wszystkich potomków.

Natomiast obraz duchowy człowieka w stanie natury skażonej trwa od upadku pierwszych rodziców do chwili obecnej. Obraz ten jest „zepsuty” na skutek splamienia go „zmazą grzechową”. Zmaza – *macula* polega na utracie piękna łaski wskutek zniekształcenia przez grzech – stwierdza św. Tomasz⁵³³. Kolejną rysą na tym obrazie jest umniejszenie dobra natury – *corruptio naturalis boni*, gdyż wola ludzka nie poddana Bogu wprowadza do niej

⁵²⁹ STh, q. I-II q. 111, *prooeminum*.

⁵³⁰ Por. STh, q. I-II q. 111, *wstęp*.

⁵³¹ Por. STh, I-II, q. 109, a. 2, co; a. 9, co.

⁵³² Zob. rozdział II.1.d.

⁵³³ Por. STh, I-II, q. 109, a. 7, co.

nieporządek⁵³⁴. W następstwie bowiem naruszenia tego porządku cała natura grzesznika dotknięta jest nieładem. Ponadto człowiek, który grzeszy śmiertelnie, zasługuje na wieczne potępienie”⁵³⁵.

Konieczność łaski wynika z faktu, że człowiek o własnych siłach naturalnych nie jest w stanie podnieść się z tego stanu natury skażonej i wznieść się do komunii z Bogiem. Aby odzyskać piękno i harmonię swojej natury, potrzebuje pomocy nadprzyrodzonej. Aby zjednoczyć się z Bogiem, również niezbędna jest Jego pomoc. Tylko w wyniku Bożej interwencji, zwanej łaską Bożą, człowiek może odzyskać utracone piękno duchowe i być na nowo stworzony w duchu.

Działanie łaski Bożej, która ma moc przywrócić utracone piękno człowieka stworzonego na obraz Boży, dotyczy wielu obszarów natury i działalności człowieka. Święty Tomasz z Akwinu w kwestii 109 *prima pars secundae partis* wymienia kilka z nich. Wybrane aspekty mające wpływ na jakość obrazu Trójcy Świętej w człowieku zostaną przedstawione poniżej.

Najpierw św. Tomasz wskazuje na ograniczone możliwości poznawcze człowieka na poziomie natury. Stwierdza, że „rozum ludzki posiada więc pewną formę, mianowicie «światło poznawcze», wystarczające samo z siebie do poznania dostępnych rozumowi przedmiotów, ale tylko tych, które poznane być mogą poprzez zmysły”. Natomiast dostępne sobie przedmioty poznawalne wyższego rzędu rozum ludzki poznać może dopiero wtedy, gdy zostanie udoskonalony silniejszym światłem, np. światłem wiary lub światłem proroczym. „Nazywa się je «światłem łaski», jako że zostało naturze naddane: [...] *dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum*”⁵³⁶. Tutaj zostaje podkreślona konieczność „światła łaski” do uzdolnienia rozumu, aby człowiek mógł poznać Boga nie tylko jako swego Stwórcę, ale Boga jako Trójcę Świętą.

Akwinata uzasadnia potrzebę łaski uświęcającej do poznania Trójcy Świętej, która prowadzi do umiłowania tak poznanego Dobra Najwyższego⁵³⁷. Stawia tezę, że człowiek w stanie natury skażonej bez pomocy łaski Bożej nie

⁵³⁴ Por. STh, I-II, q. 109, a. 2, co.

⁵³⁵ STh, I-II, q. 109, a. 7, co.

⁵³⁶ STh, I-II, q. 109, a. 1, co.

⁵³⁷ Por. STh, I-II, q. 109, a. 3, co.

jest zdolny do umiłowania Boga⁵³⁸. Akt miłości należy do skłonności woli w dążeniu do poznanego dobra. Najwyższym, najszlachetniejszym Dobrem moralnym jest Bóg. Gdy otrzymujemy łaskę wraz z nadprzyrodzoną cnotą miłości, miłość Boga staje się łatwiejsza i spontaniczna⁵³⁹.

Następnie Akwinata wskazuje na niezastąpioną rolę łaski w przywracaniu piękna i harmonii obrazu Trójcy Świętej w człowieku w następujących obszarach:

– Zachowywanie przepisów prawa boskiego, które nie jest możliwe bez pomocy łaski⁵⁴⁰. W tym względzie Akwinata powołuje się na komentarz św. Augustyna do słów św. Pawła zawartych w Liście do Rzymian, który stwierdza, że nawet poganie, którzy nie znają Prawa, z natury je zachowują (Rz 2, 14). Przyczyną, która sprawia iż poganie z natury spełniają nakazy Prawa jest Duch łaski tak działający, „aby odtworzyć w nas obraz Boży według którego natura nasza została stworzona”⁵⁴¹.

– Zasługiwanie na życie wieczne jako cel nadprzyrodzony jest niewspółmierne do możliwości natury ludzkiej⁵⁴². Człowiek nie może więc spełniać uczynków zasługujących na życie wieczne bez pomocy łaski. Życie wieczne to życie w świetle chwały, w której obraz Trójcy Świętej w człowieku osiąga swoje doskonałe piękno.

– Przygotowanie woli ludzkiej do przyjęcia daru habitualnego łaski uświęcającej wymaga koniecznie pomocy Bożej – stwierdza Akwinata⁵⁴³.

– Powstanie własną mocą z grzechu rozumiane jako odzyskanie tego, co człowiek przez grzech utracił, tj. piękna duszy oświeconej łaską Bożą⁵⁴⁴. To piękno pochodzi od Boga i tylko Bóg może je przywrócić i oświecić na nowo światłem łaski⁵⁴⁵.

⁵³⁸ Por. STh, I-II, q. 109, a. 3, co.

⁵³⁹ Por. tamże.

⁵⁴⁰ Por. STh, I-II, q. 109, a. 4, co.

⁵⁴¹ Por. STh, I-II, q. 109, a. 4, ad. 1. Zob. Święty Augustyn, *De Spiritu et Littera*: „...Iloc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua in naturaliter facti sumus, instaureat in nobis”. PL 44, caput XXVII-47, s. 229.

⁵⁴² Por. STh, I-II, q. 109, a. 5, co.

⁵⁴³ Por. STh, I-II, q. 109, a. 6, co.

⁵⁴⁴ Por. STh, I-II, q. 109, a. 7, co.

⁵⁴⁵ Por. tamże.

– Unikanie grzechu w stanie natury skażonej, „upadłej” nie jest możliwe bez łaski habitualnej uzdrawiającej ludzką naturę⁵⁴⁶. Jednakże Akwinata podkreśla, że człowiek bez łaski może rozumem opanować niektóre skłonności do grzechu śmiertelnego i ich unikać przez pewien czas. Jednakże nie może przez długi czas pozostawać bez grzechu śmiertelnego bez łaski⁵⁴⁷. Natomiast od grzechów lekkich człowiek nie może się powstrzymać, nawet będąc w stanie łaski uświęcającej, ponieważ – zdaniem Akwinaty – ich przyczyna wynika ze „skażenia niższego, zmysłowego pożądania”⁵⁴⁸.

b. Przyczyna łaski

Akwinata, rozważając źródła łaski Bożej, używa terminów pochodzących z teorii przyczyn Arystotelesa⁵⁴⁹. Wśród przyczyn sprawczych łaski wyróżnia: główną i instrumentalną – *gratia instrumentalitis*, zwaną też narzędziową – *organum*. Stwierdza, że główną przyczyną sprawczą łaski jest tylko moc Bóstwa, ponieważ łaska jest bytem nadprzyrodzonym przypadłościowym i tym samym przewyższa możliwości i zdolności natury stworzonej⁵⁵⁰.

Następnie doprecyzowuje, iż przyczynami głównymi łaski narzędziowej są: człowieczeństwo Chrystusa oraz sakramenty święte⁵⁵¹. W nauce św. Tomasza są one znakiem wyrażającym związek z rzeczą świętą⁵⁵². Sakramenty święte należą do dóbr duchowych uświęcających człowieka⁵⁵³. Ponieważ człowiek – jako *compositum* duszy i ciała – dochodzi do poznania dóbr duchowych przez świat zmysłów, to sakramenty posiadają materię dostrzegalną zmysłami⁵⁵⁴. Są znakami upamiętniającymi mękę Chrystusa oraz wskazującymi na działanie łaski w człowieku. Sakrament jest „zadatkiem”, zwiastunem przyszłej chwały nieba⁵⁵⁵.

⁵⁴⁶ Tamże.

⁵⁴⁷ Tamże.

⁵⁴⁸ Tamże.

⁵⁴⁹ Por. R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza do zagadnienia 112 (2)*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i Łaska*, przeł. R. Kostecki, Londyn 1973 (reprint), s.169.

⁵⁵⁰ Por. STh, I-II, q. 112, a. 1, co i ad. 2.

⁵⁵¹ Por. STh, I-II, q. 112, a. 1, ad. 1.

⁵⁵² Por. STh, III, q. 60, a. 1, s.c.

⁵⁵³ Por. STh, III, q. 60, a. 4, s.c.

⁵⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵⁵ Por. STh, III, q. 60, a. 3, sed contra.

Święty Tomasz podkreśla, że męka Chrystusa jest powszechną przyczyną sprawczą naszego zbawienia, natomiast ciało Chrystusa będące przedmiotem męki jest instrumentem, „narzędziem Bóstwa”⁵⁵⁶. Skutkiem męki Chrystusa, przenikniętej duchową mocą Bożą, jest zgładzenie grzechów⁵⁵⁷.

Moc Boża, wychodząca od Trójcy Świętej, przechodzi na człowieczeństwo Chrystusa oraz na sakramenty⁵⁵⁸. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem połączonym z bóstwem – *instrumentum coniunctum* – tworząc zjednoczenie osobowe i hipostatyczne⁵⁵⁹. Natomiast sakramenty są narzędziami „odłączonymi” – *instrumentum separatum*⁵⁶⁰. Zatem sakramenty to nie byty samoistne, lecz narzędzia łaski, której źródłem jest człowieczeństwo Chrystusa, a główną przyczyną jest moc Ducha Świętego. Jak wiadomo, działanie Boga, chociaż jest przypisywane jednej Osobie Boskiej, jest zawsze działaniem całej Trójcy Świętej⁵⁶¹.

Człowieczeństwo Chrystusa i sakramenty sprawiają łaskę – jako narzędzia – mocą pochodzącą od Bóstwa⁵⁶². Zatem sakramenty są przyczyną łaski, za pomocą której moc wypływająca z Trójcy Świętej wpływa przez ciało do duszy człowieka. Ta moc leczy i przemienia duszę na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej. Każdy sakrament dokonuje w duszy właściwych sobie skutków: leczy zranienia duszy spowodowane grzechem pierworodnym (sakrament chrztu) i pozostałymi grzechami. Sakramenty są źródłem łaski przemieniającej, „podnoszącej” człowieka do zjednoczenia z Trójcą Świętą. Widać tu analogię pomiędzy narzędziami zbawienia zachodzącymi w aspekcie negatywnym i aspekcie pozytywnym. Istotą mocy Bożej działającą w przyczynach instrumentalnych jest miłość Boża, która w Osobie Chrystusa „działa w Kościele przez sakramenty ustanowione przez Niego w celu przekazywania łaski” jak naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego* (por. KKK 1084).

⁵⁵⁶ Por. STh, III, q. 49, a. 1, co; por. STh I-II, q. 112, a. 1, ad. 1.

⁵⁵⁷ Por. STh, I-II, q. 112, a. 1.

⁵⁵⁸ Por. STh, III, q. 49, a. 1, ad.1.

⁵⁵⁹ Por. STh, III, q. 50, a. 2, co.

⁵⁶⁰ Por. STh, III, q. 62, a. 5, co.

⁵⁶¹ Por. STh, I-II, q. 112, a. 1, ad. 1.

⁵⁶² STh, III, q. 49, a. 1, co.

c. Istota łaski Bożej

Na pytanie czym, jest łaska Boża i jaka jest jej istota, Akwinata udzielił wyczerpujących odpowiedzi w traktacie o łasce. Jednakże wszystkie te rozważania można sprowadzić do jednego zdania: „Łaską Bożą nazywamy wprost odwieczną Miłość Bożą”⁵⁶³.

Zatem istotą łaski jest miłość Boża przejawiająca się na wiele niezliczonych sposobów, które można sprowadzić do trzech wielkich dzieł Bożych: stworzenia świata, usprawiedliwienia grzesznika i daru chwały⁵⁶⁴. Akwinata mówi o miłości w sensie ogólnym, której Bóg udziela wszystkim stworzeniom w akcie stworzenia, i o miłości w sensie ścisłym, „mocą której pociąga Bóg stworzenie rozumne ponad uzdolnienia jego natury do uczestnictwa w dobru Bożym”⁵⁶⁵. Człowiek duchowy staje się nowym stworzeniem, bo otrzymuje w darze nową naturę boską, nadprzyrodzoną. Dzięki trwaniu w stanie łaski uświęcającej będzie zdolny do osiągnięcia Dobra wiecznego, którym jest sam Bóg – stwierdza św. Tomasz⁵⁶⁶. I następnie wyjaśnia sens powiedzenia, że „człowiek posiada łaskę Bożą”. Oznacza to coś nadprzyrodzonego, co w człowieku tym istnieje, a co pochodzi od Boga⁵⁶⁷:

Dar łaski jest pewnego rodzaju uczestnictwem w nadprzyrodzonej naturze Bożej⁵⁶⁸. Bóg, stwarzając naturę ludzką, wyposażył ją w naturalne pragnienie poznania istoty Boga⁵⁶⁹ skutkujące możliwością otwarcia się na Boga. Jednakże mimo posiadania tych potencjalności natura ludzka sama z siebie nie jest zdolna, w ramach swoich przyrodzonych możliwości i bez Bożej pomocy, „wejść” w życie nadprzyrodzone Trójcy Świętej. Do działania w sferze nadprzyrodzonej potrzebuje szczególnego uzdolnienia, które przekracza wszystkie możliwości natury stworzonej, czyli daru łaski. Dlatego nie ma takiej możliwości, żeby stworzenie ograniczone w ramach swojej natury

⁵⁶³ Por. STh, I-II, q. 110, a. 1, co.

⁵⁶⁴ Por. STh, I-II, q. 113, a. 9, co. Szerzej na temat tych trzech dzieł Bożych w rozdziale III.3.c.

⁵⁶⁵ Por. STh, I-II, q. 110, a. 1, co.

⁵⁶⁶ Tamże.

⁵⁶⁷ Tamże.

⁵⁶⁸ Por. STh, I-II, q. 112 a. 1 co.

⁵⁶⁹ Jest to ontologiczne ukonstytuowane dążenie człowieka do poznania istoty Boga, które kieruje się do poznania pierwszej Przyczyny wszystkich skutków. Celem tego poznania jest osiągnięcie doskonałej szczęśliwości, czyli zjednoczenia z Bogiem. Por. STh, I-II, q.3, a. 8, co.

było sprawcą łaski – stwierdza św. Tomasz⁵⁷⁰. Następnie porównuje działanie łaski Bożej do ognia, którego nic nie może zastąpić w czynności zapalania. Tak samo Bóg jako jedyny może dopuszczać do partycypacji w swojej naturze⁵⁷¹. Tylko Bóg może przebóstwić człowieka, czyli sprawić, że człowiek staje się uczestnikiem Jego natury⁵⁷².

Resumując, człowiek jest ukonstytuowany i bytowo przygotowany do spotkania z Bogiem. Obraz Boga w człowieku staje się coraz bardziej wyraźny na skutek działania łaski Bożej, z pomocą której człowiek partycypuje w naturze Bożej. To uczestnictwo przebóstwienia człowieka, który staje się podobny do Trójcy Świętej, w której naturze dostępuje udziału. Zatem skutkiem uczestnictwa w łasce jest przebóstwienie, które sprawia, że obraz Boga w człowieku staje się coraz bardziej doskonały, bo podobny do najdoskonalszego Pierwowzoru.

d. Nierówność obrazu Boga w człowieku

Święty Tomasz stoi na stanowisku, że nie wszyscy ludzie mają tyle samo łaski⁵⁷³. Odnosząc to zdanie do problemu obrazu Trójcy Świętej w człowieku, który jest kształtowany przez łaskę, należy stwierdzić, że ludzie różnią się od siebie jakością obrazu, na który są stworzeni w naturze i w łasce. Każdy człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym *compositum* duszy i ciała. Człowiek od człowieka różni się nie tylko pod względem wyposażenia natury ludzkiej. Także człowiek obdarowany łaską Bożą jest nowym stworzeniem duchowym i przez analogię do niepowtarzalności z natury jest także niepowtarzalny w obrazie utworzonym z łaski.

Akwinata po stwierdzeniu nierówności w darze łaski następnie podaje przyczyny nierówności uczestnictwa w łasce, tak po stronie podmiotu łaski, czyli człowieka, jak i po stronie Boga.

Jeśli chodzi o nierówność łaski po stronie człowieka, Akwinata widzi ją w różnicy w przygotowaniu się człowieka do przyjęcia łaski. To przygotowanie u każdego człowieka może być inne ze względu na posiadanie większej lub

⁵⁷⁰ Por. STh, I-II, q. 112, a. 1 co.

⁵⁷¹ Por. tamże.

⁵⁷² Por. tamże.

⁵⁷³ STh I-II, q. 112, a. 4, s.c.

mniejszej sprawności. Różnica w sprawnościach jest podstawą do stopniowania łaski w różnych ludziach⁵⁷⁴. Do łaski można przygotować się lepiej lub gorzej, to w pewnej mierze zależy od człowieka. Lecz św. Tomasz podkreśla, że to nie stanowi głównej przyczyny nierówności w dostępie do łaski, ponieważ na przygotowanie do niej ma też wpływ Bóg przez poruszenie woli człowieka⁵⁷⁵.

Drugi powód stojący po stronie podmiotu łaski to wolność człowieka. Człowiek może skłaniać się do dobra i do zła⁵⁷⁶. Może odrzucić łaskę lub ją przyjąć. Może podjąć współpracę z łaską lub jej zaniechać. Tym samym człowiek ma wpływ na jakość obrazu Boga w sobie i jest jego współtwórcą. Pismo Święte zachęca i wręcz nakazuje współpracę z łaską: „Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny! (Iz 45, 22); „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5, 14). Wskazania te dotyczą nakazów odwracania się od grzechu i zwracania się do Boga.

Kolejną przyczyną nierówności łaski wśród ludzi jest różny stopień miłości, tak w przypadku podmiotu łaski, jak i w przypadku dawcy łaski, o czym będzie mowa w rozdziale III. Jednakże najważniejszą i pierwszorzędną różnicę w nierówności łaski św. Tomasz upatruje w samym Bogu, który nierówno rozdziela swoje dary łaski, mając na celu dobro, piękno i doskonałość Kościoła⁵⁷⁷. Podobnie jak Bóg, stwarzając różne byty, chciał, aby powstała doskonałość wszechświata, tak stwarzając ludzi w łasce, chce, żeby powstawała doskonałość Kościoła⁵⁷⁸.

Aspekt nierówności łaski tak komentuje o. Romulad Kostecki: „Łaska uświęcająca jest uczestnictwem w naturze Bożej. Uczestnictwo dopuszcza stopniowanie. Można więcej lub mniej uczestniczyć w naturze Bożej, stąd możliwości stopniowania i nierówności łaski. Główną przyczyną nierówności łaski jest Bóg, który w swej nieskończonej mądrości nie w jednakowej mierze rozdziela zarówno dary natury, jak i łaski. Dalszą i drugorzędną przyczyną nierówności łaski jest nierówność dyspozycji z naszej strony przy

⁵⁷⁴ STh, I-II, q. 112, a. 4, co.

⁵⁷⁵ Tamże.

⁵⁷⁶ STh, I-II, q. 142, a. 9, co.

⁵⁷⁷ Por. STh, I-II, q. 112, a. 4, co.

⁵⁷⁸ Tamże.

otrzymywaniu łaski. Lepiej przygotowani (zarówno przy przyjęciu sakramentów, jak i poza) więcej otrzymują. Stąd ważność wyrabiania w sobie należytego przygotowania na przyjęcie łaski Bożej⁵⁷⁹. Należyte przygotowanie dotyczy dziedziny życia moralnego, które opiera się na sprawnościach, należą do nich cnoty.

Źródłem nierówności obrazu Bożego w człowieku jest przede wszystkim Dawca łaski – Bóg w Trójcy Świętej, który rozdziela swoje dary wszystkim ludziom, ale niejednako. Drugą przyczyną różnic w obrazie Boga w człowieku jest gotowość człowieka do współpracy, do udzielenia odpowiedzi na dar łaski. Ludzie różnią się między sobą z natury (ma tu wpływ np. dziedziczenie różnych cech), a także stopniem nabywanych sprawności. Ponadto w procesie przyjmowania łaski ważną rolę odgrywa wolność oraz poziom miłości.

e. Blask obrazu Boga w człowieku

Akwinata stwierdza, że dusza ma blask, gdyż w człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże można wyróżnić jakby dwa światła, od których pochodzi blask duszy: naturalne – *lumen intelligibile* i nadnaturalne – *lumen gratiae*⁵⁸⁰.

Dominikański teolog, argumentując istnienie światła duszy, najpierw wskazuje na możliwości poznawcze człowieka na poziomie natury: „Rozum ludzki posiada więc pewną formę, mianowicie światło poznawcze wystarczające samo z siebie do poznania dostępnych rozumowi przedmiotów, ale tylko tych, które poznane być mogą poprzez zmysły”⁵⁸¹. To jest światło naturalne rozumu, które przysługuje każdej duszy ludzkiej z powodu jej stworzenia przez Boga:

„Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum

⁵⁷⁹ R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza do zagadnienia 112 (nr 2)*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i Łaska*, dz. cyt., s. 169nn.

⁵⁸⁰ Por. STh, I-II, q. 109, a. 7, co.

⁵⁸¹ Por. STh, I-II, q. 109, a. 1, co.

ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt”⁵⁸².

Święty Tomasz zestawia naturalne, wrodzone światło poznawcze duszy, oświecające człowieka od wewnątrz, którym jest Bóg, ze słońcem, które nazywa światłem fizycznym oświecającym człowieka z zewnątrz⁵⁸³.

Następnie podaje uzasadnienie istnienia nadnaturalnego światła duszy: „[...] fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum”⁵⁸⁴. Wyjaśnia, że rozum ludzki „[...] dostępne sobie przedmioty poznawalne wyższego rzędu” może poznać, lecz tylko wtedy, gdy zostanie udoskonalony dodanym mu z łaski światłem wiary lub światłem proroczym⁵⁸⁵. Tym blaskiem nadprzyrodzonym oświecającym duszę jest łaska uświęcająca, której utrata następuje na skutek grzechu śmiertelnego. Światło łaski oświeca duszę i przywraca jej blask utracony. Przywrócić to utracone piękno blasku duszy może tylko Bóg – stwierdza św. Tomasz:

„Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante, unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen”⁵⁸⁶.

Dobro natury może ulec zmniejszeniu na skutek odwrócenia się człowieka od Boga, tj. skierowania się do stworzeń zamiast do Boga. Na tym polega grzech, że następuje zmiana celu: z Boga na stworzenia. Rozum wybiera dobro pozorne, częściowe, zamiast dobra wiecznego.

Tylko Bóg Może przywrócić naturalne piękno i harmonię duszy ludzkiej „rozstrojonej” grzechem, porządkując jej władze naturalne: rozum i wolę. Pociągając człowieka do siebie Bóg może poruszyć wolę ludzką tak, żeby skłaniała się ku dobru, jakim jest On sam. Dzięki tym dwóm światłom duszy wpływającym z natury i z łaski obraz Boga w człowieku jaśnieje podwójnym blaskiem: światła rozumu i światła łaski.

⁵⁸² STh, I-II, q. 109, a. 1, ad. 2.

⁵⁸³ Tamże.

⁵⁸⁴ STh, I-II, q. 109, a. 1, co.

⁵⁸⁵ Por. STh, I-II, q. 109, a. 1, co.

⁵⁸⁶ STh, I-II, q. 109, a. 7, co.

Reasumując: w rozdziale II obraz Boży w człowieku rozważano głównie na poziomie natury prezentując jego elementy konstytutywne, przysługujące każdemu bytowi jednostkowemu natury rozumnej, należące do przyrodzonego porządku substancjalno-przypadłościowego. Wymieniono elementy konieczne i niezniszczalne wchodzące w skład naturalnego obrazu człowieka powstałe w wyniku aktu stwórczego. Natomiast w podrozdziale szóstym została rozpoczęta refleksja nad obrazem Trójcy Świętej w łasce, która należy do porządku przypadłościowego, nadprzyrodzonego będącego Bożym darem mającym wpływ na kształtowanie się obrazu Trójcy Świętej w człowieku.

Rozdział III

***Similitudo*. Człowiek na obraz Trójcy Świętej – upodobnienie w łasce i w chwale.**

Przedmiotem rozważań zawartych w trzecim rozdziale niniejszej dysertacji będzie osiąganie podobieństwa do obrazu Boga przez człowieka, dzięki przypadłościom, takim jak: łaska, cnoty z natury i cnoty wlane, dary i owoce Ducha Świętego oraz kontemplacja. Zostanie także przedstawione podobieństwo człowieka do Trójcy Świętej w widzeniu uszczęśliwiającym *visio beatifica* – urzeczywistnione w świetle chwały, po śmierci. Na końcu zostanie przedstawiona Maryja jest najdoskonalszą ikoną Trójcy Świętej, która jest obrazem doskonałym i najpiękniejszym.

1. Jakość obrazu Boga w człowieku

Obecny tok refleksji zmierza w kierunku *reditus* oraz *recreatio-similitudo*. *Reditus* oznacza powrót do Boga przez przyjęcie daru łaski i współpracę człowieka z łaską poprzez kształtowanie cnót i rozwój życia duchowego. Natomiast *recreatio-similitudo* określają sposoby wypełnienia się *reditus*. Przy czym *recreatio* oznacza początek i tworzenie się obrazu *Trinitatis* w „nowych stworzeniach”, czyli w ludziach sprawiedliwych⁵⁸⁷, przebóstwionych za pomocą łaski Bożej już tu ziemi. Ich kresem jest upodobnienie się do Boga w chwale nieba. Natomiast terminy: *similitudo*, *assimilatio*, a także *conformatio*, *deificatio* zostały użyte przez św. Tomasza na określenie procesu upodobnienia się człowieka do Trójcy Świętej. Zakresy znaczeniowe *recreatio-similitudo* pokrywają się w części dotyczącej skutków upodobnienia. Człowiek upodobniony do Boga jest „nowym stworzeniem”, a więc adoptowanym

⁵⁸⁷ Por. STh, I, q. 93, a. 4, co.

synem Bożym. W niniejszym rozdziale będą badane także relacje pomiędzy *imago* a *similitudo*.

a. Relacje pomiędzy *imago* a *similitudo*

Czym jest podobieństwo i jak ma się do obrazu? Akwinata swoje rozważania na temat relacji pomiędzy obrazem i podobieństwem oparł na: autorytecie Pisma Świętego, na powadze św. Augustyna⁵⁸⁸, a także na filozoficznych rozważaniach Arystotelesa dotyczących podobieństwa rozumianego jako relacja. Pismo Święte mówi, że człowiek został stworzony na „obraz” i „podobieństwo” Boże (Rdz 1, 26), co oznacza, że akt stworzenia jest zarówno w obrazie, jak w podobieństwie. Święty Augustyn dodaje, że stało się to nie bez przyczyny, bo gdyby chodziło tylko o jedną rzecz, to wystarczyć by mogła tylko jedna nazwa⁵⁸⁹. Zatem nie ulega wątpliwości, że do opisu relacji człowieka z Bogiem konieczne są te dwa określenia, a nazwa „obraz” musi być rozważana w stosunku do „podobieństwa”. Obraz może być podobny lub niepodobny do tego, czym jest obrazem, w zależności od tego, jak go przedstawia: doskonale lub niedoskonale („Dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, in quantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum”)⁵⁹⁰.

Święty Augustyn wskazał, iż: „Należy rozróżnić obraz, równość i podobieństwo, ponieważ gdzie jest obraz, tam konieczne musi być podobieństwo, lecz niekoniecznie równość; gdzie zaś jest równość, tam konieczne musi być podobieństwo lecz niekoniecznie obraz, a gdzie jest podobieństwo, tam niekoniecznie musi być obraz i niekoniecznie równość”⁵⁹¹. Natomiast Arystoteles w *Metafizyce* stwierdza, że podobieństwo

⁵⁸⁸ Por. STh, I, q. 93, a. 9, s.c.

⁵⁸⁹ „Sunt etiam qui non frustra intelligent duo dicta esse, ad imaginem et similitudinem: cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisse asserunt”. Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 51, s. 94-95.

⁵⁹⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 9, co.

⁵⁹¹ „Gdzie jest obraz, tam konieczne musi być podobieństwo, lecz niekoniecznie równość: na przykład w lustrze jest obraz człowieka, a ponieważ stanowi tego człowieka odbicie, konieczne też będzie podobieństwo, ale nie równość, gdyż w obrazie w obrazie brakuje wielu elementów zawierających się w rzeczy, której jest odbiciem. Gdzie zaś jest równość, tam konieczne musi być podobieństwo, lecz niekoniecznie obraz: na przykład w dwóch takich samych jajkach, ponieważ jest równość, jest i podobieństwo, cokolwiek znajduje się w jednym, znajduje się i w drugim; nie ma tu natomiast obrazu, gdyż żadne nie stanowi odbicia drugiego. Gdzie jest podobieństwo, tam niekoniecznie obraz i niekoniecznie równość:

jest pewnego rodzaju relacją (tak jak stosunki tożsamości i równości), która polega na posiadaniu tej samej jakości⁵⁹². W nawiązaniu do powyższych wypowiedzi św. Tomasz dokonuje klasyfikacji trzech typów podobieństwa: pierwsze jest wspólne dla wszystkich stworzeń – *similitudo communis*, drugie dotyczy tylko stworzeń rozumnych – *similitudo quae includitur in ratione ipsius imaginis* i trzecie podobieństwo, które jest obrazem doskonałym – *similitudo est imaginis perfectiva*⁵⁹³.

Odnosnie do pierwszego typu Akwinata stwierdza, że *similitudo communis* jest podobieństwem wspólnym dla wszystkich rzeczy (bytów), w których nie ziszcza się cała treść pojęcia „obraz”. Jest w nich jednak cząstka treści „obrazu”, która sprawia, że istnieje w nich podobieństwo do Pierwszego bytu i Pierwszego życia⁵⁹⁴. Takim wspólnym rodzajem podobieństwa wszystkich stworzeń jest byt-istnienie i życie⁵⁹⁵. Jest to podobieństwo wyrażone na sposób śladu, które można nazwać początkiem obrazu. Taki rodzaj podobieństwa dotyczy wszystkich stworzeń, w tym człowieka, dla których Trójca Święta jest przyczyną sprawczą, wzorcą i celową. Temat ten został dokładnie omówiony w rozdziale I niniejszej dysertacji.

Typ *similitudo est imaginis perfectiva* to podobieństwo, które wskazuje na doskonałość obrazu i tym doskonałym Obrazem jest tylko Syn w myśl słów św. Augustyna: „Tymczasem, jako że uwarunkowania czasowe nie dotyczą Boga, nie można słusznie przypuszczać, jakoby Bóg, który utworzył czas przez Syna, jego samego zrodził w czasie. A zatem Syn nie tylko jest obrazem Boga, bo od Niego pochodzi i Bożym podobieństwem, bo stanowi Jego obraz, lecz także jest mu doskonale równy, że nawet różnica w czasie

jajko, o ile jest jajkiem, będzie podobne do każdego innego jajka; jajo kuropatwy jednak, o ile jest jajkiem, będzie podobne do jaj kury, nie będzie jego obrazem, gdyż nie stanowi jego odbicia; nie będzie mu też równe, bo jest mniejsze i właściwe dla innego gatunku zwierząt”. Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 74, s. 259-261. Wersja łacińska: *De diversis quaestionibus octaginta trium*, w skrócie 83 QQ 74: PL 40, 85. Zob. też: STh, I, 93, a. 9, co.

⁵⁹² Arystoteles, *Metafizyka*, Lublin 2017, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krapiec, ks. 15, 1021a11, s. 375.

⁵⁹³ Por. STh, I, q. 93, a. 9, ad. 1.

⁵⁹⁴ Por. STh, I, q. 93, a. 2, ad. 4.

⁵⁹⁵ Por. STh, I, q. 93, a. 1, co.

nie mogłaby być przeszkodą”⁵⁹⁶. W Synu Bożym zachodzi doskonała równość pomiędzy „obrazem” a podobieństwem oraz jednoznaczność pojęć: „obraz” i „podobieństwo” z uwagi na posiadanie tej samej natury przez Ojca i Syna. Szczegółowo doskonałość Syna Bożego jako Obrazu Ojca została omówiona w rozdziale II tej dysertacji.

Typ *similitudo quae includitur in ratione ipsius imaginis* to podobieństwo, w którym ziszcza się główna treść obrazu. Tego typu podobieństwo dotyczy tylko stworzeń rozumnych (człowiek i anioł). W przypadku człowieka w pojęciu „obraz” musi mieścić się koniecznie podobieństwo, lecz nie ma równości pomiędzy obrazem a podobieństwem. Brak „równości” pomiędzy obrazem Boga a człowiekiem będącym na Jego obraz wynika przede wszystkim z różnicy natur. W tym typie koniecznym „wyposażeniem” obrazu musi być podobieństwo, ale nie ma równości w relacji człowieka do Boga. Człowiek jest porównany przez św. Augustyna do lustrzanego odbicia obrazu Boga⁵⁹⁷. Zakres tego podobieństwa dotyczącego wyłącznie stworzeń rozumnych jest bardzo szeroki.

Akwinata patrzy na to podobieństwo z punktu widzenia metafizyki opartej na nauce Arystotelesa i stwierdza, że podobieństwo jest pewną jednością⁵⁹⁸. Arystoteles mówi o jedności jako o tożsamości substancji i podobieństwie jako o posiadaniu tej samej jakości⁵⁹⁹.

Zatem podobieństwo należy rozważać w oparciu o transcendentale jedno, które powoduje w jakości podobieństwo. Jedno jest podobne do transcendentaliów dobra i prawdy, które mogą dotyczyć poszczególnych jednostek, a zarazem należą do powszechnych i koniecznych właściwości każdego bytu⁶⁰⁰. Stąd jedno, tak jak i dobro wobec jakiejś pojedynczej rzeczy, może występować przed nią – *praeambulum ad ipsam*, a także po niej – *subsequens*⁶⁰¹.

⁵⁹⁶ Św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, dz. cyt., q. 74, s. 262-263.

⁵⁹⁷ Odbijanie się w lustrze jest dowodem, że obraz nie musi pociągać za sobą równości. Zob. STh, I, q. 93, a. 1, co.

⁵⁹⁸ STh, I, q. 93, a. 9, co.

⁵⁹⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., Lublin 2017, s. 375

⁶⁰⁰ Por. STh, I, q. 93, a. 1, co. Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, dz. cyt., s. 533-542.

⁶⁰¹ Por. STh, I, q. 93, a. 1, co; zob także: *Wstęp do niniejszej dysertacji*.

Podobieństwo typu *praeambulum*⁶⁰² oznacza te rzeczy, które są wspólne wszystkim bytom i każdemu z osobna, takie jak: byt-istnienie, życie. Te właściwości stanowią konieczne elementy konstytutywne obrazu i choć nie stanowią jego istoty, to nie można ich od niego oddzielić (chyba że myślnie). *Praeambulum* można rozumieć jako konieczną „przesłankę” do zaistnienia obrazu, bo poprzedza (myślnie) treść obrazu. Istotną treścią obrazu jest natura rozumna, która stanowi element stały i niezniszczalny *compositum*. Każdy człowiek jest na obraz Boga, ale niejednakowo, nierówno, bo obraz może być podobny lub niepodobny do tego, czym jest obrazem. Obraz może być reprezentowany doskonale lub niedoskonale, nie tylko w konstrukcji natury rozumnej (np. człowiek, anioł), bo ta jest jego cechą stałą, ale głównie przez naśladowanie wzoru, na jaki został uczyniony. „Z kolei podobieństwo typu *subsequens* «idzie» za obrazem, podobnie jak dobro «podażające» za człowiekiem, o którym możemy powiedzieć, iż jest dobry z powodu doskonałości cnoty”⁶⁰³ [tłum. własne].

Zdaniem św. Tomasza:

„Virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina, et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconueniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo”⁶⁰⁴.

To znaczy, że „człowiek posiada w duszy cnoty w sposób naturalny, przynajmniej w postaci ich załączków⁶⁰⁵ i według tych cnót może zrealizować się obraz naturalny jako podobieństwo w naturze. Chociaż nie byłoby nieodpowiednie nazwanie tego podobieństwa w naturze – obrazem w naturze, stwierdza Akwinata”⁶⁰⁶ [tłum. własne].

⁶⁰² Łac. *praeambulum* można przetłumaczyć jako: przesłanka, coś co idzie przed czymś lub przedsięwzięciem.

⁶⁰³ Por. STh, I, q. 93, a. 9, co.

⁶⁰⁴ STh, I, q. 93, a. 9, ad. 3.

⁶⁰⁵ Łac *semina, seminalia* oznaczają nasiona, zarodki.

⁶⁰⁶ Por. STh, I, q. 93, a. 9, ad. 3.

b. Rola przypadłości w kształtowaniu się obrazu Boga w człowieku

Dominikanin Romuald Kostecki stwierdza, że obraz Boży w człowieku możemy rozważać na dwóch poziomach: natury i łaski, które można porównać do dwóch pięter tego obrazu: stanu potencjalnego i aktualnego⁶⁰⁷. Dalej wyjaśnia, że w człowieku przez akt stwórczy został „odciśnięty” obraz Trójcy Świętej, szczególnie w duszy, która posiada zdolność do poznania i kochania. Jednakże dominikański teolog zastrzega, że samo poznanie i miłość są same w sobie obrazem tylko drugorzędym. Dopiero przez dar łaski obraz ten staje się „nieskończenie doskonalszym i wyrazistszym”⁶⁰⁸. Konkludując, mówi, że dusza staje się wyrazistszym obrazem Trójcy Świętej, gdy jest uświęcona łaską i gdy poznaje oraz kocha Boga, nie tylko siebie⁶⁰⁹.

Tok rozważań na temat kształtowania się obrazu Trójcy Świętej w człowieku będzie dotyczył obydwu pięter obrazu, gdyż szczegółowo zostanie przedstawiony poziom cnót i łaski oparty na konstrukcji natury ludzkiej. W pierwszej kolejności zostanie omówiony wpływ przypadłości przyrodzonych i nadprzyrodzonych związanych doskonaleniem natury i nadnatury. Następnie zostanie przedstawiony wpływ cnót z natury – umysłowych i obyczajowych – na kształtowanie się obrazu Trójcy Świętej w człowieku. Przedmiotem dalszych rozważań będzie przypadłość łaska jako jakość doskonaląca nadnaturę oraz cnoty wlane wchodzące w konstrukcję organizmu duchowego człowieka.

Dzięki tej właściwości bytu, jaką są przypadłości, człowiek może współpracować z łaską Bożą w kształtowaniu swojego *imago Trinitatis*. Ten obraz może być podobny lub niepodobny do swojego wzoru. Może być piękny i doskonały lub brzydki i wykazywać braki. Na jego piękno i doskonałość wpływają cnoty i łaska, a jego brzydota powstaje na skutek grzechów i wad przeciwnych cnotom.

W antropologii tomistycznej człowiek jako *compositum* duszy i ciała stanowi byt zasadniczo, tj. w swej istocie, już skończony, bo ograniczony formą podstawową⁶¹⁰. Jednakże ta forma podstawowa, substancjalna

⁶⁰⁷ R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, dz. cyt., s. 236.

⁶⁰⁸ Tamże.

⁶⁰⁹ Tamże.

⁶¹⁰ Por. STh, I, q. 6, a. 3, co.

posiada pewnego rodzaju potencjalność, która sprawia, że pod pewnym względem może ona podlegać dalszemu kształtowaniu. Tę zdolność, zdaniem Akwinaty zapewniają *compositum* formy przypadłościowe, które stanowią niezbędne wyposażenie bytu, konieczne dla rozwinięcia jego doskonałej działalności⁶¹¹.

Teoria przypadku ma kluczowe znaczenie dla naszego poznania nie tylko przyrodzonego, naturalnego, ale szczególnie nadprzyrodzonego. Bez koncepcji widzialnych przypadłości nie moglibyśmy nic powiedzieć o ich przedmiocie tkwienia, czyli o duchowej stworzonej substancji. Natomiast w dziedzinie wiary rola przypadku jest wprost nieoceniona. Cały porządek nadprzyrodzony „polega całkowicie na przypadłościach, ponieważ nie istnieje stworzona substancja nadprzyrodzona i istnieć nie może” – stwierdza dominikanin Edouard Hugon⁶¹². Dalej wyjaśnia, że św. Tomasz wyróżnia w bycie przypadłości przyrodzone i nadprzyrodzone. Zauważa też, że te dwa porządki: przyrodzony i nadprzyrodzony (zwany też teologicznym) są połączone w jedną harmonijną całość⁶¹³. Hugon, komentując współistnienie obu porządków, stwierdza, że choć substancja jest zasadą energii i działania, to nie może istnieć bez przypadku, a także działać bez nich⁶¹⁴. Substancja będąca w akcji działa przez władze, które są przypadłościami i stanowią element potencjalny. Potencja i akt działają, gdy są zespolone, są razem, i tylko wówczas mogą zyskać miano przyczyn drugich – *causae secundae*⁶¹⁵, które mogą współdziałać w urzeczywistnianiu planów Opatrzności Bożej⁶¹⁶. Porządek przyrodzony substancjalno-przypadłościowy jest tym, co się każdemu bytowi istniejącemu należy, jest to porządek przymiotów właściwych i koniecznych⁶¹⁷. Natomiast porządek nadprzyrodzony przypadłościowy nikomu się nie należy, bo jest darem – zauważa dominikanin⁶¹⁸. Przypadłości należą do porządku natury, razem z substancją stanowiąc realne złożenie bytowe lub należąc do porządku

⁶¹¹ Por. tamże.

⁶¹² Por. E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 37nn.

⁶¹³ Tamże, s. 41nn.

⁶¹⁴ Tamże.

⁶¹⁵ Zob. STh, I, 45, a. 5 co; STh, I, q. 22, a. 3, co.

⁶¹⁶ Por. E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 41.

⁶¹⁷ Tamże, s.46nn.

⁶¹⁸ Tamże.

nadprzyrodzonego, tkwią w substancji stworzonej. Źródłem przypadłości nadprzyrodzonej jest Bóg, który wprowadza swoje dary niezasłużone w porządku transcendentnym⁶¹⁹.

W akcie stwarzania Bóg powołuje do istnienia *ex nihilo* substancję samoistną, czyli byt w ścisłym tego słowa znaczeniu. Możemy postawić znak równości pomiędzy istnieć, a być formą substancjalną. Tłumacz *Sumy Teologicznej* – Pius Bełch – stwierdza: „Stwarzanie ma na uwadze istnienie rzeczy, istnienie zaś ma tylko byt samoistny: złożony i niezłożony, a więc podmiotem stwarzania jest byt samoistny”⁶²⁰. Natomiast przypadłości jako byty niesamoistne to byty w bycie. Przypadłości są formami współistniejącymi w podmiocie samoistnym, są współtworzone w konsekwencji stwarzania bytu samoistniejącego, są współbytujące, tworząc całość jednobytową⁶²¹. I nie tyle chodzi tutaj o następstwo czasowe, bo przypadłości przyrodzone są współtworzone przy stwarzaniu, lecz chodzi o porządek bytowy i związek istnienia bezpośrednio z substancją, a nie z przypadłościami.

Hugon, komentując koncepcję przypadłości św. Tomasza⁶²², stwierdza, że: „Gdy Bóg stwarza podmiot, wówczas powstają przypadłości właściwe z konieczności, jako nieodzowne następstwo czynności twórczej i dlatego można powiedzieć, że są one współtworzone *concreatae*. Inaczej jednak rzecz się ma, kiedy chodzi o przypadłości nadprzyrodzone. Łaska i cnoty nadprzyrodzone nigdy nie są właściwościami natury, mają one zawsze charakter darów dodatkowych, wtedy nawet, kiedy istnieją w podmiocie od pierwszej chwili stworzenia, jak na przykład łaska, której Bóg udzielił aniołom, Adamowi, duszy Chrystusa Pana i Najświętszej Marii Pannie”⁶²³. Konsekwencją takich założeń jest twierdzenie, że łaska i cnoty wlane „są wyprowadzone z potencji posłuszeństwa, to jest ze zdolności biernej, która

⁶¹⁹ Tamże s.46nn.

⁶²⁰ Por. P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 39*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: O Bogu Stwórcy* (I, 45, a. 4), t. IV, s. 102.

⁶²¹ Tamże, s. 103.

⁶²² Zob. STh, I, q. 45, a. 4, co.

⁶²³ Por. E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s.48

sprawia, że stworzenie zdolne jest przyjąć wszelkie skutki, jakie Działacz Pierwszy i Nieskończony zechce w nim wywołać” – konkluduje.⁶²⁴ .

Mieczysław Albert Krapiec przypadłości nazywa właściwościami bytu, które modyfikują substancję w różnych aspektach. Dzieli je na: absolutne (ilość i jakość), bo bezpośrednio modyfikują substancję zarówno w aspekcie materii jak i formy oraz na relacyjne (pozostałe), bo dotyczą substancji przez ilość i jakość⁶²⁵.

c. Jakość – *qualitas*

Arystoteles wyróżnił 10 kategorii (działów) bytu o charakterze metafizycznym, czyli dziesięć sposobów istnienia rzeczy; w tym jeden sposób istnienia w sobie (substancja) i dziewięć przypadłości, czyli sposobów istnienia w czymś innym – objaśnia Gerard Dogiel⁶²⁶:

1. Substancja	substantia
2. Ilość	quantitas
3. Jakość	Qualitas: habitus entitativus habitus operativus
4. Stosunek	realtio
5. Działanie	actio
6. Doznanie	passio
7. Miejsce	ubi
8. Czas	quando
9. Położenie	situs
10. Uposażenie	habitus

Za Arystotelesem i św. Tomaszem w kategorii jakość *qualitas* Dogiel wyróżnia: stan bytowy – *habitus entitativus*, sprawność – *habitus operativus*, oraz dwa rodzaje władz: władza – *potentia* i władza osłabiona – *impotentia*;

⁶²⁴ Tamże.

⁶²⁵ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 274.

⁶²⁶ Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1991, s. 104-131. Zob. też Por. M. Krapiec, *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 72.

jakość zmysłowa i jej odczucie – *patibilis et passio*, forma i kształt – *forma et figura*⁶²⁷.

Słowo *habitus* w ujęciu filozoficznym związane jest z czasownikiem *habere* – mieć, którego używa się w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze *habitus ab habendo* należy do kategorii „mienie”, odnosi się do stanu posiadania (mam dom, rzeczy), do nazwania tego, że „ktoś coś ma, coś posiada”. W drugim znaczeniu przez *habere* należy rozumieć „mienie się” do kogoś; coś lub ktoś ma się w pewien sposób do siebie lub do innych rzeczy⁶²⁸.

Każde z tych znaczeń powoduje, że *habitus* jest zaliczany do różnych kategorii bytu. Słowo *habitus* w znaczeniu „posiadania” jest zaliczane do dziesiątej kategorii „uposażenie” i nie będzie przedmiotem dalszych rozważań. Natomiast w drugim sensie termin *habitus* jest zaliczany do kategorii przypadłościowej „jakość” – drugiego działu kategorii bytu. Przedmiotem dalszych rozważań będzie *habitus* należący jako sprawność do działu bytu jakości trudno zmiennych, których celem jest natura⁶²⁹.

Święty Tomasz przypisuje jakości bardzo ważną rolę kształtowania substancji samej w sobie⁶³⁰. Za Arystotelesem⁶³¹ wyróżnia w dziale bytu jakość: dwie cechy, cztery kategorie oraz trzy własności⁶³². Wszystkie poniżej wymienione cechy, kategorie i własności mają wpływ na kształtowanie się obrazu Boga w człowieku. Są dwa główne rodzaje jakości, które udoskonalają substancję w jej istocie – *qualitates entitativae* i w działaniu, tzw. jakości czynnościowe – *qualitates operativae*⁶³³. Od tych jakości zależy doskonałość lub niedoskonałość obrazu, jakim jest człowiek.

Cechy dzielą się na jakości wrodzone i nabyte. Wrodzone jakości to zdolności i niezdolności do czynienia czegoś. Człowiek czynić może coś z łatwością, bo ma wrodzone predyspozycje (talenty) do wykonywania jakichś

⁶²⁷ Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 104-131.

⁶²⁸ Por. STh, I-II, q. 49, a. 1, co.

⁶²⁹ STh, I-II, q. 49, a. 1, s.c.

⁶³⁰ STh, I-II, q. 49, a. 2, co.

⁶³¹ Por. Arystoteles, *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, przeł. i oprac. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 30nn.

⁶³² Por. STh, I-II, q. 49, a. 2, co.

⁶³³ Por. STh, I-II, q. 49, a. 1, co.

czynności, np. do śpiewania, biegania itp., lub może ich nie posiadać. Można o kimś powiedzieć, że jest dobrym, np. biegaczem⁶³⁴.

Pierwsza kategoria to jakości nabyte: stan *habitus* i dyspozycje – *dispositio*. Dyspozycjami są np. choroba i zdrowie, ciepło i zimno. Stany (sprawności) są jakościami stałymi, trwalszymi i trudniejszymi do usunięcia, a dyspozycje są zmienne, mniej trwałe i szybciej mogą przekształcić się w swoje przeciwieństwo. Stanami są cnoty i różne rodzaje wiedzy⁶³⁵. Do tej kategorii jakości zaliczana jest też łaska⁶³⁶, która nie jest tożsama z cnotą, lecz jest pewnym stanem poprzedzającym cnoty wlane⁶³⁷. Cnota to jakość wynikająca z usprawnienia natury, a łaska to jakość nadprzyrodzona dodana człowiekowi przez Boga⁶³⁸. Zarówno łaska, jak i cnoty mają wpływ na kształtowanie się obrazu Boga w człowieku.

Druga kategoria jakości to władza – *potentia* i władza osłabiona *impotentia*. Do władzy należą wszystkie władze wegetatywne, sensoryjne i intelektualne, natomiast do władzy osłabionej należą osłabione wyżej wymienione władze, np. osłabiona pamięć, wzrok⁶³⁹. Trzecia kategoria to jakości doznaniowe zmysłowe: barwy, dźwięki, zapachy, smaki, gorąco, zimno⁶⁴⁰. Czwarta kategoria jakości to forma i figura – wynika z rozmieszczenia cech ilościowych i ma wpływ na zewnętrzny kształt rzeczy, np. trójkąt, kwadrat i inne⁶⁴¹.

Jakość posiada trzy charakterystyczne własności:

1. Dopuszcza przeciwieństwo – stan łaski i grzechu, cnoty i występku, ale nie we wszystkich jakościach, np. we władzach duszy nie dopuszcza

⁶³⁴ Por. STh, I-II, q. 49, a. 2, co; por. Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, przeł. i oprac. K. Leśniak, Warszawa 1975. s. 27-29.

⁶³⁵ Tamże, s. 27-29. Por. STh, I-II, q. 49, a. 2, co.

⁶³⁶ „Łaska jako rzeczywistość nadprzyrodzona, nie jest substancją, ale bytem przypadłościowym. Sobór Trydencki uczy, że łaska i miłość, które Duch święty wlewa do dusz „tkwią w nich” (Denz. 800; 821). Tkwić w podmiocie jest właściwością przypadłości. Podobnie mówi *Katechizm Soboru Tryd.* (II część: *O chrzcie* n. 50)” - R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza*, zagadnienie 3, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Nowe Prawo i łaska* (I, q. 110), t. XIV, Londyn 1973.

⁶³⁷ Por. STh, I, q. 110, a. 3, ad. 3.

⁶³⁸ Por. STh, I, q. 110, a. 1, co.

⁶³⁹ Por. STh, I-II, q. 49, a. 2, co. Por. także G. Dogiel, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 122-127.

⁶⁴⁰ G. Dogiel, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 125.

⁶⁴¹ Tamże, s. 122-127

przeciwieństw⁶⁴². Obraz Trójcy Świętej w człowieku może być skażony grzechem lub opromieniony blaskiem cnoty i łaski.

2. Dopuszcza stopniowanie – tj. może wzrastać lub zmniejszać się, może mieć większy lub mniejszy stopień natężenia, jak to jest w przypadku cnoty, łaski, zdrowia czy wiedzy. Ta własność sprawia, że stan łaski i cnót ma wpływ na jakość obrazu człowieka w relacji do Boga⁶⁴³. A obraz Trójcy Świętej w każdym człowieku przez tę właściwość może się od siebie różnić.

3. Jakość jest podstawą podobieństwa i niepodobieństwa – *qualitas est fundamentum similitudinis et dissimilitudinis* zarówno między podmiotami, które mają tę samą substancję (np. człowiek-człowiek), jak i między bytami, które mają substancje różne (np. Bóg i człowiek)⁶⁴⁴. Mieczysław Krapiec wyjaśnia, że w języku potocznym „coś” można nazwać: „podobne” lub „niepodobne” i wówczas należy to do zakresu analogii pojmowanej jako podobieństwo zawierające pewne niepodobieństwo, np. skrzydła ptaka i skrzydła samolotu⁶⁴⁵. Etymologia słowa „analogia” wskazuje, że można go użyć do wyrażenia relacyjnej jedności tego, co złożone, a więc stosunku oraz proporcji. Analogia może też oznaczać podobieństwo pomiędzy tym, co zasadniczo się różni (np. Bóg i człowiek)⁶⁴⁶.

Kategoria *jakość* jest działem bytu. Za jej pomocą można określić byt analogicznie: „[...] podobne i niepodobne orzeka się tylko na podstawie jakości, bo jedno jest podobne do drugiego nie ze względu na co innego, jak tylko ze względu na jakość. Tak więc swoistą cechą jakości byłoby to, że ze względu na nią rzecz jest określana jako podobna lub niepodobna”⁶⁴⁷.

Św. Tomasz zwraca też uwagę na dwa rodzaje jakości w człowieku i ich stosunek do możliwości wyboru, a więc wolności: jedne są naturalne, drugie z czasem pojawiające się⁶⁴⁸. Akwinata w tej kwestii powołuje się na

⁶⁴² Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 126.

⁶⁴³ Tamże, s. 126-127.

⁶⁴⁴ Tamże, s. 127.

⁶⁴⁵ Por. M. Krapiec, *Metafizyka. Dzieła*, dz. cyt., s. 404, także M. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 19nn.

⁶⁴⁶ Tamże.

⁶⁴⁷ Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, dz. cyt., s. 34.

⁶⁴⁸ Por. STh, I, q. 83, a. 1, ad 5.

stanowisko Symplicjusza z Cylicji⁶⁴⁹, który w swoim *Komentarzu do Kategorii* dzieli *qualitas* na dwa rodzaje: 1) jakości, które są obecne (*insunt*) w porządku natury, istnieją zawsze, każdy je ma i nie może ich utracić; 2) jakości „przybywające” z zewnątrz – *adventitiae*⁶⁵⁰, czyli sprawności i dyspozycje uzupełniające, które są też łatwiej utracalne⁶⁵¹.

Do jakości naturalnych Akwinata zalicza umysłową część duszy oraz ciało i siły (władze) z nim związane. Cechą charakterystyczną naturalnej jakości w umysłowej części duszy, na jaką w tym miejscu zwraca uwagę św. Tomasz, jest pożądanie szczęścia, czyli naturalny pęd do celu ostatecznego, który nie podlega wolnej woli⁶⁵². Święty Tomasz naucza także, iż naturę charakteryzuje pewien determinizm, który nie podlega wyborowi. Takim determinizmem powstałym w akcie stworzenia jest skierowanie człowieka do celu, jakim jest dobro. To, że człowiek może nie być tego świadomy, nie niweluje tego „zapisu” zawartego w jego bycie. Ponadto, jak wyjaśnia Akwinata: „W duszy ludzkiej, jak w każdym stworzeniu, widzimy możliwość bierną dwojakiego rodzaju: jedna – to możliwość określona przez stosunek duszy do przyczyny sprawczej przyrodzonej⁶⁵³, druga zaś – do Pierwszego Sprawcy, który w każdym stworzeniu może spowodować jakiś akt wyższego rzędu, nieosiągalny dla przyrodzonej przyczyny sprawczej. Tę ostatnią możliwość nazywa *potentia obedientiae in creatura* czyli «zdolnością uległości» w stworzeniu”⁶⁵⁴, czyli pewnego rodzaju posłuszeństwem natury wobec Pierwszej Przyczyny sprawczej. I w tym przypadku św. Tomasz nie widzi

⁶⁴⁹ Symplicjusz – ur. ok. 490 r. w Cylicji, średniowieczny filozof i matematyk, J. Gajda-Krynicka, *Symplicjusz w: Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, dz. cyt., s. 283-285.

⁶⁵⁰ Znaczenia słowa *adventitia*: 1) przybywający, sprowadzony skądś, obcy; 2) nadzwyczajny, przypadkowy; 3) dosłownie *adventitia* to posąg stanowiony przez inną osobę niż ojciec; 4) *peculium adventicium* – majątek syna lub niewolnika nie pochodzący od ojca lub pana, por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2003.

⁶⁵¹ Por. STh, I-II, q. 49, a. 2, co.

⁶⁵² Por. STh, I, q. 83, a. 1, ad. 5.

⁶⁵³ Przyczyny sprawcze przyrodzone to tzw. przyczyny drugie działające z udzielonej im mocy Bożej, np. rodziców można nazwać przyczynami drugimi i współpracownikami Boga w dziele przekazywania życia. Zob. STh, I, q. 22, a. 3, co, zob. STh, I, 45, a. 5 co.

⁶⁵⁴ Por. STh, III, q. 11, a. 1, co: „Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, conveniens fuit ut anima Christo per omnia esset perfecta, per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiozem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura”.

niczego, co by się sprzeciwiało ludzkiej wolności, bo natura tak, a nie inaczej, została ukształtowana w akcie stworzenia.

Jeśli chodzi o ciało i siły w nim drzemiące to Akwinata wyjaśnia, że „człowiek może być taki czy inny z racji naturalnej jakości przez to, że ma taką czy inną kompleksję⁶⁵⁵, takie lub inne usposobienie, czyli dyspozycję, a to na skutek działania na niego jakichkolwiek przyczyn cielesnych”⁶⁵⁶. Co prawda człowiek nie ma wpływu na to, jakie ciało będzie posiadać, na jakości cielesne (to jakim ktoś będzie fizycznie) czy na pewne wpływy ciał zewnętrznych, lecz ma wpływ na cel, którym są jego wybory lub odrzucenia czegoś. Te naturalne skłonności mogą i powinny być korygowane przez rozum oraz podlegać „rządom woli” – stwierdza św. Tomasz⁶⁵⁷. To, jaki ktoś jest, w sensie ciała i jego kompleksji, jest częścią indywidualnego obrazu człowieka, który człowiek tylko pod pewnym względem może korygować. Człowiek może też odrzucać lub akceptować pewne wpływy zewnętrzne, co wpływa na jakość jego obrazu.

Jakość zmienna – „druga natura”. Jakości zmienne, uzupełniające, które pojawiają się z czasem (przybywają), zachowują się jak sprawności i uczucia, dzięki którym człowiek bardziej skłania się do jednej rzeczy niż do drugiej⁶⁵⁸. Tłumacz i komentator *Sumy Teologicznej* Pius Bełch wyjaśnia, że chodzi tu o bardzo różnorodne wpływy na człowieka: owoce wychowania, warunki społeczno-bytowe, zdrowie, nabyte zdolności, wszelkie sztuki, wykształcenie, rodzaje nauk, rzemiosła; stany psychiczne, na które mogą mieć wpływ: warunki pracy, materialne i inne czynniki. Także cnoty (przyrodzone i nadprzyrodzone) oraz wady, charakter, a także łaska uświęcająca⁶⁵⁹. Wszystkie te jakości Bełch nazywa „drugą naturą” człowieka, którą można kształtować, gdyż jej składniki podlegają sądowi rozumu⁶⁶⁰. Od

⁶⁵⁵ Kompleksja w nauce św. Tomasza oznacza budowę psychofizyczną człowieka: temperament, usposobienie, dziedziczność, oraz wpływy zewnętrzne – środowiskowe, por. P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 104*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Człowiek* (I, 83, a. 1), t. VI, s. 269-270, zob. także STh I, q. 76, a. 5, co.

⁶⁵⁶ Por. STh, I, q. 83, a. 1, ad 5.

⁶⁵⁷ Por. tamże.

⁶⁵⁸ Por. tamże.

⁶⁵⁹ Por. P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 104*, dz. cyt., s. 269-270.

⁶⁶⁰ Tamże.

człowieka zależy, czy zechce je „nabyć drogą sprawczego wypracowania ich w sobie lub przystosowywania się powolnego do nich, czy też je odrzucić”⁶⁶¹.

Jakość jest sposobem istnienia jestestwa – substancji⁶⁶². Jak wynika z powyższego przypadłość *qualitas* wpływa na sposób istnienia substancji w wielu aspektach *compositum* – zarówno cielesnych, jak i duchowych, przez co modyfikuje obraz Boga w człowieku. Część tego obrazu Boga w człowieku jest zdeterminowana w akcie stworzenia, np. skierowanie do dobra i szczęścia, którego człowiek zawsze pragnie. W ujęciu Akwinaty tym szczęściem, a zarazem celem ostatecznym, jest Bóg w Trójcy Świętej. W tym pragnieniu szczęścia, w dążeniu do celu ostatecznego, każdy człowiek odwzorowuje Osobę Ducha Świętego, którego appropriation wyraża określenie *causa causarum* – czyli bycie najważniejszą przyczyną celową, której celem jest dobro polegające na zażywaniu rozkoszy w komunii z Trójcą Świętą⁶⁶³.

Przedmiotem kolejnej refleksji będzie analiza cnót jako sprawności i ich wpływu na obraz *Trinitatis* w człowieku.

2. Wpływ cnót na dynamikę obrazu Boga w człowieku

a. Dwa źródła cnót: przyrodzone i nadprzyrodzone

Całą drugą *secunda pars Sumy Teologicznej*, zwaną ze względu na jej obszerność „katedrą” moralności, św. Tomasz poświęcił zagadnieniom związanym z czynami ludzkimi. Do czynności ludzkich Akwinata zalicza przede wszystkim czynności umysłowe, w których głównie upatruje rysów Trójcy Świętej, opierając swoje rozważania na autorytecie św. Augustyna⁶⁶⁴. Wyjaśnia, że tak jak Osoby Boskie wyodrębniają się według pochodzenia Słowa od Mówiącego i Miłości łączącej Ich Obu; tak za obraz Trójcy Świętej w umyśle ludzkim uważa takie działanie myśli nad danymi poznawczymi, że tworzy się, formuje się słowo intelektualne wewnętrzne – *verbum interius*⁶⁶⁵,

⁶⁶¹ Por. STh, I, q. 83, a. 1, ad 5.

⁶⁶² Por. STh, I-II, q. 49, a. 2, co.

⁶⁶³ Szerzej o appropriationach – własnościach przypisanych *essentialia attributa* Osób Boskich. w I rozdziale niniejszej dysertacji.

⁶⁶⁴ Por. STh, I, q. 93, a. 7, s.c.

⁶⁶⁵ Jak tworzy się i czym jest słowo wewnętrzne, wyjaśnia Pius Belch, nazywając je owocem czynności poznawczej związanej z działaniem rozumu możliwościowego, por. P. Belch, *Objaśnienia tłumacza*, zagadnienie 65, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* (I, q. 34, a.

w efekcie czego zapala się w człowieku miłość⁶⁶⁶. Wymienieni wyżej Teologowie stoją na stanowisku, że dusza zawsze siebie poznaje i kocha, choć nie zawsze dzieje się to w sposób aktualny (bo człowiek nie zawsze myśli), ale w sposób potencjalny. Natomiast to, co się poznało i pokochało, pozostaje w „skarbcu pamięci – zbiorniku duszy”, gdyż zatrzymało się to w niej na sposób sprawności⁶⁶⁷. Chociaż czynności umysłowe nie zawsze są aktywne (np. gdy człowiek śpi), to i tak pozostają zawsze w swoich początkach, tj. we władzach i sprawnościach, które są zasadą ich mocy – stwierdza św. Tomasz. Obraz w umyśle po pierwsze ziszcza się według słowa i miłości, a po drugie wynikowo jakby w konsekwencji ziszcza we władzach duszy, a szczególnie w sprawnościach. Nawet gdy rozum jest uśpiony lub inteligencja mała, to i tak dusza nie przestaje być rozumna i intelektualna – uważa św. Augustyn – gdyż dusza jest na obraz Boga od pierwszej chwili istnienia⁶⁶⁸. Dusza jest na obraz Boga nawet wtedy, gdy ten obraz jest „marny”, zatarty, zaćmiony i zniekształcony, ponieważ zniekształcenie nie ma takiej mocy, by go zniszczyć⁶⁶⁹. Ten obraz jest nieśmiertelny, bo jest w duszy nieśmiertelnej.

Słowo Boże jest nieodwołalne, gdy w akcie stworzenia Bóg mówi, że człowiek jest na Jego obraz i podobieństwo. Każdy człowiek jest na obraz Boży, ale nie statyczny, lecz dynamiczny, gdyż „w obrazie człowiek prowadzi życie swoje”⁶⁷⁰. Człowiek rodzi się w obrazie natury skażonej grzechem pierworodnym, obraz ten może być dalej wypaczony przez grzechy

1, da. 2), t. III, Londyn (reprint) 1978, s. 269. Z kolei Lech Szyndler wiąże problem *verbum interius* z uzyskiwaniem przez intelekt możliwości sprawności intelektualnych, tj. cnót związanych z poznaniem. Podkreśla przy tym wiodącą rolę *verbum interius* w genezie cnót i ich przyczynie, „jaką jest rozumienie intelektualne, zrodzone w wyniku poznawczego oddziaływania bytu, ale także co jest ich swoistym «wyrazem» w odniesieniu do działania władz intelektualnych i zmysłowych”. Autor nazywa cnoty intelektualne swego rodzaju „owocem” rozumienia intelektualnego. Por. L. Szyndler, *Doprecyzowanie zagadnienia „verbum interius” (słowo wewnętrzne) w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 42 (2006) 2, s. 109-132, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/lech_szyndler/doprecyzowanie.pdf (dostęp: 15.11.2021).

⁶⁶⁶ Por. STh, I, q. 93, a. 7, co.

⁶⁶⁷ Zdaniem św. Tomasza istotą pamięci jest przechowywanie form poznawczych rzeczy, których aktualnie nie jesteśmy świadomi, por. STh, q. 79, a. 6, co. Pamięć znajduje się duszy, w jej części obdarzonej intelektem, por. STh, q. 79, a. 6, ad. 1. Por. także Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. 14, s. 436. Por. także STh, I, q. 93, a. 7, ad. 3.

⁶⁶⁸ Por. Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. 14, s. 428nn.

⁶⁶⁹ Tamże.

⁶⁷⁰ Tamże.

uczynkowe. Może też wybrać lepszą opcję: nawrócić się do Boga, by zostać odnowionym w akcie usprawiedliwienia i w końcu pozostać „udoskonalonym w wizji ostatecznej”⁶⁷¹. Zadaniem człowieka powinno być dążenie do urzeczywistnienia tego Obrazu w sobie przez poznawanie i miłość do Tego, który go stworzył, a wówczas obraz ten będzie piękny i jasny⁶⁷². Dążenie do Tego, który go „wypisał”⁶⁷³ odbywa się w działaniu ludzkim wspartym łaską Bożą. Sprawności i władze są w duszy przypadłościami, które należą do sfery czynnościowej. Zatem drugorzędnie, jakby w następstwie istnienia w konstrukcji duszy ludzkiej, obrazu Trójcy Świętej należy dopatrywać się także we władzach duszy i sprawnościach.

W *prima pars secundae partis* Św. Tomasz dzieli cnoty na intelektualne, moralne i teologiczne⁶⁷⁴. Według źródła ich pochodzenia można wyróżnić cnoty działające na płaszczyźnie przyrodzonej, naturalnej oraz nadprzyrodzonej, czyli cnoty teologiczne⁶⁷⁵. Jeśli chodzi o cnoty przyrodzone, to św. Tomasz stoi na stanowisku, iż człowiek nie posiada cnót z natury, czyli „gotowych” sprawności do czynienia dobra. Ponadto uważa, że nie wszyscy ludzie mają cnoty, bo tracą je przez grzech⁶⁷⁶. A zatem w człowieku nie ma cnót z natury – stwierdza zdecydowanie św. Tomasz. Jednakże uznaje, iż w naturze są *seminalia* cnót umysłowych i obyczajowych, i to zarówno w naturze gatunkowej jak i naturze jednostkowej⁶⁷⁷. Stwierdza, że w dwojaki sposób coś może być przyrodzone (czyli naturalne): ze względu na naturę gatunku albo ze względu na naturę jednostki⁶⁷⁸. Każda rzecz zawdzięcza zróżnicowanie gatunkowe formie. Natomiast ujednostkowanie jest według materii (tworzywa), którą jest ciało. Jak wiadomo, w *compositum* formą człowieka jest dusza rozumna, a tworzywem jest materialne ciało.

⁶⁷¹ Tamże.

⁶⁷² Tamże.

⁶⁷³ Tamże.

⁶⁷⁴ Por. STh, I-II, q. 57, Prooemium. Stefan Swieżawski wyjaśnia różnicę pomiędzy nazwaniem cnót: „teologalne” lub „teologiczne”. Słowo „teologiczne” oznacza, że dotyczą nauki o Bogu, a słowo „teologalne” wskazuje na ich przedmiot, czyli Boga. Proponuje więc używać na cnoty wlane nazwy „boskie” lub „teologalne”. Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 184.

⁶⁷⁵ Zob. STh, I-II, q. 57 i następne. Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 163-174.

⁶⁷⁶ Por. STh, I-II, q. 63, a. 1, s. c.

⁶⁷⁷ Por. STh, I-II, q. 63, a. 1, co.

⁶⁷⁸ Por. tamże.

Ponieważ ciało zdaniem Akwinaty jest dostosowane do konkretnej duszy, więc to, co jest naturalne dla człowieka ze strony ciała, i tak sprowadza się do duszy⁶⁷⁹.

W tak pojmowanej naturze człowieka, którą jest dusza i ciało, cnotą pochodzącą z natury można nazwać jej zapoczątkowanie w naturze, które św. Tomasz określa terminem *seminalia*⁶⁸⁰. To zapoczątkowanie może zachodzić na oba sposoby ze względu naturę gatunku i ze względu na naturę jednostkową. Człowiek jako istota rozumna jest wyposażony w naturalne zasady myślenia i działania, które zawierają jakby nasiona (zarodniki) cnót umysłowych i obyczajowych, podobnie jak w woli jest naturalne pożądanie dobra rozpoznanego przez rozum. Otóż cnota, gdy chodzi o jej zapoczątkowanie, jest wrodzona człowiekowi w jeden i drugi sposób: ze względu na gatunkową naturę, gdyż rozum ludzki jest z natury wyposażony w pewne zasady tak myślenia, jak i działania. Są one naturalnie poznawalne i stanowią jakby zarodniki umysłowych oraz obyczajowych cnót; a wola posiada wrodzone pożądanie dobra poznawalnego przez rozum.

Rozpatrując zapoczątkowanie cnót w naturze jednostkowej, Akwinata podkreśla różnice w indywidualnym jednostkowym przysposobieniu sił zmysłowych związanych z pewnymi częściami ciała. Tym siłom przysposobienie tych części ciała może: służyć – *deservire*, pomagać – *adiuvare* lub przeszkadzać – *impedire*⁶⁸¹. Skutkiem tego jednostkowego zróżnicowania (oraz innych czynników) jest wręcz nieograniczona różnorodność i możliwość istnienia obrazów Boga w człowieku.

b. Cnota jako *bona qualitas mentis*

Uniwersalną definicję cnoty obejmującą porządek natury i łaski zawarł św. Tomasz w kwestii 55 *prima pars secundae partis*:

„Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur”⁶⁸².

⁶⁷⁹ Por. tamże.

⁶⁸⁰ STh, I-II, q. 63, a. 1, co.

⁶⁸¹ Por. STh, I-II, q. 63, a. 1, co.

⁶⁸² STh, I-II, q. 55, a. 4, *Preambula*.

„Cnota jest dobrą jakością umysłu, dzięki której żyje się w sposób prawy, której nikt nie może używać źle, a którą Bóg sprawia w nas bez nas”⁶⁸³. To określenie cnoty może wydawać się z pozoru niewłaściwe, szczególnie w tej części definicji, która mówi, że cnotę „Bóg sprawia w nas bez nas”. Takie są też zarzuty oponentów, które św. Tomasz odiera w całości, poddając szczegółowej analizie każdy człon tej definicji. Zaslugą św. Tomasza jest opisanie ogólnego pojęcia cnoty za pomocą czterech przyczyn zaczerpniętych od Arystotelesa – sprawcza, wzorcza, materialna i celowa – oraz wywiedzenie z nich uniwersalnego określenia pojęcia cnoty wynikającego z analizy tych przyczyn.

W oparciu o przyczynę formalną Akwinata ustala definicję cnoty na podstawie rodzaju i różnicy gatunkowej. Cnota należy do rodzaju jakości, a różnicą jest dobro. Definicja ta brzmi: cnota to dobra jakość lub sprawność⁶⁸⁴. Cnota jako kategoria przypadłości *jakość* nie posiada typowej przyczyny materialnej, lecz posiada materię typu *in qua*, czyli podmiot, którym jest umysł. Ogólna definicja cnoty oparta na przyczynie materialnej brzmi: cnota to dobra jakość umysłu, lub cnota to dobra sprawność umysłu⁶⁸⁵. Przyczyna celowa dotyczy działań, które ze względu na ich cel można podzielić na trzy rodzaje: 1) działania zawsze skierowane ku złemu i są to wady; 2) działania zawsze skierowane ku dobremu i są to cnoty; 3) działania skierowane niekiedy do zła, a niekiedy do dobra, jak np. opinia, która może być prawdziwa lub fałszywa⁶⁸⁶. Definicja cnoty oparta na przyczynie celowej brzmi: cnota jest sprawnością umysłu, a jej celem jest działanie, które zawsze skłania się ku dobru i jest tym, dzięki czemu żyje się w sposób prawy i nikt nie posługuje się nią źle⁶⁸⁷.

Święty Tomasz stwierdza, że Bóg jest przyczyną sprawczą zarówno stworzenia człowieka, jak i cnoty wlanej. Bóg stwarza nas bez nas. Podobnie cnotę wlaną wytwarza w nas Bóg bez nas jako czynników działających, ale nie bez naszego przyzwolenia. Sprawia w nas cnotę, działając na naszą wolę,

⁶⁸³ Por. STh, I-II, q. 55, a. 4, *Wstęp*.

⁶⁸⁴ Por. STh, I-II, q. 55, a. 4, *co*.

⁶⁸⁵ Por. *tamże*.

⁶⁸⁶ Por. *tamże*.

⁶⁸⁷ Por. *tamże*.

ale za naszym przyzwoleniem, nie bez nas⁶⁸⁸. Tak więc też należy rozumieć wyrażenie św. Augustyna, który tłumacząc słowa Pisma Świętego: „większe nad nie czynić będzie” (J 14, 12), dodaje: „Kto stworzył cię bez ciebie, nie zbawi cię, bez ciebie”⁶⁸⁹. To bowiem, co my czynimy, Bóg sprawia w nas, ale nie bez naszego pozwolenia i współdziałania. On bowiem działa w każdej woli, podobnie jak i w naturze. Ta definicja jest uniwersalna, gdyż zawiera określenie wszystkich cnót, zarówno tych z natury, jak i wlanych przez Boga. Uwzględnia też trzy poziomy, na których znajduje się obraz Trójcy Świętej: w każdym człowieku w naturze, w ludziach sprawiedliwych w łasce oraz w błogosławionych przebywających w chwale nieba.

Akwinata stwierdza, że najdoskonalsze określenie pojęcia cnoty pochodzi od św. Augustyna, który w dziele *O wolnej woli*, w księdze drugiej, dzieli dobra na trzy rodzaje: wielkie, średnie i małe⁶⁹⁰. Zdaniem tych wielkich teologów cnoty są dobrami wysokiej wartości, ponieważ są treścią życia moralnego. Mniejszymi od nich dobrami są wszelkie cechy fizyczne, które nie mają wpływu na naszą moralność. Dobrami pośrednimi są wszelkie władze duchowe – jako siły ułatwiające moralne postępowanie. Cnota oznacza życie moralne, dosłownie życie prawe, życie na sposób prawy. Obydwaj doktorzy Kościoła zgodnie stwierdzają, że przykładem dóbr wielkich są cnoty, bez których nie można żyć w sposób prawy⁶⁹¹. Takie określenie pojęcia cnoty, jako wielkiego dobra, „bez którego nie można żyć w sposób prawy”, zawiera w sobie wszystkie cztery przyczyny: formalną, materialną, celową i sprawczą⁶⁹².

Związek tych przyczyn z obrazem Trójcy Świętej w człowieku można przedstawić zgodnie ze strukturą cnoty wyrażającą się w jej przyczynie, formie, i celu, w powiązaniu z przymiotami istotowymi – *appropriationes* – Osób Boskich. Zatem przyczyna sprawcza cnoty przedstawia Osobę Ojca,

⁶⁸⁸ Por. STh, I-II, q. 55, a. 4, co. i ad. 6.

⁶⁸⁹ „Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te”: św. Augustyn, *Sermones ad Populum: Sermones de Scripturis. Sermo 169, cap. 11* (PL 38,923).

⁶⁹⁰ „Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt: potentiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt”. Św. Augustyn, *In II De Libero Arbitrio*, c. 19, PL 32,1268.

⁶⁹¹ Por. ST, I-II, q. 55, a. 4, s.c.

⁶⁹² Por. ST, I-II, q. 55, a. 4, co.

który sprawia cnotę „w nas bez nas”. Przyczyna formalna i jej odmiana – przyczyna wzorcza – przedstawia Osobę Syna, który jest wzorem do naśladowania w przypadku wszystkich cnót. Z kolei przyczyna celowa jest apropiacją Osoby Ducha Świętego, który sprawia, że cnota zawsze skłania człowieka ku dobru.

c. Rodzaje cnót. Roztropność – *prudentia*

Jak wiadomo, dusza rozumna działa za pomocą duchowych władz umysłowych: intelektu i woli, które są stworzone na obraz Trójcy Świętej⁶⁹³. Działania władz umysłowych człowieka w sposób trwały usprawniają cnoty. Nauka o cnotach św. Tomasza jest oparta na zachęcie do osiągnięcia szczęścia⁶⁹⁴, które jest głównym motorem i powodem do ponoszenia trudu związanego z praktykowaniem cnót usprawniających władze duchowe człowieka. Im doskonalsze są cnoty, tym doskonalsze są władze umysłowe i tym doskonalszy jest obraz Boga w człowieku.

Akwinata dzieli cnoty na przyrodzone: intelektualne związane z intelektem i moralne związane z wolą⁶⁹⁵ oraz cnoty nadprzyrodzone, teologalne – wiarę, nadzieję i miłość, bo przysługują człowiekowi, o ile uczestniczy w łasce Bożej⁶⁹⁶.

Święty Tomasz za Arystotelesem wyróżnia cztery cnoty obyczajowe lub moralne doskonalące pożądanie, zwane też cnotami kardynalnymi, są to: roztropność – *prudentia*, sprawiedliwość – *iustitia*, męstwo – *fortitudo* oraz umiarkowanie – *temperantia*⁶⁹⁷. Wśród cnót moralnych roztropność zajmuje pierwszą i nadrzędną pozycję⁶⁹⁸.

⁶⁹³ Zagadnienie szerzej zostało przedstawione w rozdziale II niniejszej dysertacji.

⁶⁹⁴ Por. STh, I-II, q. 2 a. 4, s.c.; por. STh, I-II, q. 2 a. 8, ad. 3.

⁶⁹⁵ STh, I-II, q. 58, a. 3, s.c.

⁶⁹⁶ STh, I-II, q. 58, a. 3, ad. 3.

⁶⁹⁷ Por. STh, II-II, q. 47, a. 2, s.c. Zagadnieniom związanym z cnotami kardynalnymi św. Tomasz poświęcił osobne traktaty: *Roztropność*, STh, II-II, q. 47-56, t. 17, przeł. i oprac. S. Bełch, Londyn 1964; *Umiarkowanie*, STh, II-II, q. 141-170, t. 22, przeł. i oprac. S. Bełch, Londyn 1963; *Męstwo*, STh, II-II, q. 123-140, t. 21, przeł. i oprac. S. Bełch, Londyn 1962; *Sprawiedliwość*, STh, II-II, q. 57-58, t. 18, przeł. i oprac. F.W. Bednarski, Londyn 1966. Zob. także Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości, Summa Teologii II-II*, q. 57-80, przeł. o oprac. W. Galewicz, Kęty 2016.

⁶⁹⁸ Por. STh, II-II, q. 56, a. 1, ad. 1.

Cnoty intelektualne Akwinata przyporządkował według rozróżnienia intelektu, który dzieli na teoretyczny i praktyczny⁶⁹⁹. Według tego kryterium wymienił cnoty związane z intelektem praktycznym i teoretycznym. Intelekt teoretyczny to intelekt kontemplacyjny (patrzenie i oglądanie), który jest doskonalony w kierunku dobra przez trzy cnoty: mądrość – *sapientia*, pojmowanie – *intellectus* i wiedzę – *scientia*⁷⁰⁰. W intelekcie praktycznym, który ma za przedmiot rzeczy przygodne, niekonieczne, Akwinata wymienia dwie główne cnoty: roztropność do postępowania (do czynności wewnętrznych) i sztukę *ars* odnoszącą się do dziedziny wytwórczości czyli czynności zewnętrznych⁷⁰¹. Jednakże, jak zauważa Akwinata człowiek niejedno ma jeszcze w duszy⁷⁰² i w rozważaniach o prawie naturalnym wskazuje na prasumienie *synderesis*, którą określa jako „prawo naszej myśli, gdyż jest sprawnością, która w swoim przedmiocie obejmuje przykazania prawa naturalnego należące do pierwszych zasad ludzkiego postępowania”⁷⁰³. Akwinata *synderezis* przydziela rolę „rozruchu” roztropności, porównując ją do intelektu, który porusza wiedzę⁷⁰⁴.

Stefan Swieżawski wyróżnia w pismach św. Tomasza trzy cnoty występujące w intelekcie praktycznym: *synderezę*, sumienie i roztropność⁷⁰⁵. Podkreśla rolę *synderezy* jako cnoty prawa natury i znajomości pierwszych zasad wyrażonych w dekalogu. Mówi o sumieniu jako sprawności w stosowaniu ogólnych zasad postępowania w konkretnych sytuacjach. Wskazuje, że roztropność pełni nadrzędną rolę na wszystkich etapach struktury czynu: „w intencji, w rozwadze i w wolnym wyborze”⁷⁰⁶.

Jak wynika z powyższego zestawienia cnót, roztropność jest wymieniona zarówno jako cnota intelektualna, jak i obyczajowa. Dlatego z całego katalogu cnót zaprezentowanych w licznych traktatach moralnych *Sumy*

⁶⁹⁹ Por. STh, I-II, q. 58, s.c.

⁷⁰⁰ Por. STh, I-II, q. 57, a. 2, s.c. Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 167-169.

⁷⁰¹ Por. STh, I-II, q. 57, a. 3, co; STh, I-II, q. 57, a. 5, co.

⁷⁰² „Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi”, STh, I-II, q. 94 a. 1, ad 1.

⁷⁰³ Por. STh, I-II, q. 94, a. 1 ad. 2.

⁷⁰⁴ Por. STh, II-II, q. 47, a. 6, ad. 3.

⁷⁰⁵ Por. STh, I-II, q. 57, a. 2, s.c. Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 167-169.

⁷⁰⁶ Tamże.

Teologicznej właśnie cnota roztropności została wybrana jako „reprezentantka” wszystkich cnót. Ponadto w organizmie nadprzyrodzonym⁷⁰⁷ roztropność jako dająca rozumowi prawość jest doskonała oraz „dopełniana i wspierana” przez dar rady Ducha Świętego⁷⁰⁸. Akwinata wyjaśnia jej podwójną rolę w doskonaleniu umysłu zarówno w stosunku do prawdy, jak i do dobra:

„[...] prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilia, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur”⁷⁰⁹.

Ze swej istoty roztropność jest cnotą intelektualną, natomiast z punktu widzenia skutków jest cnotą moralną. Funkcjonowanie roztropności łączy działanie tych dwóch obszarów umysłu: intelektu i woli. Dominikański teolog wyjaśnia, że cnota obyczajowa nie może istnieć bez roztropności, która sprawia, że dokonujemy dobrych wyborów⁷¹⁰.

Święty Tomasz podkreśla kierowniczą rolę roztropności w dziedzinie wszystkich cnotliwych czynów⁷¹¹. Stwierdza, że funkcja roztropności polega na rządzeniu i nakazywaniu⁷¹². I dodaje, że wśród cnót moralnych, roztropność zajmuje pierwszą i nadrzędną pozycję. Roztropność, należąc do cnót intelektualnych doskonalących rozum praktyczny, jest nazywana rozumem prawym (prawością) – *recta ratio agibilia*⁷¹³. Roztropność jest wiedzą o rzeczach, których należy chcieć oraz których trzeba unikać⁷¹⁴. Jeśli chodzi o jej rolę pośród cnót intelektualnych, to roztropność została nazwana mądrością w rzeczach ludzkich – *sapientia in rebus humanis* w odróżnieniu

⁷⁰⁷ To zagadnienie będzie szczegółowo omówione w kolejnym podrozdziale.

⁷⁰⁸ Por. STh, I-II, q. 52, a. 2, co.

⁷⁰⁹ STh, I-II, q. 58, a. 3, ad. 1.

⁷¹⁰ Por. STh, I-II, q. 58, a. 4, co.

⁷¹¹ Por. STh, II-II, q. 56, a. 1, co.

⁷¹² Por. STh, II-II, q. 50, a. 1, co.

⁷¹³ *Recta ratio agibilia* – prawy rozum praktyczny. „*Recta ratio* (gr. *orthós logos*) – określenie rozumu ludzkiego, który w procesie poznawania teoretycznego, praktycznego i twórczego, pokierowany prawdą, dobrem i pięknem poznawanych rzeczy, staje się rozumem prawym (*rectus*); niekiedy określenie prawa odwiecznego (Boskiego), prawa natury czy idei Boskich, które jako prawdziwe (prawe) stają się wskazaniem do właściwego działania rozumu”, A. Maryniarczyk, *Recta ratio*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 672-674, Por. STh, II-II, q. 47, a. 2, s.c.

⁷¹⁴ Por. STh, I-II, q. 47, a. 4, ad. 1.

od mądrości – *sapientia* – dotyczącej bezwzględnie najwyższej przyczyny⁷¹⁵, ponieważ celem, którym zajmuje się roztropność, jest całość ludzkiego życia, a nie jego cel ostateczny.

Zdaniem św. Tomasza cnoty doskonałą człowieka w dwóch obszarach: jedno w kierunku celu ostatecznego, którym jest Bóg, inne w zakresie środków koniecznych do osiągnięcia tego celu⁷¹⁶. Odkrycie celu ostatecznego, którym jest Bóg leży w zakresie poznania teoretycznego, które doskonałą trzy cnoty intelektualne: *sapientia*, *scientia*, *intellectus*. Stąd rozważanie przyczyn najwyższych należy do zadań mądrości⁷¹⁷. Natomiast w zakresie doboru środków, czyli mądrością praktyczną, zajmuje się roztropność, która jest mądrością przeznaczoną dla człowieka, a nie mądrością wprost⁷¹⁸.

W cnotcie roztropności najważniejszym kryterium jest rozumność, za pomocą której człowiek osiąga rozumne panowanie nad sobą, czyli ład wewnętrzny, harmonię, spokój duszy. Cnota roztropności pomaga człowiekowi działać w sposób optymalny przez dokonywanie najlepszych wyborów zmierzających do celu ostatecznego. Do dobrego wyboru potrzeba dwóch rzeczy: po pierwsze mądrości, która rozpoznaje dobro oraz kieruje siły pożądcze do dobra - celu rozpoznanego przez rozum⁷¹⁹. Po drugie potrzeba doboru właściwych środków potrzebnych do osiągnięcia wyznaczonego celu. Za pośrednictwem rozumu człowiek rozważa, który środek jest adekwatny do celu, następnie jest namysł nad tym, co ma do dyspozycji. Wyboru dokonuje wola, natomiast rozum praktyczny zatwierdza ten wybór, za co odpowiada roztropność⁷²⁰.

Jednakże roztropność nie działa sama, lecz przy udziale innych cnót, wraz z którymi usprawnia rozum do dobrego działania. Występuje tu konieczna zależność pomiędzy cnotami intelektualnymi i obyczajowymi, bez których cnoty moralne nie przetrwają – Akwinata⁷²¹. Ponadto cnota roztropności jest cnotą główną, z którą się łączą inne cnoty spełniające rolę

⁷¹⁵ Por. STh, II-II, q. 47 a. 2 ad. 1.

⁷¹⁶ F. W. Bednarski, *Przedmowa*, w: Św. Tomasz, *Suma Teologiczna: Cnoty społeczne*, t. XX, s. 9-12.

⁷¹⁷ Por. STh, II-II, q. 47 a. 2 ad. 1.

⁷¹⁸ Por. tamże.

⁷¹⁹ STh, I-II, q. 58, a. 4, co.

⁷²⁰ Por. tamże.

⁷²¹ STh, I-II, q. a. 58, ad. 2.

części potencjalnych, gdyż wykonują „ pewne funkcje pomocnicze w materii drugorzędnej i nie mają one całej mocy, jaką ma cnota główna, z którą się łączą” – wyjaśnia św. Tomasz⁷²². Takimi częściami składowymi roztropności (św. Tomasz wymienia ich osiem, z których pięć warunkuje jej doskonałość) są: pamięć – *memoria*, rozumność – *ratio*, pojętność – *intellectus*, pouczalność – *docilitas*, zapobiegliwość – *solertia*⁷²³. Roztropność posiada także części podmiotowe czyli gatunki: zarząd domem, kierowanie państwem itp.⁷²⁴. Do roztropności przyporządkowane są także takie cnoty jak: *eubulia*, *synesis* i *gnome*. Eubulia czyli rozważa, która usprawnia do dobrego namysłu, oraz dwie cnoty potrzebne do dobrego osądu: *synesis* czyli „rozsądność” usprawniająca do osądzania rzeczy według prawa ogólnego oraz *gnome* czyli przytomność umysłu, zajmująca sprawami, w których czasem trzeba odstąpić od ogólnie przyjętych norm postępowania⁷²⁵. Główną i najważniejszą funkcją roztropności jest nakazywanie⁷²⁶, co zapewnia człowiekowi możliwość panowania nad sobą i światem.

d. Panowanie cnót

W prologu do *secunda pars Sumy Teologicznej* św. Tomasz, powołując się na autorytet św. Jana Damasceńskiego, stwierdza, że stworzenie człowieka na obraz Boży oznacza posiadanie umysłu, wolnej woli oraz zdolności panowania⁷²⁷. Zdaniem wielkiego greckiego teologa stworzenie na obraz Boga oznacza posiadanie intelektu i wolnej woli, a zwrot „na podobieństwo” Boże określa proces upodobnienia się człowieka do Boga w cnotliwym działaniu⁷²⁸. Zagadnienia dotyczące panowania człowieka nad światem oraz konieczności panowania nad sobą i grzechem zostały już poruszone w rozdziale II niniejszej dysertacji. Natomiast w tym miejscu zostanie podkreślony aspekt moralny i relacyjny dynamicznych elementów obrazu Trójcy Świętej w człowieku oparty na cnotach, czyli trwałych i dobrych sprawnościach

⁷²² Por. STh, II-II, q, 48, a. 1, co.

⁷²³ Por. tamże.

⁷²⁴ Por. STh, II-II, q, 48, a. 1, co.

⁷²⁵ Por. tamże, por. także STh, I-II, q, 57, a. 6, co, ad. 3.

⁷²⁶ Por. STh, II-II, q, 48, a. 1, co.

⁷²⁷ Por. STh, I-II, q, 1, *Wstęp*.

⁷²⁸ Święty Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 94. Zob. także rozdział II. 1. f.

rozwiniętych we władzach duszy. Panowanie nad sobą to rozumne postępowanie oparte na wewnętrznym ładzie, które wywiera wpływ na obraz człowieka w relacjach z Bogiem i innymi ludźmi.

Kontynuując myśli tych wielkich teologów, zaprezentowane zostaną dalsze rozważania nad obrazem Boga w człowieku, zauważalnym w działaniu ludzkim kierowanym wolną wolą i widocznym w udzielonej mu mocy panowania w akcie stworzenia. Bóg dokonał dzieła stworzenia, działając nie pod przymusem, ale ze Swojej wolnej woli, stwarzając człowieka na Swoją obraz – Trójcy Świętej będącej dla niego wzorem⁷²⁹.

„Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”⁷³⁰.

Zatem po rozprawie o wzorze, na który został stworzony człowiek, zdaniem św. Tomasza, należało przystąpić do rozważenia obrazu Boga w człowieku, pod kątem jego czynów opartych na wolnej woli i zdolności panowania nad sobą i światem⁷³¹.

Człowiek, używając rozumu i swojej wolności, winien żyć i postępować w sposób prawy, jak naucza Kościół: „Za pośrednictwem rozumu człowiek poznaje głos Boga, który przynagla go do «czynienia dobra, a unikania zła». Każdy człowiek jest zobowiązany do kierowania się tym prawem, które rozbrzmiewa w jego sumieniu i które wypełnia się w miłości Boga i bliźniego. Życie moralne świadczy o godności osoby” (KKK 1706). Życie w sposób prawy można nazwać rozumnością we właściwym odniesieniu się do Boga i bliźniego. Wszystkie cnoty mają wpływ na obraz Boga w człowieku oparty na relacjach wertykalnych (Bóg–człowiek) i horyzontalnych (pomiędzy ludźmi), lecz w sposób szczególny za panowanie w relacjach z Bogiem odpowiada cnota pobożności, a za relacje z ludźmi cnota sprawiedliwości.

⁷²⁹ Zob. I rozdział niniejszej dysertacji

⁷³⁰ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae cum commentariis Caietani*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Leonina, Romae 1891, tom 6, STh, I-II, q. 1, *Prologus*.

⁷³¹ Por. STh, I-II, q. 1, *Wstęp*.

Ponadto św. Tomasz wymienia dwa rodzaje cnót: cnoty oczyszczające *virtutes purgatoriae* i cnoty dusz już oczyszczonych *virtutes iam purgati animi* przysługujące ludziom będącym na dwóch różnych etapach ich życia⁷³².

Stwierdza, że cnoty oczyszczające przysługują ludziom, którzy jeszcze pielgrzymują na ziemi, a będąc w drodze do niebieskiej ojczyzny, dążą do upodobnienia się do Boga. Następnie wyjaśnia, w jaki sposób cnoty obyczajowe kierują tych „pielgrzymów” do celu dzięki kontemplacji rzeczy Bożych: roztropność „patrzy” z dystansem na wszystkie rzeczy ziemskie i każdą myśl zwraca na sprawy Boże; umiarkowanie, w miarę możliwości natury, wyrzeka się rzeczy zbędnych, a nawet troski o ciało; męstwo usprawnia duszę tak, żeby nie lękała się śmierci i odejścia z tego świata; a sprawiedliwość wyraża się w zgodzie na taką drogę, która wiedzie do tego, co najwyższe⁷³³.

Natomiast cnoty dusz oczyszczonych przysługują tym, którzy już osiągnęli podobieństwo do Boga. Są to cnoty błogosławionych w niebie lub niektórych bardzo doskonałych ludzi żyjących jeszcze tu na ziemi⁷³⁴. W tych ludziach roztropność jest już wpatrzona tylko w sprawy Boże; umiarkowanie nie dotyczy już pożądań ziemskich, męstwo będzie obojętne na gwałtowane uczucia; a sprawiedliwość będzie sprzężona wiecznym przymierzem z umysłem Bożym przez naśladowanie Trójcy Świętej⁷³⁵.

Zatem, aby dojść do celu ostatecznego, który pokrywa się ze zdobyciem najbliższego podobieństwa do Trójcy Świętej, człowiek powinien żyć w sposób prawy, starając się o dobrą jakość umysłu, która jest cnotą. Cnoty intelektualne i obyczajowe wpływają na jakość obrazu Boga w człowieku tak, że można o nim powiedzieć, iż on jest dobry i jego działanie jest dobre. Natomiast cnoty teologalne sprawiają, że ten obraz staje się jeszcze doskonalszy.

Romulad Kostecki stwierdza, że cnoty nabyte (przyrodzone), sprawiają, że człowieka można nazwać uczciwym i dobrym chrześcijaninem⁷³⁶. Dopiero na dobrze rozwiniętym człowieczeństwie można budować życie

⁷³² Por. STh, I-II, q. 61, a. 5, co.

⁷³³ Por. tamże.

⁷³⁴ Por. tamże.

⁷³⁵ Por. tamże.

⁷³⁶ R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, dz. cyt., s. 173-174.

nadprzyrodzone z pomocą cnót wlnych, które sprawiają, że ludzie mogą stać się dziećmi Bożymi⁷³⁷. Wszystkie cnoty – zarówno intelektualne, obyczajowe, jak i boskie – mają wpływ na obraz Boga w człowieku, który dzięki nim staje się dobry i piękny, a w chwale nieba – doskonały, bo najbardziej podobny do wzoru, z którego został wzięty.

Obraz Trójcy Świętej odnajdujemy zarówno w samej konstrukcji umysłu stworzonego na Jej wzór, jak i w działaniu władz umysłowych oraz w sprawnościach, czyli w drugiej, nowej naturze. Dlatego działania ludzkie św. Tomasz zaliczył do czynności wpływających na kształtowanie się obrazu Boga w człowieku. Swoje stanowisko uzasadnił również tym, że w Bogu Jego natura jest tożsama z Jego działaniem, stąd największe podobieństwo między Bogiem a człowiekiem zachodzi w pewnym (cnotliwym) działaniu⁷³⁸. Szczęście albo szczęśliwość, przez którą człowiek w najwyższym stopniu staje się podobny do Boga, która jest celem ludzkiego życia, polega na działaniu⁷³⁹. Należy jednak podkreślić, że do podobieństwa nie prowadzi jakiegokolwiek działanie, lecz czynności zmierzające do celu ostatecznego, jakim jest chwała nieba. Człowiek z poziomu swojej natury nie jest w stanie osiągnąć tak wzniosłego celu, więc Bóg spieszy mu ze swoją pomocą, która jest łaska. Dzięki niej człowiek może podążać drogą cnoty przez naśladowanie Wzoru i posłuszeństwo Jego przykazaniom. Akwinata wskazuje na naukę zawartą w słowach Chrystusa Pana: „A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za mną”. (J 12, 26) oraz: „Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne” (J 10, 27-28), w których zachęca człowieka do naśladowania Jego uczynków oraz do posłuszeństwa Jego przykazaniom. Także św. Paweł nakłania, abyśmy byli naśladowcami Boga, postępując drogą miłości, jak przystało na „dzieci umiłowane”, gdyż Chrystus nas umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze jako dar na woń miłą Bogu (por. Ef 5, 1)⁷⁴⁰. Chrystus jest bowiem widzialnym Wzorem Trójcy Świętej danym ludziom do naśladowania w drodze do niebieskiej ojczyzny. Celem tej drogi jest upodobnienie człowieka

⁷³⁷ Por. tamże.

⁷³⁸ Por. STh, I-II, q. 55 a. 2 ad 3.

⁷³⁹ Por. tamże.

⁷⁴⁰ Por. STh, I-II, q. 108, a. 4, ad 3.

rozumiane jako przebóstwienie, które dokonuje się przez praktykowanie cnót i łaskę uświęcającą⁷⁴¹. Ponadto Akwinata podkreśla, że czyny człowieka są tym lepsze, im bardziej są podobne do czynów Boga w spełnianiu dzieł miłości. Im bardziej człowiek w działaniu upodabnia się do Boga, tym doskonalszym staje się obrazem.

Wzorem wszystkich cnót przyrodzonych i nadprzyrodzonych jest Trójca Święta, którą człowiek winien naśladować w myśl słów zawartych w Piśmie Świętym: „Bądźcie tedy doskonali jako i Ojciec wasz niebieski jest doskonały” (Mt 5, 48). Nabywanie cnót opiera się na naśladowaniu Wzoru, którym jest Bóg stwierdza św. Tomasz⁷⁴². A za św. Augustynem dodaje: *si sequimur, bene vivimus* – jeśli za Nim idziemy, dobrze żyjemy. Następnie wyjaśnia, że wzór cnoty ludzkiej istnieje w Bogu, podobnie jak istnieją w Nim idee wszystkich rzeczy. Akwinata podaje przykłady istnienia w Trójcy Świętej wzorcowych cnót kardynalnych: roztropnością nazywa Bożą myśl, umiarkowaniem nazywa zamiary Boże kierujące wszystkie rzeczy ku sobie, męstwem w Bogu – Jego niezmiennność; a sprawiedliwością w Bogu określa zachowanie prawa wiecznego w Jego dziełach⁷⁴³.

A w dalszej części przedmiotem rozważań będzie przypadłość nadprzyrodzona – łaska w aspekcie ponownego narodzenia i ukształtowania nowego duchowego obrazu Trójcy Świętej w człowieku.

3. Wpływ łaski na doskonałość obrazu Boga w człowieku

a. Życie nadprzyrodzone

Całość traktatów wchodzących w skład teologii moralnej św. Tomasza zawarta w *secunda pars Summy Teologicznej* została oparta na głównym motywie przewodnim, jakim jest pragnienie szczęścia i cel ostateczny człowieka. Celowość przewodzi wszystkim refleksjom zawartym w *secunda pars* dotyczącym życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Akwinata wymienia dwa rodzaje szczęścia: doczesne – współmierne z ludzką naturą

⁷⁴¹ Por. STh, I, q. 93, a. 9, co; por. STh, I, q. 93, a. 8, ad. 3.

⁷⁴² Por. STh, I-II, q. 61, a. 5, co.

⁷⁴³ Tamże.

i możliwe do osiągnięcia siłami naturalnymi oraz szczęście wieczne, które przewyższa zdolności natury ludzkiej. Zdobyć tego rodzaju szczęścia wymaga nadprzyrodzonej siły i jest możliwe tylko z pomocą Bożą, gdyż polega na uczestnictwie w naturze Bożej przez pośrednictwo Chrystusa⁷⁴⁴. Uczestnictwo w naturze Bożej to życie duchowe, nadprzyrodzone, to życie w Duchu Świętym. Dominikanin Jean-Pierre Torrell w książce *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy* stwierdza, że Akwinata w *Sumie Teologicznej* choć nie wyodrębnił osobnego zagadnienia dotyczącego życia duchowego, to całą *Sumę* można nazwać podręcznikiem duchowości⁷⁴⁵. Następnie wyjaśnia, że pojęcie „duchowość” występujące w *Sumie Teologicznej* ma podwójne znaczenie. Pierwsze znaczenie tego terminu dotyczy jakości życia prowadzonego w łasce i miłości pod wpływem Ducha Świętego i obejmuje także cnoty⁷⁴⁶. Drugie znaczenie terminu „duchowość” dominikanin odnosi do samej nauki duchowości oraz osoby, która wyróżniając się osobistą świętością, wyklada teologię duchowości⁷⁴⁷. W tym znaczeniu zarówno św. Tomasz, jak i jego *Suma Teologiczna* spełniają to drugie kryterium w całej rozciągłości, gdyż osobista świętość autora została usankcjonowana przez Kościół, a treść *Sumy* zawiera naukę duchową, która „jest wewnętrznym i koniecznym wymiarem jego teologii”⁷⁴⁸. Ponadto zasługą św. Tomasza jest oparcie wykładu duchowości na mocnym fundamencie metafizycznym, a więc połączenie rozumu naturalnego z nadprzyrodzoną rzeczywistością.

Celem prowadzonego życia duchowego jest zjednoczenie z Trójcą Świętą, czyli połączenie (bez zmieszania) różnych natur Boskiej i ludzkiej. Do realizacji tego celu potrzebne są specjalne przystosowania ze strony człowieka, które umożliwią mu komunie z Bogiem. Aby stało się to możliwe, musi narodzić się duchowo nowy człowiek, musi powstać nowy organizm nadprzyrodzony tkwiący w substancji duszy i składający się z nadprzyrodzonych przypadłości należących do kategorii *qualitas*.

⁷⁴⁴ Por. STh, I-II, q. 62, a. 1, co.

⁷⁴⁵ J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, Poznań 2003, s. 34nn.

⁷⁴⁶ Tamże.

⁷⁴⁷ Tamże.

⁷⁴⁸ Tamże, s. 38.

Narodzenie duchowe rozpoczyna się w momencie chrztu świętego, który jest „bramą” do życia duchowego. Tak jak człowiek rodzi się ze swoich ziemskich rodziców i już możemy podziwiać go jako stworzonego na *obraz Trinitatis*, tak w sakramencie chrztu następuje nowe duchowe narodzenie człowieka do jego osobistego wewnętrznego życia duchowego⁷⁴⁹. Akwinata podkreśla podobieństwo pomiędzy narodzeniem cielesnym i duchowym: *spiritualis regeneratio, quae fit per Baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali*⁷⁵⁰. W chrzcie rozpoczyna się proces upodobniania się człowieka do Boga, którego kresem jest przebóstwienie oznaczające uczestnictwo w naturze Trójcy Świętej. Rozpoczyna się duchowe życie człowieka, które Akwinata nazywa właściwym życiem wiernych w Chrystusie: *per Baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium Christi*⁷⁵¹. Ponadto Chrystus oświeca ochrzczonych, uzdalniając ich do poznawania prawdy, a wlewając w nich łaskę, czyni ich płodnymi w dobre uczynki⁷⁵².

Od Chrystusa jako głowy Jego Mistycznego Ciała w sakramencie chrztu na wszystkie jego członki spływają łaski i cnoty⁷⁵³. Cnoty wlane są skutkiem oczyszczającej mocy tego sakramentu dokonanej za pośrednictwem wody, która przez swoją naturalną przezroczystość i czystość oznacza blask łaski i cnót⁷⁵⁴.

Chrzest daje początek nowemu duchowemu stworzeniu, gdyż człowiek rodzi się do życia nadprzyrodzonego i powstaje nowy organizm duchowy. Pod wpływem łaski uświęcającej uaktywniają się kolejne elementy konstytutywne organizmu duchowego: cnoty wlane, dary i owoce Ducha Świętego oraz błogosławieństwa ewangeliczne.

Tłumacz i komentator Sumy Teologicznej Romuald Kostecki wyjaśnia, jak u św. Tomasza wygląda ten nowy człowiek i jego organizm nadprzyrodzony⁷⁵⁵. Po pierwsze podkreśla analogię pomiędzy organizacją

⁷⁴⁹ Por. STh, III, q. 67, a.7, co. Por. STh, III, q. 72, a. 4, ad. 3.

⁷⁵⁰ Por. STh, III, q. 67, a.7, co.

⁷⁵¹ Por. STh, III, q. 69, a. 5, co.

⁷⁵² Por. tamże.

⁷⁵³ Por. STh, III, q. 69 a. 4, co.

⁷⁵⁴ Por. STh, III, q. 69 a. 4, ad. 1.

⁷⁵⁵ R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 110*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Nowe Prawo i łaska*, t. XIV, dz. cyt., s. 132nn.

organizmu nadprzyrodzonego a konstrukcją ontologiczną duszy ludzkiej, która jest złożona z istoty duszy (substancji) i przypadłości. Z substancją duszy związane są jej władze będące jej przypadłościami, które są doskonalone przez cnoty intelektualne i moralne. Dzięki tym trwałym sprawnościom człowiek jest skierowany ku dobru, dzięki czemu można powiedzieć, że człowiek cnotliwy przedstawia dobry obraz Boga.

Podobnie jest ukonstituowany człowiek duchowy stworzony przez łaskę uświęcającą, której Trójca Święta udziela człowiekowi w sakramencie chrztu. Ta łaska to natura Boska, która łączy się przypadłościowo z substancją duszy ludzkiej i staje się jakby nową naturą ludzką dostosowaną do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego⁷⁵⁶. Następnie pod wpływem łaski i cnót boskich zarówno w duszy, jak i w jej przypadłościach zachodzą jakościowe zmiany. Akwinata podkreśla, że istnieje różnica pomiędzy łaską uświęcającą a cnotami boskimi, bo łaska nie jest cnotą⁷⁵⁷.

Jako pierwsza jest doskonalona substancja duszy przez łaskę, którą św. Tomasz nazywa stanem wcześniejszym od cnót wlanych i jakby ich źródłem i korzeniem. Uzasadnia to pierwszeństwo łaski działającej najpierw w substancji duszy tym, że rodzenie się ludzi jako dzieci Bożych dotyczy przede wszystkim istoty (substancji), a wtórnie dotyczy władz duszy będących jej przypadłościami, a więc elementami potencjalnymi tkwiącymi w jej istocie.

Substancja duszy, choć jest doskonalona przez łaskę uświęcającą, w której tkwi jako nadprzyrodzona przypadłość kategorii *jakość*, pozostaje nadal substancją natury rozumnej ludzkiej. W ten sposób łączy się natura ludzka z naturą boską, a chrzest zapoczątkowuje ten proces uczestnictwa w naturze Trójcy Świętej. Romuald Kostecki dalej wyjaśnia, w jaki sposób odbywa się doskonalenie substancji duszy i jej władz: łaska jest jakby nową naturą, która oddziałuje na władze duszy poprzez cnoty teologiczne (boskie). Cnota wiary przemienia rozum z natury w nowy, nadprzyrodzony rozum. Cnoty nadziei i miłości przemieniają wolę z natury w nową wolę złączoną

⁷⁵⁶ Tamże.

⁷⁵⁷ Por. STh, I-II, q. 110, a. 3, s.c.

z wolą Bożą. Natomiast cnoty moralne oraz dary Ducha Świętego „są uczestnictwem w przymiotach i działaniu Bożym”⁷⁵⁸.

Oprócz łaski uświęcającej włączającej nas w życie Trójcy Świętej oraz cnót boskich uzdalniających władze umysłowe do organizmu nowego stworzenia wchodzi dary i Owoce Ducha Świętego. Dary i owoce Ducha Świętego wpływają na substancję duszy, która staje się podobna do natury Boskiej i daje jej udział w Boskich przymiotach.

Zdaniem Akwinaty dary Ducha Świętego są pewnego rodzaju „siłami”, pewną duchową mocą, która usprawnienia człowieka do chętnego ulegania natchnieniu Bożemu⁷⁵⁹.

Dalej wyjaśnia, że w człowieku są dwa rodzaje źródeł ruchu „motorów”, które go poruszają do działania: „in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus”⁷⁶⁰. Jeden jest wewnętrzny „motor”, czyli rozum, a drugi jest zewnętrzny, czyli Bóg. Rozum z natury nie został wyposażony w umiejętność słuchania głosu Bożego i dlatego w postaci darów (a więc z łaski) otrzymuje szczególne uzdolnienie do przyjmowania poruszeń Bożych⁷⁶¹.

Akwinata podkreśla, że dary nie są cnotami, czynnościami czy doznaniem, lecz są trwałymi sprawnościami, które doskonalą człowieka w chętnym podążaniu i słuchaniu Ducha Świętego⁷⁶². Dodaje, że z darami w człowieku przebywa także ich Dawca czyli Duch Święty⁷⁶³. To wejście Ducha Świętego w komunie z człowiekiem jest kolejnym etapem zjednoczenia z Bogiem, które rozpoczęło się od łaski uświęcającej i dokonuje się przez wiarę, nadzieję i miłość. Z korzenia tych trzech cnót „wyrosły” dary Ducha Świętego jako ich pochodne: „Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum”⁷⁶⁴.

Następny poziom życia nadprzyrodzonego stanowią owoce Ducha Świętego, które Akwinata określa jako skutki działającego w człowieku

⁷⁵⁸ R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza*, zagadnienie 110, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Nowe Prawo i łaska*, t. XIV, dz. cyt., s. 137.

⁷⁵⁹ Por. STh, I-II, q. 68, a. 1, ad. 1.

⁷⁶⁰ Por. STh, I-II, q. 68, a. 1, co.

⁷⁶¹ Por. tamże.

⁷⁶² Por. STh, I-II, q. 68, a. 3, s.c.

⁷⁶³ Por. tamże

⁷⁶⁴ Por. STh, I-II, q. 68, a. 4, ad 3.

Ducha Świętego⁷⁶⁵. I wyjaśnia, że słowo „owoc” jako określenie na duchowe czynności zostało zaczerpnięte ze świata materialnego, w którym oznacza słodką, dojrzałą roślinę. Tak jak celem spożywania owoców jest sprawianie sobie przyjemności, tak owocem duchowym człowieka jest cel ostateczny, którym człowiek ma się cieszyć, rozkoszować⁷⁶⁶. Owoc życia wiecznego jest wprost ostateczny i doskonały i niczym się nie różni od przyszłej szczęśliwości – stwierdza Akwinata⁷⁶⁷. Owoce duchowe oznaczają więc skutki uczynków dokonywanych pod wpływem działającego w człowieku Ducha Świętego⁷⁶⁸.

Na szczycie życia nadprzyrodzonego jest osiem błogosławieństw ewangelicznych⁷⁶⁹ wypowiedzianych przez Jezusa Chrystusa podczas Kazania na górze (zob. Mt 5, 3-12; Łk 6, 20-23). Błogosławieństwa wiążą nagrodę, wyrażoną w postaci obietnicy szczęścia, z pewnymi zachowaniami wykonywanymi pod wpływem cnoty i określanymi mianem zasług⁷⁷⁰.

Syntetycznie obraz organizmu nadprzyrodzonego w nauce św. Tomasza przedstawia Eduard Hugon porównując go z ontologiczną strukturą *compositum*, w którą wchodzi substancja wraz z przypadłościami⁷⁷¹. I tak substancji (istocie duszy) odpowiada łaska, czyli przypadłość wlana. Odpowiednikami czterech naczelnych władz⁷⁷² są: trzy cnoty teologiczne i cztery kardynalne, które doskonałą władzę naczelną oraz siedem darów Ducha Świętego uzdalniają człowieka do słuchania specjalnych natchnień Ducha Świętego. Natomiast nadprzyrodzonymi odpowiednikami czynności są takie przypadłości nadprzyrodzone jak owoce Ducha Świętego oraz błogosławieństwa ewangeliczne, które dominikanin określa jako najwyższy szczebel doskonałości chrześcijańskiej⁷⁷³. Ponadto Hugon wymienia jeszcze

⁷⁶⁵ Por. STh, I-II, q. 70, a. 1, ad 1.

⁷⁶⁶ Por. STh, I-II, q. 70, a. 1, co.

⁷⁶⁷ Por. STh, I-II, q. 70, a. 2, ad 2.

⁷⁶⁸ Por. STh, I-II, q. 70, a. 1, ad 1.

⁷⁶⁹ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 184-186.

⁷⁷⁰ Por. STh, I-II, q. 69, a. 1, co.

⁷⁷¹ Por. E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 49-51.

⁷⁷² Święty Tomasz za Arystotelesem wymienia pięć władz duszy: „...potentias autem dicimus vegetativum sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum”, zob. STh, I, 78, a. 1, s.c. Edourd Hugon wymienia pięć rodzajów władz duszy: „władza wegetatywna, czucie, władza poznania umysłowego, władza pożądawcza i władza lokomocyjna”. Zob. E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 119nn.

⁷⁷³ Por. E. Hugon, *Podstawy filozofii katolickiej*, dz. cyt., s. 49-51.

dwie nadprzyrodzone i nieśmiertelne przypadłości, które nazywa „naszą chlubą i koroną”: jedna jest obecna już tu na ziemi, tj. zasługa, która rodzi się w miłości, a druga obecna tylko w wiecznej ojczyźnie, tj. „widzenie uszczęśliwiająca i ubłogosławiająca miłość”⁷⁷⁴.

Obraz takiej przemienionej duszy w swojej substancji i władzach to obraz nowego człowieka podobnego do swojego doskonałego Pierwowzoru.

b. Człowiek na Obraz Trójcy Świętej w usprawiedliwieniu

Akwinata wymienia dwa skutki działania łaski Bożej: usprawiedliwienie *iustificatione impii* (STh, I-II, q. 113) oraz możliwość zasługi – *meritum* u Boga (STh, I-II, q. 114). Sens teologiczny usprawiedliwienia grzesznika zawiera się w odpuszczeniu grzechów – stwierdza św. Tomasz⁷⁷⁵. Dalej wyjaśnia znaczenie teologiczne pojęć „grzech” i „sprawiedliwość” oraz omawia etapy procesu usprawiedliwienia. Akwinata stwierdza, że grzech jest nieporządkiem ducha, który nie jest poddany Bogu, i stawia znak równości pomiędzy pojęciem grzechu a niesprawiedliwością, nieprawością⁷⁷⁶. Święty Tomasz, mówiąc o stanie grzechu, podkreśla aspekt obrazy Boga rozumianej jako zagniewanie się Boga na grzesznika⁷⁷⁷. Natomiast odpuszczenie grzechu utożsamia z „uciszeniem” się gniewu Bożego, które ma źródło w miłości Boga do grzesznika. Skutkiem Bożej miłości jest łaska, której pozbawił człowieka grzech śmiertelny, a której wianie jest warunkiem koniecznym odpuszczenia winy grzesznikowi⁷⁷⁸. Ten nieporządek, który wprowadza grzech, „zamazuje” obraz duchowy Trójcy Świętej w człowieku, pozbawia go piękna, zniekształca rysy Bożej dobroci i miłości „naniesione” przez łaskę Bożą. Człowiek traci harmonię wewnętrzną we władzach duchowych: rozum z trudem rozpoznaje prawdę, a osłabiona wola nie potrafi podążać za rozpoznaniem dobrem. Człowiek traci perspektywę wieczności, bo oddala się od celu ostatecznego, jakim jest widzenie Boga „twarzą w twarz”. Można powiedzieć, że „zanurza

⁷⁷⁴ Tamże.

⁷⁷⁵ Por. STh, I-II, q. 113, a. 1, s.c.

⁷⁷⁶ Por. STh, I-II, q. 113, a. 1, ad. 1.

⁷⁷⁷ Por. STh, I-II, q. 113, a. 2, co.

⁷⁷⁸ Por. tamże.

się” w doczesności, w materii, tracąc przy tym swoje duchowe piękno, które dokonuje się w relacji z Bogiem.

Natomiast przez sprawiedliwość św. Tomasz rozumie wprowadzenie prawości i porządku do wewnętrznych dyspozycji człowieka. Co oznacza, że wyższe władze stają się poddane Bogu, a niższe władze duszy są podporządkowane rozumowi⁷⁷⁹. Zatem sprawiedliwość jest przeciwieństwem niesprawiedliwości. Synonimem sprawiedliwości jest porządek. Natomiast synonimem grzechu jest nieporządek i niesprawiedliwość.

Dokument Soboru Trydenckiego pt. *Podsumowaniu wypowiedzi teologów na temat usprawiedliwienia* wyjaśnia, czym jest usprawiedliwienie: „Jest dokonaniem sprawiedliwości z jakiejś niesprawiedliwości. Jest jakimś duchowym ruchem od bezbożności do pobożności. Być sprawiedliwym, to znaczy z winnego stać się niewinnym. Usprawiedliwienie jest przyłgnięciem do Boga; usprawiedliwić człowieka, to znaczy przywrócić do łaski Bożej [...] Usprawiedliwienie jest tym samym, co uwolnienie od grzechu [...] Jest odrodzeniem człowieka wewnętrznego przez uśmiercenie człowieka zewnętrznego”⁷⁸⁰.

Te i wiele innych wypowiedzi wspomnianych wyżej teologów prowadzą do konkluzji, że bycie usprawiedliwionym oznacza odpuszczenie grzechów za pośrednictwem łaski. Zatem usprawiedliwienie grzesznika oznacza uczynienie kogoś sprawiedliwym w sensie duchowym. Należy stwierdzić, że stanowisko św. Tomasza jest zgodne z opiniami zaprezentowanymi w dokumentach Soborowych.

Według Akwinaty usprawiedliwienie jest procesem przejścia od stanu duchowej niesprawiedliwości spowodowanej grzechem do stanu sprawiedliwości polegającej na odpuszczeniu grzechów⁷⁸¹. Jest to proces przemiany wewnętrznej człowieka, który za punkt wyjścia – *terminus a quo* ma stan grzechu, niesprawiedliwości, a za punkt dojścia – *terminus ad quem*, którym jest sprawiedliwość, czyli odpuszczenie grzechów⁷⁸². Natomiast nazwę

⁷⁷⁹ Por. STh, I-II, q. 113, a. 1, co; ad. 1.

⁷⁸⁰ A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych, t. IV/1 (1511-1870), Lateran V. Trydent. Watykan I*, Kraków 2007, s. 253.

⁷⁸¹ Por. STh, I-II, q. 113, a. 1, co.

⁷⁸² Por. tamże.

procesu przyjmuje się od punktu dojścia, którym jest usprawiedliwienie grzesznika⁷⁸³.

Pomiędzy punktem wyjścia a punktem dojścia dokonuje się w człowieku wewnętrzna przemiana. Jej skutkiem jest usprawiedliwienie grzesznika. Punktem wyjścia jest stan odwrócenia się od Boga spowodowany brakiem łaski uświęcającej, a punktem dojścia jest komunია z Bogiem.

Akwinata wymienia cztery etapy koniecznie występujące w procesie usprawiedliwienia grzesznika używając porównania do ruchu⁷⁸⁴: 1) punkt wyjścia: wlanie łaski przez Boga, które porusza wolę człowieka do oddalenia się od stanu grzechu; 2) pod wpływem łaski i cnót wlanych człowiek aktem swojej wolnej decyzji wybiera współpracę z łaską, która wspomaga jego akty wiary, nadziei i miłości; 3) pod wpływem tejże łaski oraz cnoty wlanej i pokuty dokonuje się akt skruchy i zbliżenie się do punktu dojścia, czyli usprawiedliwienia; 4) punkt dojścia: odpuszczenie grzechów jest zakończeniem procesu usprawiedliwienia i jego celem.

Choć Akwinata mówi o „procesie” usprawiedliwienia i wymienia jego poszczególne etapy, to w kolejnym artykule mocno podkreśla, że jest to proces natychmiastowy, a nie zachodzący stopniowo⁷⁸⁵. W uzasadnieniu wskazuje na Osobę Ducha Świętego, który dokonuje usprawiedliwienia we właściwy sobie sposób, czyli nagle, co wynika z Objawienia⁷⁸⁶. Zatem ze strony Trójcy Świętej usprawiedliwienie jest procesem natychmiastowym. Natomiast ze strony człowieka ten proces może być rozciągnięty w czasie, np. z powodu „pewnego rozważania”, jak zauważa św. Tomasz, które należy do etapu przygotowania się do przyjęcia łaski uświęcającej⁷⁸⁷.

W artykule dziewiątym zagadnienia 113 *prima pars secundae partis* (STh, I-II, q. 113, a. 9) św. Tomasz zadaje ważne pytanie: Czy usprawiedliwienie grzesznika jest największym dziełem Bożym? W odpowiedzi na to pytanie Akwinata wymienia trzy wielkie dzieła Boga: stworzenie *ex nihilo*, usprawiedliwienie grzesznika i dar chwały

⁷⁸³ Por. STh, I-II, q. 113, a. 6, co.

⁷⁸⁴ Por. tamże, a także STh, I-II, q. 113, a. 8, co.

⁷⁸⁵ Por. STh, I-II, q. 113, a. 7, co.

⁷⁸⁶ Por. tamże.

⁷⁸⁷ Por. STh, I-II, q. 113, a. 7, ad. 1.

uszcześliwiającej sprawiedliwego⁷⁸⁸. Patrząc na te dzieła z punktu widzenia łaski, można je nazwać: *gratia creationis, gratia iustificationis i gratia gloriae*.

Następnie rozważa, które z tych dzieł jest największe, biorąc pod uwagę różne kryteria: sposób ich dokonania lub wielkość dokonanego dzieła

Akwinata zauważa, że pod względem sposobu dokonania największym z dzieł Bożych jest dzieło stworzenia, gdyż zachodzi tu powstanie czegoś z nicości w przeciwieństwie do usprawiedliwienie grzesznika, które dotyczy dobra tylko pojedynczego człowieka⁷⁸⁹. Jednakże zestawiając dobro wielkiego dzieła stworzenia całego wszechświata z dobrem jednostki św. Tomasz stwierdza, iż dobro łaski jednostki jest większe niż dobra naturalne całego wszechświata⁷⁹⁰.

Natomiast pod względem wielkości dokonanego dzieła usprawiedliwienia grzesznika można nazwać wielkim pod względem wielkości tego, co się dokonuje. Biorąc pod uwagę kryterium wielkości dokonania dzieła usprawiedliwienie grzesznika, które ma na celu wieczne dobro uczestnictwa w Bogu, jest ono dziełem większym niż dzieło stworzenia zmierzające do dobra natury, która przemija⁷⁹¹.

Akwinata w tym względzie powołuje się na autorytet Pisma Świętego i św. Augustyna, zwanego Doktorem Łaski. W Liście do Efezjan Apostoł Paweł mówi, że większe dzieła od wszystkich dzieł Chrystusa czyni ten, kto z lękiem i drżeniem zabiega o swoje zbawienie (Flp 2,12). *Doctor Gratiae* także stwierdza, że dzieło usprawiedliwienia grzesznika jest dziełem większym niż stworzenie świata⁷⁹². Uważa, że usprawiedliwienie jest czymś większym niż to, co znajduje się na niebie i na ziemi, bo niebo i ziemia przemiją (Mt 24, 35), a w człowieku działa Chrystus⁷⁹³. W przeznaczonych i tych, których uprzednio poznał, zbawienie i usprawiedliwienie pozostanie. Niebo i ziemia

⁷⁸⁸ Por. STh, I-II, q. 113, a. 9, co.

⁷⁸⁹ Por. tamże.

⁷⁹⁰ Por. tamże.

⁷⁹¹ Por. tamże.

⁷⁹² Por. tamże.

⁷⁹³ „Et maiora horum faciet. Quorum, obsecro? Numquidnam omnium operum Christi maiora facit, qui cum timore et tremore suam ipsius salutem operatur (Philipp. II, 12) ? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus maius hoc esse dixerim, quam est coelum et terra, et quaecumque cernuntur in coelo et in terra. Et coelum enim et terra transibit (Matth. XXIV, 35) ; praedestinatorum autem, id est eorum quos praescit, salus et iustificatio permanebit. In illis tantum opera Dei, in his autem etiam est imago Dei”, Św. Augustyn, *In Evangelium Joannis tractatus*, 72, n. 3: PL 35, 1823.

są dziełem Boga, a w usprawiedliwionych jest także obraz Boga – podkreśla św. Augustyn⁷⁹⁴.

Wszystkie rzeczy stworzone łączy z Bogiem fakt, że Bóg jest ich Stwórcą. Natomiast relacja ludzi do Boga nie zamyka się w tym, że są stworzeniem, lecz w tym, że są na obraz Boga w Trójcy Świętej. Zatem relacja ludzi z Bogiem jest dziełem większym niż dzieło stworzenia. A dobro łaski jednostki jest większe niż dobro naturalne całego wszechświata⁷⁹⁵, gdyż łaska jest dobrem nadprzyrodzonym.

Akwinata bada też relację daru łaski usprawiedliwiającej grzesznika *donum gratiae iustificantis impium* do daru łaski chwały uszczęśliwiającej sprawiedliwych *donum gloriae beatificantis iustum*⁷⁹⁶. Rozpatruje wielkość tych dzieł w dwojakim sensie: bezwzględnie i proporcjonalnie.

Patrząc na te dwa dary pod kątem bezwzględnej wielkości, przyznaje, że dar łaski chwały jest większy niż dar łaski usprawiedliwienia grzesznika. Natomiast biorąc pod uwagę wielkość rozumianą proporcjonalnie, uznaje, że dar łaski usprawiedliwienia jest większy niż dar łaski chwały⁷⁹⁷. Swoje stanowisko św. Tomasz argumentuje tym, że dar łaski usprawiedliwienia w znacznie większym stopniu przerasta godność grzesznika niż dar chwały przerasta godność sprawiedliwego, który jest już usprawiedliwiony⁷⁹⁸.

Romuald Kostecki w komentarzu do artykułu dziewiątego kwestii 113 *prima secundae* nazywa dar łaski chwały „uwielbieniem” i wyjaśnia: „Jeśli natomiast rozważymy te dzieła, uwzględniając proporcję ich wielkości, to usprawiedliwienie jest większym od uwielbienia. Uwielbienie jest tylko wykończeniem usprawiedliwienia. Między łaską a stanem uwielbienia zachodzi pewna proporcja, nie ma jej natomiast między stanem grzechu a stanem łaski. Większą rzeczą jest uświęcić grzesznika niż uwielbić sprawiedliwego. Większa jest przepaść między stanem grzechu a stanem

⁷⁹⁴ Tamże.

⁷⁹⁵ Por. STh, I-II, q. 113, a. 9, ad. 2.

⁷⁹⁶ Por. STh, I-II, q. 113, a. 9, co.

⁷⁹⁷ Por. tamże.

⁷⁹⁸ Por. tamże.

łaski, niż między stanem łaski a stanem chwały. We wszystkich tych trzech dziełach przebija się sprawiedliwość i miłosierdzie Boże”⁷⁹⁹.

Także Tomasz Gałuszka zauważa w innym dziele św. Tomasza⁸⁰⁰ trzy arcydzieła, które powstały na skutek dynamizmu i nadmiaru miłości Ojca do Syna w Duchu Świętym: arcydzieło stworzenia – *excellens opus creationis*, arcydzieło oświecenia – *excellens opus illuminationis* oraz arcydzieło usprawiedliwienia – *excellens opus iustificationis*⁸⁰¹. Dzieło stwórcze Trójcy Świętej w tym rozważaniu zostało przypisane Synowi, gdyż Ojciec porównany do Twórcy dokonał tych wszystkich dzieł w Duchu Świętym przez swoje Słowo⁸⁰².

W pierwszym „arcydziele stworzenia” została podkreślona rola Syna, który „jako Prawda i Mądrość Ojca czyni każdą istniejącą rzecz prawdziwą, dobrą i piękną”⁸⁰³. Ten rodzaj działania Trójcy Świętej dotyczy wszystkich stworzeń – zarówno ożywionych, jak i nieożywionych, które w ten sposób noszą w sobie odcisnięty ślad „genialnej myśli Boga”⁸⁰⁴.

W drugim „arcydziele oświecenia” Chrystus – źródło światła oraz „Odblask Ojca, boska Myśl i Intelpekt” – wyróżnił jedno ze stworzeń, a mianowicie człowieka, gdyż stworzył go na Swój obraz i podobieństwo⁸⁰⁵. Oznacza to, iż człowiek w swoim umyśle jest otwarty na Boga, jest zdolny do miłości i do poznawania prawdy oraz do wrażliwości na piękno⁸⁰⁶. Zatem obrazem i podobieństwem Trójcy Świętej w człowieku można nazwać te przymioty jego rozumnej natury, które stanowią o szczególnej godności człowieka: otwartość na Boga oraz dobro, prawdę i piękno.

Trzecie „arcydzieło usprawiedliwienia” wynika z potrzeby „przywrócenia zaburzonego porządku i naprawie relacji, które uległy rozstrojeniu

⁷⁹⁹ R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza*, zagadnienie 113, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Nowe Prawo i łaska*, t. XIV, dz. cyt., s. 203.

⁸⁰⁰ In Hebr. prol. (nr 3), zob. T. Gałuszka, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 332.

⁸⁰¹ Por. tamże, s. 332-335.

⁸⁰² Tamże.

⁸⁰³ Tamże.

⁸⁰⁴ Tamże.

⁸⁰⁵ Tamże.

⁸⁰⁶ Tamże.

i dezintegracji na skutek skażenia natury ludzkiej grzechami czyli ciałami nieprzeźroczystymi” – komentuje dominikanin Tomasz Gałuszka⁸⁰⁷.

Te grzechy, zasłaniając światło prawdy, pograżały człowieka w ciemnościach, będąc przyczyną ich „duchowej brzydoty, czyli hańby”⁸⁰⁸. Grzeszni ludzie woleli ukryć się w cieniu, aby nie było widać brzydoty swoich grzechów, a także nie chcieli widzieć brzydoty innych. Pismo Święte mówi o tym niepożądanym stanie jako o odstąpieniu od „pierwotnej miłości” (por. Ap 2, 4). Natomiast w Chrystusowym usprawiedliwieniu chodzi o „odbudowę” stanu sprawiedliwości, który zawiera właściwe relacje człowieka do Boga, do bliźniego i siebie samego, czyli na przywróceniu „pierwotnej miłości” i duchowego piękna człowieka⁸⁰⁹. Chodzi także o „renowację” zniszczonego obrazu Boga w człowieku, której dokonuje Chrystus.

Chrystus wystąpił w dziele usprawiedliwienia nie jako sędzia, ale jako brat i przyjaciel człowieka, który przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie dokonał pojednania i zjednoczenia rodziny ludzkiej z Bogiem, a także przywrócił człowiekowi utracone piękno⁸¹⁰. Chrystus w swoim trzecim arcydziele pragnął zachwycić Ojca i zadziwić ludzkość „widząc w człowieku własne *alter ego*” – stwierdza Gałuszka⁸¹¹.

W podsumowaniu tematu usprawiedliwienia zostaną przytoczone wypowiedzi ojców Soboru Trydenckiego, które podkreślają główną rolę całej Trójcy Świętej jako przyczyny usprawiedliwienia człowieka: „Przyczyną celową jest chwała Boga i Chrystusa oraz życie wieczne; przyczyną sprawczą jest miłosierny Bóg, który darmo obmywa i uświęca, znacząc i namaszczaając Duchem Świętym obietnicy, będącym rękojmią naszego dziedzictwa; przyczyną zasługującą jest Jego umiłowany Jednorodzony, nasz Pan Jezus Chrystus, który - gdy byliśmy nieprzyjaciółmi - z powodu wielkiej miłości, którą nas umiłował, swą najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył dla nas usprawiedliwienie i zadośćuczynił za nas Bogu Ojcu; przyczyną narzędziową jest sakrament chrztu, będący sakramentem wiary, bez której nikt nigdy nie dostał usprawiedliwienia. W końcu jedyną przyczyną

⁸⁰⁷ Tamże.

⁸⁰⁸ Tamże, także s. 184.

⁸⁰⁹ Tamże.

⁸¹⁰ Tamże.

⁸¹¹ Tamże.

formalną jest sprawiedliwość Boża, nie ta przez którą On sam jest sprawiedliwy, ale ta, którą nas czyni sprawiedliwymi, którą przez Niego obdarowani, odnawiamy się duchem naszego umysłu”⁸¹².

Jak wynika z powyższych rozważań, w usprawiedliwieniu grzesznika cała Trójca Święta dokonuje odnowy duchowej człowieka przez udzielanie mu darów łaski płynących z miłości. Dzieło usprawiedliwienia można także szczegółowo rozpatrywać przez pryzmat zasług każdej z Osób Boskich. W tym sensie została podkreślona rola Chrystusa jako dokonującego dzieła pojednania człowieka z Bogiem, ze światem i z samym sobą, gdyż celem usprawiedliwienia jest przemiana człowieka na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej oraz pozostawanie z Nią w komunii miłości teraz i w wieczności.

c. Człowiek na Obraz Trójcy Świętej w zasłudze

Usprawiedliwienie i zasługa to jakby dwa narzędzia, za pomocą których człowiek we współpracy z łaską Bożą ma wpływ na to, jakim obrazem Boga jest. W przypadku zasługi są dwie możliwości wpływania na jakość tego obrazu: jedna ze strony wolnej woli człowieka, a druga ze strony Ducha Świętego. W jaki sposób zasługi wpływają na obraz Boga w człowieku, zostanie przedstawione poniżej. Akwinata wyjaśnia pojęcie zasługi, przyrównując ją do zapłaty za coś:

„Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur, id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae”⁸¹³.

Zasługa jest zapłatą, wynagrodzeniem za wykonane dzieło lub pracę. Każde dzieło lub praca ma swoją cenę. Zasługa jest wynagrodzeniem w odpowiedniej wysokości za uczynki. Tę cenę za coś w odpowiedniej

⁸¹² A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 295-297.

⁸¹³ STh, I, q. 114, a.1, co.

wysokości Akwinata nazywa *iustum pretium* oraz aktem sprawiedliwości *actus iustitiae*⁸¹⁴.

Dominikański teolog mówi o zasłudze pomiędzy równymi (ludźmi), która charakteryzuje się równością, oraz o zasłudze w relacji człowieka do Boga, która polega na nierówności podmiotów i ma charakter sprawiedliwości proporcjonalnej⁸¹⁵. W tym drugim znaczeniu człowiek może mieć zasługę u Boga jedynie ze względu na uprzednie postanowienie Boże, iż Bóg będzie wynagradzał nasze dobre uczynki⁸¹⁶. Mimo tego, że wszystko, co człowiek ma, każde dobro, które posiada, otrzymuje od Boga, to Bóg staje się dłużnikiem człowieka w tym znaczeniu, że Bóg sam tak postanowił i uznając zasługę, wypełnia swoje postanowienie⁸¹⁷.

Pierwszą i najważniejszą przyczyną zasługi jest postanowienie Boże (por. KKK nr 2008), które przejawia się w postaci łaski określonej przez Akwinatę mianem współdziałającej – *gratia cooperans*⁸¹⁸. Ta łaska Boża, stojąca u przyczyn zasługi, jest konieczna dla człowieka, aby zasłużył na życie wieczne. Teolog wyjaśnia, że człowiek pozostający w stanie natury skażonej grzechem nie jest w stanie sam o własnych siłach osiągnąć celu nadprzyrodzonego, którym jest życie wieczne⁸¹⁹. Ten cel człowiek może osiągnąć tylko z pomocą Bożą, ponieważ Bóg tak stworzył naturę ludzką, iż posiada zdolność do osiągnięcia celu ostatecznego, ale nie własnymi siłami, lecz z pomocą łaski Bożej. Tylko dzięki łasce Bożej czyn człowieka może być zasługujący na życie wieczne. Człowiek całą zdolność czynienia dobra otrzymuje od Boga. Także możliwość otrzymania zapłaty za dobre uczynki

⁸¹⁴ Por. STh, I, q. 114, a. 1, co. Zob. także A. Bobrowski, *Teologia moralna*, cz. I, t. 1, Włocławek 1945, s. 205: „Zasługą (meritum) jest ta właściwość czynu, dzięki której jest on godzien nagrody. Zasługa bywa dwojaka: albo słuszna (*de condigno*), gdy wartość czynu równa się nagrodzie, albo stosowna (*de congruo*), gdy tej równości nie ma, gdy mianowicie używana nagroda pochodzi z łaskawości i szcudrośliwości, nie zaś wymiaru sprawiedliwości. Zasługę pierwszego rodzaju (*de condigno*) posiada jedynie czyn moralnie dobry i nadnaturalny, wykonany w stanie łaski: istotna zasługa zależy właśnie od stanu i godności osoby zasługującej”.

⁸¹⁵ Por. STh, I, q. 114, a. 1, co. Więcej na temat zasługiwania na nagrodę lub karę u Boga zob. w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, *Summa Teologii* I-II, q. 21, przeł. o i oprac. W. Galewicz, Kęty 2013.

⁸¹⁶ Por. STh, I, q. 114, a. 1, co.

⁸¹⁷ Por. STh, I, q. 114, a. 1, ad. 3.

⁸¹⁸ STh, I, q. 114, *Prooemium*.

⁸¹⁹ Por. STh, I, q. 114, a. 2, co.

zapewnia mu wolna decyzja Boga w tej sprawie⁸²⁰. Akwinata podaje dwa źródła czynów zasługujących u Boga: jako pierwsze wskazują wolną decyzję człowieka pobudzonego łaską Bożą, a jako drugie wymienia łaskę Ducha Świętego⁸²¹. Odnosząc te dwa źródła do kryterium sprawiedliwości, św. Tomasz rozróżnia zasługi prowadzące do życia wiecznego w sensie równości proporcjonalnej – *de congruo* i w sensie ścisłym – *de condigno*.

W przypadku zasługi typu *de congruo* nie ma ścisłej zależności sprawiedliwości z zasługiwaniem na życie wieczne z uwagi na nierówność podmiotów: Boga i człowieka. Jeśli człowiek działa swoim aktem wolnej woli z poziomu swojej natury, to nie jest w stanie „dosięgnąć” tym czynem Boga i zasłużyć na życie wieczne. Jednakże Bóg w swojej nieskończonej dobroci, doceniając wysiłki człowieka, wynagradza go proporcjonalnie do jego możliwości⁸²². Święty Tomasz podaje przykład ewangelicznej wdowy wrzucającej do skarbony świątynnej tylko dwa pieniążki, a mimo tego jej czyn sprawił w zdumienie samego Boga – Jezusa Chrystusa, który ocenił, iż ta kobieta „wrzuciła więcej niż wszyscy inni” (por. Łk 21, 1-4). Jej czyn został oceniony wielkością proporcjonalną w stosunku do jej możliwości i został uznany za wielką zasługę⁸²³. Obraz Boga w człowieku wypracowany przez zasługę typu *de congruo* z pomocą łaski Bożej jest bezcenny i jest doskonalszy niż obraz w naturze.

W przypadku zasługi typu *de condigno* Akwinata mówi o zasłudze w sensie ścisłym tj. zasługującej na życie wieczne. Wartość tej zasługi mierzy się bowiem po pierwsze mocą Ducha Świętego, który człowieka prowadzi wprost do życia wiecznego, po drugie zaś godnością łaski, dzięki której człowiek staje się współuczestnikiem Boskiej natury. Jak to już ujął św. Paweł Apostoł, z tytułu adopcji człowiek automatycznie staje się dziedzicem Boga: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8, 17).

⁸²⁰ STh, I, q. 114, a.2, ad. 3.

⁸²¹ Por. STh, I, q. 114, a.3, co.

⁸²² Por. tamże.

⁸²³ Por. STh, I, q. 95, a. 4, co. Zob. także: Thomas Aquinas, *Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Marcum*, cap. 12, lectio 7.

Uczynek zasługujący w sensie ścisłym, bo wypływający z mocy Ducha Świętego, jest porównany do źródła wody wytryskującej ku życiu wiecznemu (por. J 4, 14) i jest najcenniejszym dobrem, jakie może otrzymać człowiek. Tym dobrem jest uczestnictwo w naturze Boga w Trójcy Świętej, a więc przybrane synostwo Boże oraz prawo do dziedzictwa Bożych dóbr w wieczności (por. KKK nr 2009). Ten obraz Boga w człowieku jest najcenniejszy, prawie doskonały i wieczny.

Akwinata powołując się na autorytet Pisma Świętego stwierdza, że istotą zasługi jest życie wieczne w Królestwie Bożym, które polega na „jasnym” poznaniu Boga⁸²⁴: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Natomiast poznanie Boga jest możliwe dzięki temu, że Bóg objawia się człowiekowi, który Go miłuje, zachowując Jego przykazania, bo celem wszystkich przykazań jest miłość Boga: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14, 21). A zatem istotą zasługi jest miłość i życie wieczne polegająca na szczęściu z poznawania Boga⁸²⁵. Akt wolnej woli człowieka zwracającego się w stronę Boga to akt miłości i odwrotnie, Bóg zwraca się do człowieka mocą Ducha Świętego, który jest Miłością. Jest to więc relacja miłości Boga i człowieka. Zatem istotą zasługi jest miłość, a obraz Boga w człowieku jest tym piękniejszy i bardziej intensywny, im większa jest miłość tak ze strony człowieka, jak i Boga.

Według św. Tomasza wielkość zasługi ocenia się według dwóch miar: jedna to miłość i łaska, a druga to wielkość uczynku. Akwinata wskazuje na zależność pomiędzy wielkością zasługi a „istotną” nagrodą polegającą na rozkoszowaniu się Bogiem. Im więcej miłości będzie zawierał czyn zasługujący na życie wieczne, tym większa będzie nagroda w życiu wiecznym⁸²⁶. Jeśli chodzi o wielkość uczynku, to może być on liczony bezwzględnie lub proporcjonalnie. Człowiek po grzechu pierworodnym ma osłabione siły duchowe i dźwiga różnorodne jego skutki. Toteż ilość zasługi

⁸²⁴ Por. STh, I, q. 114, a. 4, s.c.

⁸²⁵ STh, I, q. 114, a. 4, co.

⁸²⁶ Por. STh, I, q. 95, a. 4, co.

ocenia się proporcjonalnie nie tylko względem trudu i walki włożonej w wykonanie dzieła, ale przede wszystkim uwzględniając stopień gotowości woli, która ma za przyczynę miłość⁸²⁷.

Rodzaje nagród przyporządkowane do konkretnych czynności człowieka dokonanych pod wpływem cnoty z powodu miłości do Boga, zostały przez Jezusa Chrystusa określone Kazaniu na Górze (zob. Mt 5, 3-12; Łk 6, 20-23)⁸²⁸. Dwie z tych nagród będą omawiane w dalszej części niniejszej dysertacji, gdyż w nich obraz Boga w człowieku staje się coraz doskonalszy. Są to: obietnica przybrania za synów, czyli uczestnictwo w naturze Bożej, oraz obietnica oglądania Boga w świetle chwały.

Ojcowie Soboru Trydenckiego zasługę dobrych uczynków nazwali „owocem usprawiedliwienia”, który osiągnęli usprawiedliwieni ludzie dzięki zachowywaniu odzyskanej łaski⁸²⁹. Aby ich czyny miłości dokonane w imię Boże nie okazały się daremne, Bóg – sędzia sprawiedliwy złożył im obietnicę nagrody. Tym, którzy „ukończą bieg”, zachowując wiarę i miłość na Jego przyście, zostanie dany wieniec zwycięstwa (por. 2 Tm 4,7-8), czyli życie wieczne przyobiecane synom Bożym. Ojcowie soborowi podkreślają, że Bóg udziela tej nagrody ze względu na zasługę Chrystusa, który nieustannie udziela mocy usprawiedliwionym, gdy uprzedza ich dobre czyny, towarzyszy im w trakcie ich dokonywania i pozostaje po ich dokonaniu⁸³⁰. Tylko dzięki Chrystusowi te dobre czyny podobają się Bogu i są zasługujące. Oznacza to, że obraz Boga w człowieku jest piękny pięknem Chrystusa.

Tomasz Gałuszka stwierdza, że zanim w człowieku zaistniał obraz Trójcy Świętej, to zaistniał w nim najpierw Obraz Syna jako „wybór i powołanie do przyjaźni z Nim i całą Trójcą Świętą”⁸³¹. Dominikanin nazywa człowieka „drugą połówką Syna w Jego boskim Obrazie” oraz „duplex persona”⁸³². To druga metafora zaczerpnięta od św. Tomasza oznacza osobową relację Chrystusa z człowiekiem typu: „ja – ty” opartą na miłości i przyjaźni, gdyż

⁸²⁷ Por. STh, I, q. 95, a. 4, ad. 2.

⁸²⁸ Więcej na temat błogosławieństw jako elementu konstytutywnego organizmu nadprzyrodzonego w poprzedzającym podrozdziale: 3. a. *Życie nadprzyrodzone*.

⁸²⁹ A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 309nn.

⁸³⁰ Tamże.

⁸³¹ Tamże, s. 76nn.

⁸³² Por. T. Gałuszka, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 73nn.

przyjaciela można nazwać swoim drugim „ja” lub drugą połówką duszy⁸³³. Na mocy tej miłości przyjaźni z Chrystusem człowiek upodabnia się do całej Trójcy Świętej. Ludzie, którzy są na obraz i podobieństwo „całego Boga”, stają się także Jego przybranymi synami, gdyż Ojciec stwarza ich przez Syna w Duchu Świętym, który ożywia i przemienia ich w synów Bożych⁸³⁴. Stąd konkluzja, że jeśli człowiek jest podobny do Syna, a Syn do Ojca, to człowiek też jest podobny do Ojca. Miłość Chrystusa jest także źródłem wszystkich naszych zasług przed Bogiem, gdyż dana człowiekowi łaska, jednocząc nas z Chrystusem czynną miłością, zapewnia nadprzyrodzoną jakość ludzkim czynom (por. KKK 2011).

Reasumując. Wyżej wywiedziono, iż łaska uświęcająca należy do przypadłości nadprzyrodzonych, które nie powstają w wyniku aktu stwórczego lecz są darem darmo danym i dodanym do natury ludzkiej. Św. Tomasz rozważa dwa skutki łaski: usprawiedliwienie i zasługę u Boga. Ich celem jest przebóstwienie człowieka, którego może dokonać tylko Bóg⁸³⁵. Obydwa skutki mają wpływ na obraz Trójcy Świętej w człowieku. Usprawiedliwienie zapoczątkowuje i kontynuuje proces odnowy obrazu Trójcy Świętej w człowieku skażonym grzechem, a zasługa dodaje piękna i blasku duszy, czyli „upiększa” jej obraz. Romuald Kostecki w komentarzu do kwestii 113 *prima pars*, wyjaśnia, że przebóstwienie, które jest podstawowym i pierwszym skutkiem łaski, wyciska na duszy specjalny obraz Boży i oznacza „uświęcenie”⁸³⁶.

4. Wpływ światła chwały na obraz Boga w człowieku

a. Podobieństwo obrazu Trójcy Świętej w człowieku w adopcji

Święty Tomasz opisuje różne typy podobieństw człowieka i innych stworzeń do Trójcy Świętej lub poszczególnych Osób Boskich, niektóre z nich zostaną

⁸³³ Tamże, s. 76nn.

⁸³⁴ Por. STh, I, q. 93, a. 5, ad. 4.

⁸³⁵ „...Sic enim necesse est quod solus Deus deficiet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis”, STh, I-II, q. 112, a. 1, co.

⁸³⁶ R. Kostecki, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 113*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Nowe Prawo i łaska*, t. XIV, dz. cyt., s. 199nn.

przedstawione poniżej. Boga nazywamy Ojcem wszystkich stworzeń: pozbawionych rozumu i rozumnych⁸³⁷. Wszystkie stworzenia rozumne i nierozumne uczestniczą w podobieństwie do swego Ojca, ale w niejednakowy sposób. Święty Tomasz wyróżnia dwa rodzaje uczestnictwa w tym podobieństwie do Ojca: pierwsze w istnieniu, które dotyczy wszystkich stworzeń, i drugie w naturze Boga – przez adopcję – które dotyczy tylko stworzeń rozumnych⁸³⁸.

Akwinata stwierdza, że w każdym stworzeniu istnieje też jakieś podobieństwo do Słowa, które jest przyswajane na trzy sposoby⁸³⁹:

– *secundum rationem formae*; na podobieństwo formy zaktualizowanej w materii, a nie formy istniejącej w umyśle, np. architekta. Chodzi o rzecz materialną, a nie o samą ideę domu, która odpowiada pierwiastkowi duchowemu⁸⁴⁰. Taki rodzaj podobieństwa do Syna Bożego mają wszystkie stworzenia - stwierdza Tomasz Kajetan (Tommaso de Vio), znany komentator *Sumy Teologicznej*, gdyż dla wszystkich wspólne jest to, iż są stworzeni przez Słowo będące najznamienitszym podobieństwem – *eminentissima similitudo*⁸⁴¹.

– *secundum intellectualitatem*; na podobieństwo rozumności lub duchowości, tak jak wiedza, która powstaje w umyśle ucznia i jest podobna do słowa w umyśle nauczyciela⁸⁴². Analogicznie, stworzenie posługujące się rozumem upodabnia się do Słowa Bożego przez swoją naturę rozumną. Kajetan nazywa to podobieństwem przez naśladowanie stopnia niematerialności, które jedynie przysługuje stworzeniom rozumnym⁸⁴³.

– *secundum unitatem quam habet ad patrem*; stworzenia rozumne zostają upodobnione do przedwiecznego Słowa Bożego co do jedności, która łączy Je z Ojcem. To upodobnienie dokonuje się przez łaskę i miłość. Stąd Chrystus Pan modli się „żeby oni byli jedno w nas, tak jak my jedno jesteśmy” (J 17, 21-22). Takie upodobnienie wypełnia doskonale pojęcie

⁸³⁷ Por. STh, III, q. 23, a. 3, ad. 1.

⁸³⁸ Por. tamże.

⁸³⁹ Por. STh, III, q. 23, a. 3, co.

⁸⁴⁰ Por. tamże.

⁸⁴¹ Por. T. Kajetan, *Commentaria in Summam Theologiae*, w: St. Thomae Aquinatis, *Summae Theologiae*, Opera omnia (editio Leonina), STh, III, q. 23, a. 3, t. 11, Romae 1903.

⁸⁴² Por. STh, III, q. 23, a. 3, co.

⁸⁴³ Por. T. Kajetan, *Commentaria in Summam Theologiae*, dz. cyt.

adopcji⁸⁴⁴ (usynowienia), bo upodobnionym przysługuje dziedzictwo wieczne. Zatem adopcja odpowiada tylko stworzeniom rozumnym, a nie wszystkim stworzeniom, jak podkreśla Kajetan: *adoptari convenit creaturae rationali soli, non omni*⁸⁴⁵. Jednakże św. Tomasz podkreśla, że nie każdy człowiek zostaje usynowiony, ale tylko ten, który ma łaskę miłości *caritas*, rozlaną w sercach ludzkich przez Ducha Świętego, który został nazwany: „Duchem przybrania za synów (Rz 8, 15)”. Kajetan określa ten rodzaj upodobnienia jako naśladowanie jedności z Ojcem przez posiadających łaskę miłości⁸⁴⁶.

Święty Tomasz w swoim *Komentarzu do Ewangelii Jana* wyjaśnia, w jaki sposób człowiek staje się Synem Boga, rozważając sens słów o przyjściu Słowa do ludzi, z których jedni Go nie poznali i nie przyjęli; natomiast tym, którzy Go przyjęli, dało moc (władzę), aby się stali dziećmi Bożymi – synami Boga (por. J 1, 11-13)⁸⁴⁷. Stwierdza, że człowiek staje się Synem Boga przez potrójne upodobnienie do Boga. Po pierwsze przez wylanie łaski uświęcającej, która ma moc uczynienia ludzi dziećmi Bożymi⁸⁴⁸. Po drugie człowiek upodabnia się do Boga przez łaskę, która daje mu władzę dokonywania doskonałych dzieł sprawiedliwości. Trzecie upodobnienie dokonuje się przez łaskę przyjęcia światła chwały, która jest życiem wiecznym⁸⁴⁹. Na każdym więc etapie procesu usynowienia człowieka (Bożej adopcji) łaska odgrywa najważniejszą rolę, gdyż to Bóg przygotowuje człowieka do jej przyjęcia, porusza do doskonałego działania i zachowuje go w Bożym synostwie⁸⁵⁰.

Akwinata wyróżnia w Bogu synostwo naturalne i synostwo przybrane (adopcję), które jest podobne do synostwa naturalnego. Syn Boży jest nazywany Synem prawdziwym, Synem z natury, ponieważ pochodzi od Ojca jako Słowo-Mysł współistniejące z Ojcem⁸⁵¹. Człowieka nie nazwiemy synem Boga z natury, gdyż usynowienie i przybranie nie przysługuje naturze⁸⁵². Synostwo jest właściwością osobową, gdyż wynika z tego, co różnicuje Osoby

⁸⁴⁴ Łac. *adoptio* oznacza przybranie, usynowienie, uznaniu cudzego dziecka za własne

⁸⁴⁵ Por. T. Kajetan, *Commentaria in Summam Theologiae*, dz. cyt.

⁸⁴⁶ Por. tamże.

⁸⁴⁷ Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2018, *Wykład szósty*, s. 79nn.

⁸⁴⁸ Tamże.

⁸⁴⁹ Tamże.

⁸⁵⁰ Tamże.

⁸⁵¹ Por. STh, III, q. 23, a. 4, s.c; por. także a. 3, co.

⁸⁵² Por. STh, III, q. 23, a. 4, co.

Boskie, czyli z pochodzeń⁸⁵³. Także przybrane synostwo przysługuje osobie, a nie naturze. Dotyczy to zarówno Osoby niestworzonej – Chrystusa, jak i osoby stworzonej, czyli człowieka. Akwinata podkreśla, że usynowiona może być tylko osoba *hypostasis vel persona*, a nie natura⁸⁵⁴.

Jaka jest przyczyna adopcji, dlaczego Bóg adoptuje człowieka? Akwinata odpowiada na to pytanie jednoznacznie: Bóg chce dzielić się z ludźmi obfitością doskonałości – *perfectionis abundantia* swojej dobroci⁸⁵⁵. Już w akcie stworzenia Bóg udzielił wszystkim bytom swojej dobroci przez powołanie ich do istnienia i nadanie im określonej formy, co jest pewnego rodzaju dalekim podobieństwem do Trójcy Świętej. Natomiast przez akt usynowienia zostaje ludziom udzielone podobieństwo synostwa rodzzonego⁸⁵⁶. Stosownie do słów św. Pawła zawartych w Liście do Rzymian: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był Pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29).

Człowiek jest *capax adoptionis*. Synostwo przybrane dotyczy tylko stworzeń rozumnych: człowieka i anioła (*Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei*⁸⁵⁷). Tylko człowiek i anioł mają tak skonstruowaną naturę, że jest w niej założona przez Stwórcę otwartość, czyli możliwość bycia przybrany dzieckiem Trójcy Świętej. Ta potencjalność na adopcję, choć jest w naturze, to nie zachodzi na poziomie natury, lecz jest konsekwencją łaski, czyli bytu przypadłościowego⁸⁵⁸. Tak więc adopcja nie wynika z natury, lecz z łaski, do przyjęcia której jest zdolna tylko natura rozumna człowieka i anioła. Wszystkie stworzenia rozumne są zdolne do bycia adoptowanymi, jednakże nie wszystkim ta łaska adopcji się należy, lecz jedynie tym, którzy posiadają łaskę miłości⁸⁵⁹. Najpierw jest więc miłość, a potem adopcja.

⁸⁵³ Por. tamże.

⁸⁵⁴ Por. tamże.

⁸⁵⁵ Por. STh, III, q. 23, a. 1, co, ad. 2.

⁸⁵⁶ Por. STh, III, q. 23, a. 1, ad. 2.

⁸⁵⁷ Por. STh, I, q. 59, a. 1, s.c.

⁸⁵⁸ Por. STh, III, q. 23, a. 3, ad. 3.

⁸⁵⁹ Por. STh, III, q. 23, a. 3, co.

Człowiek jest *capax beatitudinis divinae*. Pismo Święte w Liście do Efezjan poucza, że Bóg przeznaczył ludzi na synów przybranych, bo chce, by celem ludzkiego istnienia była „chwała Jego majestatu” (Ef 1, 3-12). Dzieło to dokonuje się przez wiarę i nadzieję pokładaną w zbawieniu wysłużonym przez Jezusa Chrystusa oraz przez Miłość daną ludziom przez Ducha Świętego, który jest „zadatkim” dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które ludzkość uczyni własnością Boga (por. Ef 1,11-14)⁸⁶⁰. Człowiek, który adoptuje sobie syna ze swej dobroci, dopuszcza go udziału w swoim dziedzictwie. Nieskończenie więcej dóbr daje Bóg, kiedy dopuszcza stworzenia do uczestnictwa w swych nadprzyrodzonych dobrach. Staje się to udziałem zwłaszcza stworzeń rozumnych, które będąc uczynione „na obraz Boży” są zdolne osiągnąć Boże szczęście⁸⁶¹:

„Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit et praecipue rationales creaturas, quae, in quantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae”⁸⁶².

Bóg udziela człowiekowi prawa do dziedziczenia Jego dóbr z nadmiaru dobroci. Bóg dzieli się swoim szczęściem i bogactwem, które sam z siebie posiada i którym się rozkoszuje, a zarazem On sam jest przedmiotem uszczęśliwiający przybranych synów. Tak bowiem nazywamy tych, których Bóg dopuszcza do swojego dziedzictwa, którym jest Jego uszczęśliwiający bogactwo. Adoptowanie kogoś przez Boga o tyle góruje nad ludzką adopcją, że Bóg przez dar łaski uzdalnia człowieka do przyjęcia niebieskiego dziedzictwa.

Akwinata odróżnia dziedziczenie dóbr materialnych od dóbr duchowych. Przedmiotem dziedziczenia przybranych synów Bożych są dobra duchowe i zarazem wieczne. Akwinata podkreśla, że dobra duchowe może posiadać wielu ludzi naraz, inaczej jest z dobrami cielesnymi. Ponadto dziedzictwa materialnego nikt nie może otrzymać, jeśli nie umrze ten, kto je ma przekazać. Dziedzictwo duchowe zaś otrzymują wszyscy całe, bez uszczerbku dla Ojca zawsze żyjącego. Święty Tomasz dopuszcza jednak możliwość

⁸⁶⁰ Por. STh, III, q. 23, a. 1, s.c.

⁸⁶¹ Por. STh, III, q. 23, a. 1, co.

⁸⁶² STh, III, q. 23, a. 1, co.

powiedzenia, że Bóg, będąc w nas przez wiarę, ustępuje, „umiera” – *decedit* po to, by zaczął istnieć w nas przez widzenie⁸⁶³. Odwołuje się w tym względzie do słów św. Pawła zawartych w Liście do Rzymian: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale” (Rz 8,17).

Bóg udziela człowiekowi podobieństwa do swego Syna Jednorodzonego, aby stał się na wzór Obrazu Jego Syna, aby On był pierwotnym między wieloma braćmi (Rz 8, 29). Tomasz Gałuszka nazywa człowieka „młodszym bratem” Chrystusa, który jest najpiękniejszą osobą na świecie⁸⁶⁴. Zatem upodobnienie do naszego starszego Brata jest też dziełem „upiększenia” człowieka przez łaskę. Ponadto Gałuszka zauważa, że stawanie się człowieka „na obraz” Trójcy Świętej wskazuje na relację „do” boskiego Celu i Obrazu, którym jest Syn posiadający pełnię wszelkich dóbr, harmonię oraz blask⁸⁶⁵. Na człowieka „zstępuje” obraz całej Trójcy Świętej dzięki Obrazowi – Synowi przez Ducha Świętego jako Ducha Syna Bożego⁸⁶⁶.

Jak wynika z powyższych rozważań cała Trójca Święta bierze udział w procesie upodobnianiu człowieka do swojej natury. Akwinata podkreśla, że jedność działania Trójcy Świętej wynika z posiadania tej samej natury przez Osoby Boskie i jednego działania: *ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio*⁸⁶⁷. Jeśli więc mówimy, że Bóg jest Ojcem wszystkich stworzeń, to przyswajamy Ojcu moc stwórczą, w której biorą udział również Syn i Duch Święty. Jeśli mówimy, że Bóg upodabnia nas do swego rodzzonego Syna, to oznacza, że i Syn, i Duch Święty działają wspólnie z Nim. Syn jako forma wzorcza, a Duch Święty jako moc miłości, którą rozlewa w naszych sercach. Zatem wspólnym dziełem Trójcy Świętej jest zarówno pierwsze stworzenie człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26), jak i dzieło usprawiedliwienia, czyli drugie, nowe stworzenie, w którym następuje „renowacja” obrazu człowieka skażonego grzechem (2 Kor 5, 17). Kolejnym

⁸⁶³ Por. STh, III, q. 23, a. 1, ad. 3.

⁸⁶⁴ Por. T. Gałuszka, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna* Tomasza z Akwinu, dz. cyt., s. 84nn.

⁸⁶⁵ Tamże, s. 74nn.

⁸⁶⁶ Tamże.

⁸⁶⁷ Por. STh, III, q. 23, a. 2, co.

etapem na drodze człowieka do Boga jest jego adopcja – usynowienie polegające na przyjęciu łaski w postaci nowej natury, czyli nowego piękna obrazu człowieka dokonanego na najpiękniejszy wzór – Syna Bożego – Chrystusa (Kol 3, 10). Ostatni etap tworzenia się obrazu Bożego w człowieku nastąpi w niebieskiej ojczyźnie, gdzie osiągnie stan swojej ostatecznej doskonałości zgodnie ze słowami Pisma Świętego: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego (1 Kor 15, 49).

b. Cel ostateczny jako doskonałość obrazu Trójcy Świętej w człowieku.

Jak już dowiedziono w poprzednich rozważaniach⁸⁶⁸, podobieństwo jest pewną doskonałością bytu. Było ono rozpatrywane jako analogia do dobra wspólnego lub partykularnego⁸⁶⁹. Do tak rozumianego dobra porównano relacje podobieństwa i obrazu typu *praeambulum* i *subsequens*. *Praeambulum* dotyczyło podobieństwa, które jest bardziej wspólne niż obraz, ale też w obrazie się zawiera (np. istnienie). Natomiast *subsequens* to rodzaj podobieństwa będącego doskonałością obrazu, które dotyczy człowieka szczególnie dobrego z uwagi na doskonałość jego cnoty. Natomiast w tej części dysertacji będzie rozważane podobieństwo jako doskonałość obrazu Boga w człowieku w jego relacji do celu ostatecznego. Dominikański teolog wyróżnia w bycie potrójną doskonałość: pierwszą jest sam jej byt – istnienie; druga to przypadłości, czyli wyposażenie bytu konieczne dla rozwinięcia jego doskonałej działalności; trzecia to osiągnięcie jakichś celów⁸⁷⁰. Pierwsza doskonałość, jako byt, została dokładnie omówiona w pierwszym rozdziale. Druga doskonałość to przypadłości, które zostały poddane szczegółowej analizie (na początku trzeciego rozdziału) w aspekcie ich roli w kształtowaniu obrazu Bożego w człowieku. Trzecia doskonałość to osiągnięcie celów, przez które św. Tomasz rozumie tylko dobro rzeczywiste lub pozorne. Dzieli cel-dobro na dwa rodzaje: dobro nieskończone, czyli sam Bóg, oraz dobro

⁸⁶⁸ Zob. *Wstęp* do niniejszej dysertacji.

⁸⁶⁹ STh, I, q. 93, a. 9, co.

⁸⁷⁰ Por. STh, I, q. 6, a. 3, co.

stworzone⁸⁷¹. Przedmiotem rozważań zawartych w tej części dysertacji będzie refleksja nad ostatecznym kształtem i treścią obrazu Boga w człowieku, który zrealizuje się w życiu wiecznym. Ten obraz Boga w człowieku pokrywa się z celem ostatecznym człowieka, którym jest szczęście rozumiane jako doskonałe dobro. Jest to z kolei trzecia doskonałość po wymienionych przez Akwinatę doskonałościach, jakimi są: byt człowieka i przypadłości⁸⁷². Akwinata stwierdza, że jest tylko jeden cel, który jest kresem zamykającym cały łańcuch celów przygodnych⁸⁷³. Uważa, że wszystkie cele można sprowadzić do jednego celu ostatecznego, ponieważ są one składnikami jednego dobra doskonałego czyli Pierwszej Przyczyny celowej⁸⁷⁴. Dobro najdoskonalsze, jakim jest Trójca Święta, zawiera w sobie wszystkie aspekty dobra stworzonego. Jest tak wieloaspektowe, że mieszczą się w Nim wszystkie doskonałości dóbr aspektowych i są do niego przyporządkowane⁸⁷⁵. Tym celem jest szczęście, czyli dobro doskonałe⁸⁷⁶. Każdy człowiek pożąda osiągnięcia doskonałości, która stanowi istotę celu ostatecznego – stwierdza św. Tomasz⁸⁷⁷. Cel ostateczny jest wspólny dla wszystkich ludzi i każdego pojedynczego człowieka, bo ludzie mają tę samą naturę, choć różnią się w sposobie realizacji tego celu, bo mają różne cechy jednostkowe, różne powołania i warunki życia⁸⁷⁸.

Akwinata stawia tezę, że celem człowieka jest szczęście i wyjaśnia, czym ono jest⁸⁷⁹. Stwierdza, że szczęście człowieka nie może polegać na jakimś dobru stworzonym, „gdyż szczęście jest dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym pożądanie. Nie byłoby bowiem celem ostatecznym, jeśli by po jego osiągnięciu zostało jeszcze coś do pożądania” [tłum. własne]:

⁸⁷¹ Por. STh, I-II, q. 3, a. 1, co

⁸⁷² Por. STh, I, q. 6, a. 3, co.

⁸⁷³ Por. STh, I-II, q. 1, a. 4, co.

⁸⁷⁴ Por. STh, I-II, q. 1, a. 5, co.

⁸⁷⁵ Por. tamże.

⁸⁷⁶ Por. STh, I-II, q. 1, a. 4, s.c.

⁸⁷⁷ Por. STh, I-II, q. 1, a. 7, co.

⁸⁷⁸ Por. STh, I-II, q. 1, a. 7, ad. 2.

⁸⁷⁹ Por. STh, I-II, q. 2, a. 4, s.c.

„Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum”⁸⁸⁰.

Przedmiotem zaś woli, czyli pożądania ludzkiego, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest prawda powszechna⁸⁸¹. Nic nie może zaspokoić woli człowieka poza dobrem powszechnym, które nie znajduje się w dobru stworzonym, ale tylko w Bogu, gdyż każde stworzenie posiada tylko cząstkową dobroć. A więc tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka zgodnie ze słowami Psalmu: „Bóg napełnia dobrami żądze twoje” (Ps 102, 5 Wlg: *Qui replet in bonis desiderium tuum*)⁸⁸². Człowiek staje się szczęśliwy przez to, że zaspakaja swoje naturalne pragnienia. Te pragnienia kierują się zarówno do dobra stworzonego, jak i dobra nieskończonego.

Porównując dobro stworzone i nie stworzone, Akwinata stwierdza, że dobro stworzone nie jest mniejsze od tego dobra, do którego człowiek jest zdolny jako do czegoś, co jest wewnątrz niego i w nim tkwi. Lecz to dobro stworzone jest mniejsze od tego dobra, które stanowi przedmiot jego umysłu i woli, gdyż jest to dobro jest nieskończone. Natomiast dobro, w którym uczestniczy anioł i cały wszechświat, jest dobrem skończonym i ograniczonym⁸⁸³. Człowiek w pełni może zaspokoić swoje naturalne pragnienia, kiedy transcenduje swoją myślą i wola ku dobru najwyższemu, ku szczęściu, które nie jest w nim, lecz poza nim w Trójcy Świętej. Także św. Augustyn stwierdza, że tak jak dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest szczęśliwym życiem człowieka, natomiast „nieszczęsnym ludem” nazywa pozostających z dala od Boga⁸⁸⁴.

Akwinata zastanawia się, która z władz duchowych – intelekt czy wola – stanowi istotę szczęśliwości. Odrzuca w tym działaniu czynność woli, która odgrywała główną rolę w dążeniu do osiągnięcia celu ostatecznego. Wola odgrywa dwie role: w dążeniu do nieobecnego celu pragnąc go, a po jego

⁸⁸⁰ Por. STh, I-II, q. 2, a. 8, co.

⁸⁸¹ Por. tamże.

⁸⁸² Por. STh, I-II, q. 2 a. 8, co, por. także STh I-II, q. 3 a. 7, co.

⁸⁸³ Por. STh, I-II, q. 2 a. 8, ad. 3.

⁸⁸⁴ Św. Augustyn, *Państwo Boże, (De civitate Dei)*, Warszawa 2003, tom II, przeł. W. Kornatowski, ks. XIX, rozdz. 26, s. 636.

osiągnięciu radując się nim⁸⁸⁵. Działanie woli jest zatem potrzebne i pierwszoplanowe w dążeniu do celu, a po osiągnięciu celu – do rozkoszowania się nim. Natomiast w sytuacji, gdy cel został osiągnięty, pierwszoplanowa rola woli kończy się. W celu, jakim jest szczęśliwość, główną i pierwszoplanową rolę Akwinata przypisuje czynności intelektu. Wyjaśnia, że w stanie szczęśliwości, podobnie jak w ujęciu celu, pierwsze jest działanie umysłu, za którym podąża wola⁸⁸⁶. Św. Tomasz rozstrzyga problem wiodącej władzy w stanie szczęśliwości w następujący sposób:

„...ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta [...] Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confessionum (PL 32,793) quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis”⁸⁸⁷.

Zdaniem św. Tomasza do szczęśliwości potrzeba dwóch rzeczy: istoty i przypadłości. Istotę szczęśliwości stanowi działanie intelektu, którego celem jest szczęście, czyli dobro doskonałe. Natomiast do przypadłości zalicza radość woli delektującej się osiągniętym przez intelekt szczęściem⁸⁸⁸. Święty Augustyn, na którego w tej kwestii powołuje się św. Tomasz, podkreśla, że szczęście polega nie na jakiegokolwiek radości, lecz na radowaniu się z bycia z Bogiem, przez Boga i dzięki Bogu, bo szczęśliwe życie to jest radość z Boga, który jest Prawdą⁸⁸⁹. Zatem celem człowieka jest szczęście rozumiane jako dobro doskonałe⁸⁹⁰. Każdy człowiek pożąda osiągnięcia doskonałości, która stanowi istotę celu ostatecznego⁸⁹¹. Osiągnięcie doskonałości obrazu Trójcy Świętej w człowieku pokrywa się z celem ostatecznym każdego człowieka, jakim jest szczęśliwość wieczna. Zagadnienie szczęśliwości doczesnej i wiecznej człowieka można rozpatrywać pod kątem pracy intelektu, za

⁸⁸⁵ Por. STh, I-II, q. 3, a. 4, co.

⁸⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁸⁹ „I samo szczęśliwe życie polega na radowaniu się z Ciebie, przy Tobie i dzięki Tobie”, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001, ks. X, s. 199-200, (PL 32,793).

⁸⁹⁰ Por. STh, I-II, q. 1, a. 4, s.c.

⁸⁹¹ Por. STh, I-II, q. 1, a. 7, co.

pomocą którego człowiek stara się osiągnąć swoją myślą istoty samego Boga, która jest sednem i istotą tej szczęśliwości.

Dalsze rozważania będą dotyczyły dwóch problemów związanych z realizacją szczęśliwości w kontemplacji i wizji uszczęśliwiającej świętych w niebie. Kontemplacja zostanie przedstawiona jako możliwość naturalnego i amabilnego poznania intelektualnego, którego celem jest rozkoszowanie się Trójcą Świętą „już tu i teraz” na ziemi, a także jako wstęp do nadprzyrodzonego widzenia Boga w Jego istocie *visio beatifica* po śmierci człowieka, już w niebie.

c. Upodobnienie człowieka do Trójcy Świętej przez kontemplację

Kontemplacja jest relacją, „związkiem przymierza” z Trójcą Świętą, która ją ustanowiła w głębi ludzkiego bytu, aby ukształtować „człowieka – obraz Boży – na swoje podobieństwo”. Taka jest wykładnia wiary zawarta w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (por. KKK nr 2713). Kontemplacja jest darem i łaską tworzącą komunie miłości z Trójcą Świętą, przez którą ludzie stają się coraz bardziej „wkorzeni i ugruntowani” w miłości (por. KKK nr 2714). Przykładem takiej komunii z Bogiem jest św. Tomasz z Akwinu cieszący się opinią „człowieka kontemplacji i modlitwy”, które ściśle łączył z wysiłkiem intelektualnym – stwierdza Jean-Pierre Torrell⁸⁹². Akwinata w swoich rozważaniach o kontemplacji oparł się przede wszystkim na świadectwach zawartych w Piśmie Świętym i Tradycji reprezentowanej w tym temacie przez św. Augustyna, św. Grzegorza z Nyssy i Ryszarda od św. Wiktora⁸⁹³, a także na osobistym doświadczeniu modlitwy. Natomiast podstawy filozoficzne zaczerpnął z nauki Arystotelesa zawartej w *Etyce Nikomachejskiej*. Zdaniem Filozofa kontemplacja jest źródłem doskonałego szczęścia, które polega na działaniu zgodnym z najlepszą dzielnością etyczną⁸⁹⁴. Działaniom duszy

⁸⁹² J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Warszawa 2008, s. 332.

⁸⁹³ Ryszard od św. Wiktora wraz ze swoim mistrzem Hugonem od św. Wiktora uważani byli za najwybitniejszych teologów XII wieku. Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 368nn.

⁸⁹⁴ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2012, Ks. X, 6, 7, (1176b-1178a) s. 288-292. Zob. także: „Dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”, Arystoteles, *Etyka*

związanym z nakazami dzielności przyporządkowuje cnoty dianoetyczne (mądrość teoretyczną, zdolność rozumienia i rozsądek) oraz etyczne (szczodrość i umiarkowanie)⁸⁹⁵. Filozof kontemplację zaliczył do dzielności dianoetycznej dotyczącej najlepszej części duszy, czyli intelektu teoretycznego⁸⁹⁶.

Na tej podstawie Akwinata sformułował swoją koncepcję kontemplacji jako szczęśliwości człowieka która jest jego najlepszym działaniem *optima operatio hominis*; polega na czynności wykonywanej przez jego najlepszą władzę, czyli intelekt – *optima potentia est intellectus*, a jej najlepszym przedmiotem jest Bóg – *optimum obiectum est bonum divinum*⁸⁹⁷ czyli Trójca Święta. Akwinata wskazuje na relację zawierania się szczęśliwości i kontemplacji: *Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo*⁸⁹⁸.

Rodzaje szczęśliwości. Akwinata wyróżnia dwa rodzaje szczęśliwości polegające na kontemplacji Prawdy: doskonałą i ostateczną, której oczekujemy w życiu przyszłym, oraz niedoskonałą, jaką możemy mieć na tej ziemi. Działanie kontemplacji rozpoczyna się już w doczesności⁸⁹⁹, w sposób niedoskonały, jakby w zwierciadle, w przeżyciach mistycznych, w sakramentalnych znakach. Ta szczęśliwość, jakiej człowiek może dostąpić już tu na ziemi, polega przede wszystkim na kontemplacji Boga, czyli amabilnej czynności intelektu teoretycznego, a drugorzędnie na czynności intelektu praktycznego⁹⁰⁰.

Natomiast ostateczna i doskonała szczęśliwość całkowicie polega całkowicie na kontemplacji Trójcy Świętej w życiu wiecznym, które będzie polegało na przebywaniu w obecności istot wyższych: Boga i aniołów, do których człowiek będzie upodobniony: „...in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per

Nikomachejska, Warszawa 2012, Ks. II, 6, (1107a) s. 113. Zob. także D. Gromska, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., s. 52nn. Zob. także K. Ćwik, *Nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50 (2012), nr 1, s. 193-202.

⁸⁹⁵ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2012, ks. II, 1, (1103a) s. 103.

⁸⁹⁶ Tamże, ks. X, 6, 7, (1176b-1178a) s. 288-292.

⁸⁹⁷ Por. STh, I-II, q. 3, a. 5, co.

⁸⁹⁸ Por. STh, I-II, q. 3, a. 5, co.

⁸⁹⁹ Por. STh, I, q. 93, a. 8, ad. 2.

⁹⁰⁰ Por. STh, I-II, q. 3, a.5, co.

beatitudinem assimilatur⁹⁰¹. Szczęściem będzie widzenie Boga, które jeszcze nie stało się udziałem człowieka żyjącego na ziemi, lecz posiadającego nadzieję na radość wieczną⁹⁰².

Odnosząc czynność kontemplacji do problemu obrazu Trójcy Świętej w człowieku, można stwierdzić, że w doczesności ten obraz „już jest” ale niedoskonały; a jednocześnie „jeszcze go nie ma”, bo dopiero w wieczności osiągnie swoją ostateczną doskonałość w zjednoczeniu z Trójcą Świętą i w widzeniu Boga w Jego istocie dzięki darowi światła chwały.

Cel kontemplacji. Życie wieczne wypełnione jest wieczną, ostateczną i doskonałą szczęśliwością, która polega na widzeniu istoty Bożej⁹⁰³. Święty Augustyn wskazuje na kontemplację jako cel naszego życia: „Kontemplacja Boga została nam obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych uczynków, jako wieczna i doskonała szczęśliwość⁹⁰⁴. Św. Tomasz zalicza szczęśliwość *beatitudo* do najlepszego działania umysłu teoretycznego kontemplującego Boga, a nie do umysłu praktycznego⁹⁰⁵. W kwestii 179 *secunda secundae*, wprowadzającej do zagadnień związanych z kontemplacją, Akwinata dokonuje rozróżnienia na życie czynne i kontemplatywne w oparciu o czynności umysłowe. Stwierdza, że tak jak umysł dzieli się na czynny i kontemplatywny, tak są dwa typy życia w zależności od obranego celu⁹⁰⁶. Celem umysłowego poznania jest albo poznanie prawdy – co należy do umysłu kontemplatywnego – albo jest nim jakaś działalność zewnętrzna – czym się zajmuje umysł czynny (praktyczny). Te dwa typy życia zdaniem św. Tomasza symbolizowały dwie żony Jakuba: Lea odpowiada życiu czynnemu, a Rachela – kontemplatywnemu (Rdz 30). Także dwie siostry, które przyjęły Pana Jezusa w gościnę, reprezentują odpowiednio: Maria typ kontemplatywny, a Marta – czynny (Łk, 10, 38-42). Zdaniem św. Tomasza cała ta symbolika utraciłaby swoje znaczenie, gdyby

⁹⁰¹ STh, I-II, q. 3, a. 5, co.

⁹⁰² Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. I, 17, s. 45-46.

⁹⁰³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, t. 1, q. 13, a. 3.

⁹⁰⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, ks. I, 17 s. 45. Zob. Św. Tomasz: „Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum”, STh, I-II, q. 3, a. 5, s.c.

⁹⁰⁵ Por. STh, II-II q. 179 a. 1 i a. 2.

⁹⁰⁶ Por. STh, II-II, q. 179, a. 2, co.

było więcej typów życia niż dwa. Dlatego zdecydowanie stwierdza, że podział życia na czynne i kontemplatywne jest wyczerpujący⁹⁰⁷. Wyjaśniając różnicę w działaniu obu intelektów, wskazuje na dobro, które może być wewnątrz i na zewnątrz⁹⁰⁸. W przypadku intelektu teoretycznego dobro znajduje się w sobie, gdyż jest kontemplacją prawdy, a w przypadku intelektu praktycznego leży poza nim, na zewnątrz⁹⁰⁹. Tomista Etienne Gilson podkreśla, że: „Akt stanowiący szczęśliwość jest natury spekulatywnej, co równa się twierdzeniu, że jest on kontemplacją”⁹¹⁰. Podkreśla jednak, że nie każda czynność natury spekulatywnej jest kontemplacją, tak jak np. nabywanie i rozważanie wiedzy teoretycznej, której przedmiot dotyczy bytów znajdujących się na niższym poziomie doskonałości. Istota prawdziwej szczęśliwości „nie jest z tego świata i można ją znaleźć tylko w jasnym widzeniu Boga”⁹¹¹, który jest Bytem najdoskonalszym. Kontemplacja Dobra Doskonałego, jakim jest Bóg, doskonali całego człowieka i sprawia, że obraz Trójcy Świętej w człowieku jest coraz wyraźniejszy, piękniejszy i doskonalszy.

Piękno w kontemplacji odgrywa kluczową rolę, bo należy do jej istotnej treści i wypływa ze źródła, którym jest rozum. Jak już o tym była mowa w rozdziale II niniejszej dysertacji, piękno polega na proporcji, blasku oraz całkowitości i doskonałości rzeczy nieposiadających żadnych braków⁹¹². Akwinata stwierdza, że piękno polega na blasku oraz należytej proporcji, które tkwią „korzeniami” w rozumie⁹¹³. Rozum, posiadając światło naturalne wprowadza należyłą proporcję i harmonię w inne rzeczy. Ponieważ kontemplacja polega na działaniu rozumu, a dokładnie intelektu teoretycznego, to w kontemplacji również odnajdujemy piękno⁹¹⁴. Piękno pociąga człowieka, zachwyca, rozbudza pragnienie, pożądanie przebywania z osobą, którą uznajemy za piękną, a najpiękniejszym obiektem pożądania człowieka jest piękny Bóg.

⁹⁰⁷ Por. STh, II-II, q. 179, a. 2, s. c.

⁹⁰⁸ Por. STh, I-II, q. 3, a. 5, ad. 2.

⁹⁰⁹ Por. tamże.

⁹¹⁰ E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 2003, s. 405-406.

⁹¹¹ Por. tamże, s. 406.

⁹¹² Zob. Rozdział II. 5 niniejszej dysertacji.

⁹¹³ Por. STh, II-II, q. 180, a. 2, ad. 3.

⁹¹⁴ Por. tamże.

Tomasz Gałuszka wyjaśnia, że w kontemplacji chodzi o takie piękno, które wprawia w zachwyt, sprawia radość, wręcz rozkosz widzenia i prowadzi do rozkoszy kontemplacji, czego skutkiem jest duchowa miłość⁹¹⁵. Zatem prawy człowiek, który zachwyca się pięknem Boga, napełnia się miłością i staje się piękny duchowo.

Dobro w kontemplacji. Akwinata, opierając się na nauce Arystotelesa, nazywa kontemplację ruchem ku doskonałości, który należy do istoty kontemplacji⁹¹⁶. Ten ruch jest czynnością umysłu teoretycznego polegającą na kierowanie się od początku do kresu. Kontemplacja, która należy do czynności intelektualnych, ma jednak swój początek ma w sferze wolitywnej tj. w uczuciu, gdyż inicjatywę w kontemplacji przejmuje miłość do Boga⁹¹⁷. Celem kontemplacji jest Bóg, który jest Miłością, stąd jej początek i cel się pokrywają⁹¹⁸. Zatem życie kontemplatywne należy do intelektu, natomiast jego poruszenie do tej czynności należy do woli, która porusza wszystkie władze⁹¹⁹. Wola czyni to z miłości do przedmiotu oglądanego w myśl słów Ewangelisty „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 21). Lub z powodu miłości do samego poznawania nabytego wskutek wpatrywania się w Boga⁹²⁰.

Akwinata powołuje się w tym względzie na autorytet św. Grzegorza z Nyssy, który twierdzi, że życie kontemplatywne polega na miłości Boga, jako że ta miłość wzbudza w kimś pragnienie oglądania Jego piękna⁹²¹. Kapadocki Ojciec Kościoła w *II Homilii do Eklezjastesa* wyjaśnia, czym jest prawdziwe dobro będące przedmiotem pożądania i obiektem kontemplacji nieprzemijającej, które jest tak doskonałe, że nawet w wyniku zmiennych okoliczności życia „nie polepsza się ani nie pogarsza, nie zmniejsza się ani nie zwiększa”⁹²². Uczestnictwo w tym dobru jest możliwe na wszystkich etapach życia człowieka, a im bardziej człowiek się Nim zachwyca, tym

⁹¹⁵ T. Gałuszka, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 55.

⁹¹⁶ Por. STh, II-II, q. 180, a. 6, co.

⁹¹⁷ Por. II-II, q. 180, a. 7, ad 1.

⁹¹⁸ Por. tamże.

⁹¹⁹ Por. STh, II-II, q. 180, a. 1, co.

⁹²⁰ Por. tamże.

⁹²¹ Por. tamże.

⁹²² Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa, Homilia II*, Kraków 2009, s. 30nn.

bardziej chce oglądać Jego piękno, przy czym sprawia mu to taką rozkosz, która prowadzi do większego natężenia miłości⁹²³. Akwinata, podsumowując refleksje zawarte w *II Homilii* św. Grzegorza z Nyssy, stwierdza, że „życie kontemplatywne polega na miłowaniu całym sercem Boga i bliźniego oraz na żywieniu w sobie tęsknoty za Stworzycielem”⁹²⁴.

Prawda w kontemplacji. Tomasz Stępień wyjaśnia, że najczęściej kontemplacja u św. Tomasza jest określana jako *simplex intuitio veritatis* czyli prostym widzeniem prawdy⁹²⁵. To nie oznacza, że kontemplacja jest jedną lub prostą czynnością, wręcz przeciwnie, jest to złożony proces przechodzenia od „wielości do jedności”, gdyż odkrywanie prawdy polega na „wyłuskiwaniu jej z licznych danych”⁹²⁶. Prawda jest szczytowym uwieńczeniem wszystkich czynności rozumu, których jest wiele – wyjaśnia św. Tomasz są to: działania dotyczące przyjęcia podstawowych zasad, czyli zastanawianie się; następnie działania dotyczące wyprowadzania z tych zasad prawdy – i to jest rozmyślanie, kolejne jest rozważanie prawdy, do której poznania się dąży; ostatnim, „wieńczącym” działaniem jest sama kontemplacja poznanej prawdy⁹²⁷. Akwinata za Ryszardem od św. Wiktora wymienia te etapy odpowiednio: *cogitatio, meditatio, i consideratio* jako składniki kontemplacji⁹²⁸.

Akwinata zauważa, że kontemplacja prawdy dotyczy zarówno stworzeń, jak i Boga. Wymienia sześć gatunków kontemplacji, które oznaczają stopnie, po których człowiek „wspina się” od kontemplacji prawdy zawartej w stworzeniach do kontemplacji Bożej Prawdy⁹²⁹. Kontemplacja Prawdy Bożej jest najwyższą i najdoskonalszą czynnością ludzkiego umysłu, do której prowadzą inne prawdy doskonalące umysł⁹³⁰. Ze strony człowieka do tego najdoskonalszego aktu potrzebne są czynniki doskonalące umysł,

⁹²³ Tamże.

⁹²⁴ Por. STh, II-II, q. 180, a. 1, s.c.

⁹²⁵ Por. STh, II-II, q. 180, a. 3, ad. 1; por. T. Stępień, *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXII (2009), nr 1, s. 63-72.

⁹²⁶ Tamże.

⁹²⁷ Por. STh, II-II, q. 180, a. 3, co.

⁹²⁸ Por. STh, II-II, q. 180, a. 3, ad. 1.

⁹²⁹ Por. STh, II-II, q. 180, a. 4, ad. 2, ad. 3.

⁹³⁰ Por. STh, II-II, q. 180, a. 4, ad. 4.

z których Akwinata wymienia: 1) cnoty obyczajowe⁹³¹; 2) inne działania umysłowe poza kontemplacją; 3) kontemplacja Bożych dzieł; 4) samo uwieńczenie: kontemplacja Bożej Prawdy⁹³².

Kontemplacja w doczesności i w chwale. Święty Tomasz, za Grzegorzem z Nyssy stwierdza, że „jak długo żyjemy w tym śmiertelnym ciele, nikt nie wzbije się do takiego stopnia kontemplacji, żeby mógł utkwic oczy swego ducha w samo serce nieograniczonego światła”⁹³³. Stanowisko Akwinaty oparte na nauce Ojców Kościoła i filozofii Arystotelesa dotyczące kontemplacji jest zgodne co do tego, że w czasie ziemskiej pielgrzymki za pomocą zmysłów cielesnych człowiek doświadczyć może niedoskonałej kontemplacji w porównaniu do kontemplacji doskonałej, która jest w niebie⁹³⁴. Lecz nawet ta niedoskonała doczesna kontemplacja Prawdy Bożej daje człowiekowi więcej przyjemności niż kontemplacja wszelkiej innej prawdy, nawet gdyby była nie wiem jak doskonała, a to z powodu godności przedmiotu tej kontemplacji, którym jest Bóg⁹³⁵. Kontemplacja zaczyna się tu na ziemi, żeby w niebie osiągnąć swój pełny rozwój⁹³⁶, i jest to etap wręcz konieczny w procesie rozwoju duchowego. Jak zauważa św. Grzegorz z Nyssy: „Życie kontemplatywne zaczyna się tu, by w niebieskiej ojczyźnie dojść do pełnej doskonałości: gdyż ogień miłości, który tu zaczyna płonąć, na widok tego, kogo się kocha, buchnie tym większą miłością ku niemu”⁹³⁷. W przypadku kontemplacji Akwinata stawia znak równości pomiędzy doskonałością a miłością. W ogólnym sensie doskonałość oznacza końcowy stan rozwoju odznaczający się najwyższą jakością, posiadający wszelkie zalety, jest zupełny, absolutny. Natomiast miarą doskonałości w kontemplacji jest miłość, której natężenie ma decydujący wpływ na jej ocenę.

Jacek Salij we *Wstępie* do traktatu *O doskonałości życia duchowego* przedstawia Tomaszową koncepcję doskonałości jako całkowicie opartą na

⁹³¹ Por. STh, II-II, q. 180, a. 2, s.c.

⁹³² Por. STh, II-II, q. 180, a. 4, ad. 4.

⁹³³ Por. STh, II-II, q. 180, a. 5, s.c.

⁹³⁴ Por. STh, II-II, q. 180, a.7, ad. 3.

⁹³⁵ Por. tamże.

⁹³⁶ Por. STh, II-II, q. 180, a. 8, s.c.

⁹³⁷ Por. STh, II-II, q. 180, a. 8, ad. 1.

miłości Boga i bliźniego⁹³⁸. Wyjaśnia, że: „stan doskonałości to stan dozgonnej niewoli – dobrowolnej wprawdzie, miłosnej i błogosławionej” dotyczący człowieka, który wyrzekł się wszystkich dóbr, nawet swojej woli dla Boga⁹³⁹.

Współczesny amerykański teolog Matthew Levering uważa, że kontemplacja stanowi duchowy klucz do doskonałości obrazu duchowego człowieka⁹⁴⁰. Jest to przeżycie, które wywiera praktyczny skutek polegający na wprowadzeniu porządku w swoją miłość: „Ludzie osiągają cel kontemplacyjnego objęcia, kiedy wypełnieni miłością (*caritas*) przez będącą owocem łaski *imitatio Christi*, znajdują odpoczynek w Bogu, nawet w samym środku swoich trudów podejmowanych dla Boga”⁹⁴¹. Warunkiem tego „objęcia”, tego odpoczynku, czyli zjednoczenia z Bogiem, które zachodzi w kontemplacji jest proces nawrócenia powiązany z prawym charakterem. Autor podkreśla, że podstawą ludzkiego szczęścia jest piękno, dobro i prawda pochodzące wyłącznie z poznania Boga, a doskonałość opiera się na rozkoszowaniu się Bogiem⁹⁴². W kontemplacji „swoje pęknięte ja” i „kruchy byt” człowiek powierza Bogu, który go odnawia, przemienia i jednoczy z sobą⁹⁴³. Levering podkreśla, że celem teologii trynitarniej jest przemiana osoby, zmiana obrazu ze skażonego na doskonały, która polega na świętowaniu daru bytu i daru bytu drugiej osoby, gdyż ludzka „przemiana wymaga relacji” z Bogiem, z ludźmi i całym światem⁹⁴⁴. I dodaje, że kontemplacja to wydarzenie „nieutilitarnych relacji” w wyniku których dokonuje się przemiana osoby ludzkiej i doświadczenie radykalnej miłości Bożej do człowieka⁹⁴⁵.

Podstawę i cel chrześcijańskiej kontemplacji stanowi spotkanie z Bogiem, czyli miłosna relacja człowieka z Trójcą Świętą, nazwana dla

⁹³⁸ Zob. J. Salij, *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane. O doskonałości życia duchowego (De perfectione spiritualis vitae)*, Poznań 1984, s. 213nn.

⁹³⁹ Tamże.

⁹⁴⁰ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka Tomasza z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, Kraków 2016, s. 50-51.

⁹⁴¹ Tamże.

⁹⁴² Tamże.

⁹⁴³ Tamże, s. 454.

⁹⁴⁴ Tamże, s. 42.

⁹⁴⁵ Tamże, s. 43.

potrzeb tej dysertacji *człowiek jako imago Trinitatis*. Kontemplacja, choć jest czynnością spekulatywną, wymaga udziału także woli człowieka, która na skutek poznania doskonałego piękna, dobra i prawdy w Bogu rozpala miłość i tęsknotę do wiecznej komunii z Nim. Odnosząc rozważane pojęcie kontemplacji do problemu obrazu Boga w człowieku, należy stwierdzić, że jest ona duchowym „narzędziem”, które przydaje duszy najdoskonalsze piękno i podobieństwo człowieka do natury Bożej. Proces ten zwany przeobstwieniem dokonuje się niedoskonale już tu na ziemi, a całkowitą doskonałość osiągnie w życiu wiecznym, w chwale Boga.

d. Obraz Boga w człowieku w *visio beatifica*

Problematyce dotyczącej możliwości oraz warunków widzenia i poznawania Boga św. Tomasz poświęcił całe zagadnie dwunaste *prima pars Summy Teologicznej*. W tej kwestii pojawia się problem możliwości poznania istoty Boga przez człowieka o własnych przyrodzonych siłach. Pseudo-Dionizy Areopagita, na którego powołuje się Akwinata⁹⁴⁶, nie pozostawia w tym względzie żadnych złudzeń, twierdząc, że ani zmysł, ani wyobraźnia, ani sąd, ani rozum, ani wiedza ludzka nie są w stanie pojąć „nadsztabancjalnej nieskończoności, która wznosi się ponad wszystkimi substancjami”⁹⁴⁷. Bóg jest jednością, która przewyższa każdy umysł i jest ponad wszystkimi intelektami, jest niezgłębiona, nieskończoną tajemnicą, której człowiek nie jest w stanie objąć, ogarnąć czy zrozumieć, jest *incomprehensibilis*⁹⁴⁸. Jak może być pokonana dysproporcja pomiędzy „oślepiającym bezmiarem Prawdy”, a z drugiej strony ograniczoną myślą człowieka?

Akwinata podaje następujące możliwości poznania Boga: pierwsza dotyczy realizacji naturalnego pragnienia poznania pierwszej przyczyny zawartej w bycie człowieka przez Jej „skutek”. Gdyby myśl stworzenia rozumnego nie mogła dosięgnąć pierwszej przyczyny, pragnienie natury człowieka pozostałoby niezaspokojone, daremne, nieziszczone i niecelowe. Dlatego też stanowczo i bez zastrzeżeń św. Tomasz opowiada się za twierdzeniem, że Bóg „dotrzymuje słowa” i że w niebie szczęśliwi widzą istotę

⁹⁴⁶ Por. STh, I, q. 12, a. 1, ad. 1.

⁹⁴⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, dz. cyt., s. 48.

⁹⁴⁸ Por. STh, I, q. 12, a. 1, ad. 1.

Boga⁹⁴⁹. To widzenie uszczęśliwiające jest Bożą odpowiedzią na „zakodowane” w naturze człowieka pragnienie oglądania Go.

Kolejna możliwość widzenia Boga wynika z posiadania przez człowieka władzy myślenia, którego twórcą jest Bóg, a która jest uważana za pewne naturalne światło „jakby wytryśnięte z pierwszego głównego Światła”⁹⁵⁰. O człowieku można powiedzieć, że ma trzy światła: naturalne rozumu i nadprzyrodzone wyposażania dodane z łaski Bożej, tj. światło łaski oraz światło chwały. Akwinata wyjaśnia, że do widzenia istoty Boga konieczna jest podobizna ze strony władzy widzenia umysłowego – *virtus visiva*, która jest władzą myślenia. Ta władza myślenia (myśl – naturalna władza poznawcza człowieka) jest podobizną pierwszej i najwyższej Myśli Bożej i jakby udziałem w tej Pierwszej Myśli, gdyż została stworzona na Jej obraz⁹⁵¹. Objasnia, że sama stworzona podobizna, jaką jest myśl ludzka, jeszcze nie wystarczy, żeby osiągnąć wzrokiem duchowym Twórcę władzy myślenia i żeby się z Nim złączyć. Istota Boga nie może być widziana za pomocą stworzonej podobizny, która by tak przedstawiała istotę Boga, jaka jest sama w sobie, w swoim istnieniu⁹⁵². Boga nie można zobaczyć oczami ciała, ani żadnym innym zmysłem, gdyż każdy cielesny akt (np. widzenia) nie może wykroczyć poza rzeczy zmysłowe: Boga nie można osiągnąć też wyobraźnią⁹⁵³. Dlatego Bóg sprawia, że naturalna władza widzenia zostaje wzmocniona przez światło chwały, które tak wzmaga siłę myśli, że czyni człowieka zdolnym do widzenia Boga. O tym świetle pisze Psalmista: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps. 36, 10)⁹⁵⁴.

Akwinata zapewnia, że oczy niebian – *oculi glorificati* będą inne niż oczy cielesne, bo przez nie będzie można oglądać również rzeczy niecielesne ⁹⁵⁵. Oczy niecielesne niebian na pewno będą widzieć Boga, ale nie wprost tylko oczami serca – *oculi cordis*, które oświeci Duch Mądrości, jak zapewnia o tym

⁹⁴⁹ Por. STh, I, q. 12, a. 1, co.

⁹⁵⁰ Por. STh, I, q. 12, a. 2, co.

⁹⁵¹ Por. tamże.

⁹⁵² Por. tamże.

⁹⁵³ Por. STh, I, q. 12, a. 3, co.

⁹⁵⁴ Por. STh, I, q. 12, a. 2, co.

⁹⁵⁵ Por. STh, I, q. 12, a. 3, ad. 2.

św. Paweł Apostoł w Liście do Efezjan: *...det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri...* (Ef 1, 17 Włg)⁹⁵⁶. Oczy uwielbionych będą widzieć Boga dzięki dwóm przyczynom. Po pierwsze z powodu wyjątkowej siły i lotności ich intelektu oraz przejrzystości i bystrości ich myśli. Po drugie z powodu odbitego w nich blasku Bożego, który odbija się w ich odnowionych ciałach⁹⁵⁷.

Wynika z tego, że myśl stworzona nie może widzieć istoty Boga swoimi naturalnymi siłami⁹⁵⁸. W nauce św. Tomasza widzenie istoty Boga jest sprowadzone do możliwości poznania, które zachodzi wtedy, gdy rzecz poznawana jest w poznającym – *cognitum est in cognoscente* i „dostraja” się do jego sposobu bytowania⁹⁵⁹. Taki jest sposób poznania, jaki jest sposób bytowania, gdyż różne są sposoby poznania zależne od rodzaju jego natury⁹⁶⁰. Akwinata wymienia różne sposoby bytowania bytów złożonych czyli „poznawców” i przysługujące ich naturze sposoby poznania⁹⁶¹. Są więc ciała bytujące w materii jednostkowej, w tym człowiek posiadający dwa rodzaje poznania – zmysłowe i umysłowe – oraz substancje niematerialne posiadające byt samoistny, czyli aniołowie. Bytowaniu na poziomie zmysłowym przysługuje poznanie tylko poszczególnych ciał i zjawisk. Bytowaniu umysłowemu człowieka przysługuje poznanie ponadmaterialne, posiadające umiejętność abstrahowania od konkretów, odrywania form od materii, które wykraczają poza poznanie zmysłowe, lecz nie dosięga ono poziomu poznania bytów niematerialnych. Natomiast bytowaniu niematerialnemu aniołów przysługuje poznanie odpowiadające bytom niematerialnym, więc tylko intelektualne⁹⁶². Wymienione sposoby bytowania łączy fakt posiadania istnienia udzielonego im przez Byt Samoistny i brak naturalnych możliwości do oglądania Boga w Jego istocie⁹⁶³. Całkowicie odrębny i transcendentny ma Jedyne Bóg, który jako jedyny jest bytem prostym, gdyż Jego istota jest jednocześnie Jego istnieniem i tylko On sam

⁹⁵⁶ Por. STh, I, q. 12, a. 3, ad. 1.

⁹⁵⁷ Por. STh, I, q. 12, a. 3, ad. 2.

⁹⁵⁸ Por. STh, I, q. 12, a. 4, co.

⁹⁵⁹ Por. tamże.

⁹⁶⁰ Por. tamże.

⁹⁶¹ Por. tamże.

⁹⁶² Por. STh, I, q. 12, a. 4, co, ad. 3.

⁹⁶³ Por. STh, I, q. 12, a. 4, co.

może poznawać siebie przez swoją substancję⁹⁶⁴. Żadne stworzenie złożone z istoty i istnienia nie może widzieć Boga w Jego istocie, gdyż w stosunku do Boga każde stworzenie jest „wybrakowane” i stoi na niższym szczeblu w hierarchii doskonałości bytów⁹⁶⁵. Tylko Bóg, gdy sam zechce, może swoją łaską sprawić, że człowiek będzie widział Go swoją myślą⁹⁶⁶.

Świętemu Tomaszowi zawdzięczamy oryginalny pomysł połączenia kontemplacji nadprzyrodzonej z metafizyką istnienia w bycie opartą o niematerialną zasadę działania, jaką jest dusza nieśmiertelna, która jest otwarta na Bożą pomoc zwaną światłem lub łaską chwały – wyjaśnia Paweł Furdzik⁹⁶⁷.

Reginald Garrigou-Lagrèze uważany za jednego z najwybitniejszych neotomistów XX wieku określa łaskę jako *gratia est semen gloriae* – łaska jest nasieniem chwały⁹⁶⁸. Następnie wyjaśnia, że życie łaski jest życiem wiecznym, które zaczyna się już tu na ziemi i może trwać wiecznie, gdyż jej szczytem jest widzenie uszczęśliwiające osiągnięte po śmierci⁹⁶⁹. Łaska Boża jest tym dodatkowym wyposażeniem, nadprzyrodzoną sprawnością, która przystosowuje władzę myślenia do widzenia Boga w Jego istocie, gdyż oświecając intelekt, wzmacnia naturalne siły tej władzy i podnosi jej jakość na wyższy poziom poznania⁹⁷⁰. To oświecenie myśli, które zostało nazwane światłością lub jasnością, powoduje dwa ważne skutki w błogosławionych mieszkańcach nieba. Po pierwsze grono niebian widzi Boga w Jego istocie, a ponadto dokonuje ich przebóstwienia⁹⁷¹, które polega na podobieństwie do Boga (por. 1 J 3, 2). Pius Belch nazywa ten sposób upodobnienia – przebóstwienia człowieka stawaniem się „sobowtorem” Boga⁹⁷².

Jednakże św. Tomasz stwierdza, że nie wszyscy niebianie będą widzieć Boga jednakowo, uważa że w tym względzie będzie różnica w stopniu doskonałości widzenia pomiędzy jednym a drugim stworzeniem. Oglądanie

⁹⁶⁴ Por. tamże.

⁹⁶⁵ Por. STh, I, q. 12, a. 4, ad. 2.

⁹⁶⁶ Por. STh, I, q. 12, a. 4, s.c.

⁹⁶⁷ P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004 s. 830.

⁹⁶⁸ R. Garrigou-Lagrèze, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2018, s. 36-46.

⁹⁶⁹ Tamże, s. 915nn.

⁹⁷⁰ Por. STh, I, q. 12, a. 5, co, ad. 2.

⁹⁷¹ Łac *deiformes* znaczy podobny do bóstwa, posiadający formę boską.

⁹⁷² Por. STh, I, q. 12, a. 5, co.

Boga w Jego istocie jest stopniowalne, lecz nie jest uzależnione od naturalnej mocy władzy intelektualnej, bo natura nie posiada takiej możliwości w swoim wyposażeniu. Różnica w oglądaniu Boga będzie po stronie nadprzyrodzonej, a powodować ją będzie światło chwały, które przebóstwia myśl stworzoną *lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit*⁹⁷³. Im stworzenie będzie miało większy udział – *participato* w świetle chwały, tym doskonalej będzie widzieć Boga⁹⁷⁴. Będzie jaśnieć światłem podobnie jak gwiazdy na niebie, które różnią się stopniem blasku – *Stella differt enim a stella in claritate* (1Kor 15,41 Włg).

Kryterium partycypacji w świetle chwały stanowi nadprzyrodzona miłość – *caritas*, którą ma stworzenie do Boga. Im większą ma miłość i większe pożądanie Utęsknionego, tym większą posiada zdolność i gotowość do przyjęcia światła chwały i tym będzie szczęśliwsze w niebie⁹⁷⁵.

Błogosławieni w niebie będą zażywać potrójnego szczęścia: płynącego z widzenia Boga, posiadania Go (polegającego na wiecznym przebywaniu w Jego obecności) oraz rozkoszowania się Nim – swoim celem ostatecznym, który całkowicie zaspokoi ich wszelkie pragnienia⁹⁷⁶:

„Sed haec tria habent beati in Deo, quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente”⁹⁷⁷.

Reginald Garrigou-Lagrèze wyjaśnia, że to „całkowite bezpośrednio” widzenie istoty Boga będzie źródłem niewyrażalnej wprost radości wynikającej z zespolenia się duszy człowieka z istotą Bożą. Będzie to „zjednoczenie przemieniające, nieprzerwane, komunია tak ścisła, że nic nie będzie w stanie jej pomniejszyć”⁹⁷⁸.

Ponadto św. Tomasz podkreśla, że błogosławieni, pomimo przebóstwienia, nie są w stanie swoją skończoną, ograniczoną myślą objąć, ogarnąć – *comprehendere*⁹⁷⁹ – doskonale Boga, który jest nieskończony⁹⁸⁰.

⁹⁷³ Por. STh, I, q. 12, a. 6, co.

⁹⁷⁴ Por. tamże.

⁹⁷⁵ Por. tamże.

⁹⁷⁶ Por. STh, I, q. 12, a. 7, ad. 1.

⁹⁷⁷ STh, I, q. 12, a. 7, ad. 1.

⁹⁷⁸ R. Garrigou-Lagrèze, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2018, s. 918nn.

⁹⁷⁹ Łac. *comprehendere* znaczy myślą coś ogarnąć, zgłębić, poznać w całości, doskonale, zob. STh, I, q. 12, a. 7. Pius Bełch wyjaśniając powyższą kwestię, powołuje się na autorytet

Jednakże w zależności od wielkości udziału w świetle chwały, błogosławieni „uchwyca” tę swoją część Boga, która będzie tak wielką nagrodą, że zaspokoi ich pragnienie miłości⁹⁸¹ (por. Flp 3, 12-13; 1 Kor 9, 24 Wlg).

W życiu doczesnym człowiek może zostać wyposażony w dwa rodzaje „świateł”: przyrodzone światło rozumu i nadprzyrodzone światło łaski. Natomiast błogosławieni do tak obdarowanej natury rozumnej otrzymują od Boga dodatkowe światło chwały – *lumen gloriae*. Wincenty Granat nazywa światło chwały „jakaś pomocą usprawniająca umysł do działania ponadprzyrodzonego, tj. widzenia Boga”, gdyż istoty stworzone „same z siebie” nie posiadają tej nadprzyrodzonej zdolności⁹⁸².

Obraz Trójcy Świętej w błogosławionych osiąga swoją maksymalną doskonałość mierzona stopniem miłości do Boga. Miłość jest imieniem własnym Trzeciej Osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego, a jednocześnie darem łaski dla człowieka, dzięki której człowiek stworzony na obraz Trójcy Świętej w naturze rozumnej osiągnie największe podobieństwo do Wzoru, który go stworzył.

Najdoskonalszą Osobą, po Chrystusie, która ziszcza w sobie wszystkie doskonałości – w naturze, w łasce i w chwale – jest Najświętsza Maria Panna – Boża Rodzicielka, której będzie poświęcony następny podrozdział niniejszej dysertacji.

5. Matka Boża jako *imago Trinitatis*

Święty Tomasz w *Sumie Teologicznej* nie wyodrębnił osobnego traktatu o Najświętszej Marii Pannie. Swoje rozważania o Matce Bożej umieścił pośród kwestii chrystologicznych. W prologu do zagadnienia 27 *tertia pars* wyjaśnia, że w związku z poczęciem Syna Bożego należy rozpatrzyć niektóre kwestie dotyczące Matki, która Go poczęła. W tym i kolejnych zagadnieniach

Soboru Laterańskiego IV (1215), który stwierdził, że: „Całą mocą wierzymy i bez zastrzeżenia wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg nie dający się ogarnąć myślą – *incomprehensibilis*”. Por. P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie 113*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: O Bogu*, t. I, Londyn 1975 (reprint), s. 298.

⁹⁸⁰ Por. STh, I, q. 12, a. 7, co.

⁹⁸¹ Por. STh, I, q. 12, a. 7, ad. 1.

⁹⁸² W. Granat, *Eschatologia*, Lublin 1962, s. 166nn.

dokonywa refleksji o Matce Bożej dotyczących Jej uświęcenia, dziewictwa, zaślubin z Józefem i zwiastowania.

Ze względu na aspekt niniejszej pracy, którym jest poszukiwanie obrazu Trójcy Świętej w człowieku, rozważania o Matce Bożej zostaną zawężone do poszukiwań dwóch obrazów Boga: w Jej naturze i w Jej Osobie jako ikonie Trójcy Świętej. Natura jest tu rozumiana jako sposób istnienia, a termin osoba wskazuje na to, kim jest ten konkretny człowiek, czyli Maryja. Podział na obraz w naturze i obraz w osobie (w łasce) został dokonany z uwagi na różnice w ocenie momentu, w którym dokonało się uświęcenie natury Najświętszej Marii Panny w łonie jej matki.

Rozważania na temat obrazu w naturze Matki Bożej Najświętszej Maryi Panny poprzedzi krótkie wprowadzenie w antropologię scholastyczną związaną z problemem Niepokalanego Poczęcia oraz współczesne rozumienie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu.

a. Antropologia scholastyczna i dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny

Bogdan Ferdek stwierdza, że temat poczęcia Maryi przez Jej rodziców nasycał wiele trudności interpretacyjnych średniowiecznym teologom⁹⁸³. Sam akt małżeński, w wyniku którego dochodziło do poczęcia dziecka, był traktowany jako wątpliwy moralnie, bo uważany za grzech co najmniej lekki⁹⁸⁴. Jarosław M. Lipniak zauważa, że średniowieczni teologowie zastanawiali się nad problemem momentu, w którym Bóg wlewał duszę w żyjący już płód w łonie matki⁹⁸⁵. Uznawano, że człowiek otrzymywał duszę po pewnym czasie od poczęcia. Wskazywano nawet różnicę w czasie połączenia się duszy z ciałem w zależności od płci dziecka. Uważano, że chłopiec otrzymuje duszę wcześniej niż dziewczynka, tj. w czterdziestym dniu od chwili poczęcia, a dziewczynka w osiemdziesiątym dniu od poczęcia⁹⁸⁶. Te

⁹⁸³ B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córka i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, s. 46.

⁹⁸⁴ Tamże.

⁹⁸⁵ J. M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Wrocław, 2012, s. 68.

⁹⁸⁶ Tamże.

poglądy wywarły znaczący wpływ na rozwój doktryny o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny.

Jedną z przyczyn sporów teologicznych związanych z Niepokalanym Poczęciem była antropologia scholastyczna – zauważa mariolog Szymon Drzyżdżyk⁹⁸⁷. Według ówczesnych teologów najpierw, w wyniku grzesznego aktu małżeńskiego, naznaczonego grzechem pożądlivosti, poczyrna się grzeszne ciało pozbawione duszy. Gdy dusza wchodzi w to skażone ciało, też staje się skażona. Tylko dusza może być podmiotem uświęcenia. Zatem osoba, czyli uformowane przez duszę ciało, może stać się podmiotem uświęcenia, bo Bóg działa przez duszę. Wniosek jest taki, że również ciało Maryi nie mogło być uwolnione od grzechu pierworodnego przed połączeniem się duszy z ciałem⁹⁸⁸.

Podobne poglądy wyrażał św. Tomasz, podążając za stanowiskiem św. Bernarda z Clairvaux. Obydwaj wymienieni teologowie należeli do przeciwników Niepokalanego Poczęcia, których nazwano makulistami⁹⁸⁹. Natomiast grono zagorzałych zwolenników Niepokalanego Poczęcia określono mianem immaculistów. Jednakże argumenty „przeciw”, którymi posługiwali się makuliści, również odegrały pewną pozytywną rolę w kształtowaniu się dogmatu – stwierdza Lipniak⁹⁹⁰.

Wieloletnie spory zakończył Duns Szkot (zm. w 1308 r.) zwany Doktorem Niepokalanej lub Doktorem Subtelnym. Opracował bowiem opinię teologiczną, za pomocą której przezwyciężył trudności dotyczące uznania Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Stwierdził, że Niepokalane Poczęcie nie sprzeciwia się żadnym teologicznym prawdom o odkupieniu wszystkich ludzi przez Jezusa Chrystusa. Nie sprzeciwia się też dogmatowi o grzechu pierworodnym. Uznał, że Maryja została objęta powszechnym odkupieniem zachowawczo (*praeredemptio*), które dokonało się w sposób najdoskonalszy, bo ustrzegający (*praeservatio*)⁹⁹¹. Maryja nie została wyjęta

⁹⁸⁷ Por. Sz. Drzyżdżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, „Teologia w Polsce” 3 (2009) nr 1, s. 63-87, <https://czasopisma.kul.pl/twp/article/view/8519/7287>.

⁹⁸⁸ Por. tamże.

⁹⁸⁹ Od łac słowa *macula*, które oznacza plamę, skazę.

⁹⁹⁰ J. M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych...*, dz. cyt., s. 66.

⁹⁹¹ Por. Sz. Drzyżdżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny...*, dz. cyt.

spod prawa powszechnego odkupienia, lecz została odkupiona uprzedzająco – *sublimiore modo redempta*, czyli w najwznioślejszy sposób⁹⁹². Jak wyjaśnia Lipniak: „Odkupienie Maryi ma więc charakter prewencyjny. Chrystus jest w stosunku do Niej doskonalszym Pośrednikiem, bo zachowuje Ją od grzechu, zamiast – jak w przypadku innych potomków Adama – oczyścić zaciągnięty grzech. Niepokalane Poczęcie jest więc wyprzedzeniem i zapowiedzią zbawczej skuteczności Paschy Chrystusa. Maryja jako pierwsza doświadczyła na sobie owoców Misterium Paschalnego. Jej Niepokalane Poczęcie nie jest wyrazem braku potrzeby Odkupienia, lecz doskonalszą jego postacią. Maryja jest więc pierwszą wśród odkupionych przez Chrystusa”⁹⁹³.

Ukoronowaniem wielowiekowych dyskusji i podsumowaniem opinii teologicznych było uroczyste ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny przez bł. Piusa IX w dniu 8 grudnia 1854 r. w bulli *Ineffabilis Deus (Niewysłowiony Bóg)*. Lipniak zwraca uwagę na słowa bł. Piusa IX wprowadzające do ogłoszenia dogmatu, w których został podkreślony udział wszystkich Trzech Osób Boskich i Maryi Matki Zbawiciela w dziele zbawienia⁹⁹⁴.

Należy podkreślić, że w *Sumie Teologicznej* zostało zawarte stanowisko św. Tomasza, w którym popiera obchody uroczystości Niepokalanego Poczęcia Maryi zachowane w niektórych Kościołach⁹⁹⁵. Stwierdza, że nie należy tej uroczystości odrzucać, lecz proponuje traktować ją jak uroczystość uświęcenia Błogosławionej Dziewicy. Wyjaśnia, że trudność polega na braku wiedzy o tym, w jakiej chwili została uświęcona i dlatego Uroczystość Niepokalanego Poczęcia nie upoważnia do twierdzenia, że Błogosławiona Dziewica była święta już w chwili swego poczęcia⁹⁹⁶. Jednakże głównym i zasadniczym powodem, dla którego św. Tomasz odrzuca możliwość uświęcenia Maryi przed połączeniem się Jej duszy z ciałem w łonie Jej matki

⁹⁹² J. M. Lipniak, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych...*, dz. cyt., s. 188.

⁹⁹³ Tamże, s. 190.

⁹⁹⁴ „...na chwałę Świętej i Niepodzielnej Trójcy, na cześć i uwielbienie Bogurodzicy Dziewicy, dla wywyższenia wiary katolickiej i rozkrzewienia religii chrześcijańskiej...”. Tamże, s. 76.

⁹⁹⁵ Por. STh, III, q. 27, a. 2, ad. 3.

⁹⁹⁶ Por. tamże.

jest obawa, że „uwłaczałoby to godności Chrystusa, jako Zbawcy wszystkich bez wyjątku”⁹⁹⁷.

b. Obraz Boży w naturze Maryi

Akwinata rozpoczyna swoje rozważania o Najświętszej Marii Pannie, nawiązując do słów św. Pawła Apostoła zawartych w Pierwszym Liście do Koryntian: „Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego «człowieka», tak też nosić będziemy obraz «człowieka» niebieskiego” (1 Kor 15, 46-49). Według kolejności pierwsze jest narodzenie „ziemskie”, zmysłowe, natomiast drugie narodzenie jest natury duchowej, gdyż dokonuje się przez uświęcenie w łasce i prowadzi do synostwa Bożego ⁹⁹⁸. Te zasady św. Tomasz odnosi do osoby Najświętszej Maryi Panny:

„...etiam in beata virgine prius fuit animale, et post id quod est spirituale, quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata”⁹⁹⁹.

Uważa, że w Najświętszej Pannie uprzednie było to, co zmysłowe, ponieważ najpierw była poczęta co do ciała, a potem było to, co duchowe, i według tego została uświęcona co do ducha¹⁰⁰⁰.

Święty Tomasz swoją koncepcję życia prenatalnego oparł na nauce Arystotelesa¹⁰⁰¹, którą cechuje opóźniona animacja (czyli moment połączenia się duszy z ciałem)¹⁰⁰². W myśl tej teorii w embrionie ludzkim dokonują się

⁹⁹⁷ Por. STh, III, q. 27, a. 2, co.

⁹⁹⁸ Por. STh, III, q. 27, a. 1, ad. 1.

⁹⁹⁹ STh, III, q. 27, a. 1, ad. 1.

¹⁰⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰⁰¹ Zob. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1979, ks. II, rozdz. 3, s. 74nn (736b). Zob. także SCG, II, c. 88, Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2003, t. I, s. 550-554.

¹⁰⁰² „Całe ortodoksyjne chrześcijaństwo (także i Orygenes) utrzymywało, że ludzka dusza jest stwarzana przez Boga. Chodzi tylko o to – kiedy, w którym momencie. Aż do najnowszych czasów przyjmowano za Arystotelesem, że dusza umysłowa łączy się z ciałem po 40 dniach od jego poczęcia. Owe kolejne *generationes et corruptiones* zakończone pojawieniem się duszy rozumnej dokonują się w jakimś niezmiernie małym odcinku czasowym lub zgoła pozaczasowo, a ściślej w momencie czasowym *in instanti*. Zgodnie z tą ewentualnością teoria kolejnych przemian substancjalnych w embrionie mogłaby się w zupełności zgadzać z tezą, że dusza obdarzona umysłem bywa stwarzana przez Boga w momencie poczęcia, a więc w chwili pierwszego uformowania się ludzkiego zarodka. Obecnie teologowie opowiadają się za zdaniem, że Bóg stwarza rozumną duszę w samym momencie poczęcia.

przemiany substancjalne na zasadzie powstawania i giniecia zakończone utworzeniem duszy rozumnej. Najpierw więc istnieje dusza wegetatywna, potem zmysłowa i w końcu umysłowa (*nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva*)¹⁰⁰³. Akwinata wyjaśnia, że gdy pojawia się forma doskonalsza, to zanika forma poprzednia, niższa. Przy czym forma doskonalsza zawiera wszystko to, co miała forma niższa, i dodatkowo ma „coś więcej”. Bóg stwarza duszę umysłową na końcu procesu powstawania człowieka w łonie matki i ta dusza „zawiera” w sobie duszę zmysłową i wegetatywną¹⁰⁰⁴. Uzasadnieniem tej teorii jest konieczność zachowania proporcji pomiędzy doskonałością duszy intelektualnej i odpowiednio do jej przyjęcia dostosowanej materii ciała człowieka.

Życie prenatalne, czyli okres przebywania dziecka w łonie matki, według św. Tomasza można podzielić na trzy etapy: *ante animationem, in animatione i post animationem*¹⁰⁰⁵. Pierwszy etap, zwany *ante animationem*, dotyczy sytuacji przed połączeniem się duszy z ciałem. To czas istnienia samego ciała bez duszy w łonie matki¹⁰⁰⁶. Drugi etap, *in animatione*, to sam moment połączenia się duszy z ciałem, czyli zaistnienie całego *compositum*¹⁰⁰⁷. Trzeci etap, *post animationem*, to czas po połączeniu się duszy z ciałem, który kończy się narodzinami dziecka.

Na pierwszym etapie istnieje ciało z niższą formą duszy (bez duszy rozumnej). Człowiek na takim etapie rozwoju embrionalnego, zdaniem św. Tomasza, nie może być podmiotem łaski, bo nie ma natury rozumnej. Podobnie ocenia sam moment połączenia się duszy z ciałem *in animatione*. Skoro więc w tym okresie, gdy potomek w łonie matki, nie ma jeszcze natury rozumnej, to po pierwsze nie zaciąga winy grzechu pierwotnego, który jest grzechem natury przekazywanym z rodziców na potomstwo¹⁰⁰⁸, więc nie

Tomiści przeważnie też tak głoszą i w tym sensie wyjaśniają teksty św. Tomasza mówiące o tej sprawie”. Por. P. Bełch, *Objaśnienia tłumacza, zagadnienie /72/ a. 2 odp.*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna: Człowiek* (I, q. 90, a. 2, co.), t. VII, s. 261-262.

¹⁰⁰³ Por. STh, I, q. 118, a. 2, ad. 2, zob. STh, I, q. 76, a. 3, ad. 3.

¹⁰⁰⁴ Por. STh, I, q. 118, a. 2, ad. 2.

¹⁰⁰⁵ Zob. Sz. Drzyżdżyk, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako problem teologiczny...*, dz. cyt.

¹⁰⁰⁶ Por. STh, III, q. 27, a. 2, co, ad. 1

¹⁰⁰⁷ Por. STh, III, q. 27, a. 1, ad. 4.

¹⁰⁰⁸ Por. STh, I, q. 100, a. 1, co.

może być podmiotem łaski uświęcenia, czyli oczyszczenia z grzechu pierworodnego¹⁰⁰⁹.

Natomiast na etapie *post animationem*, gdy dokonano się połączenie duszy z ciałem, występuje sytuacja odmienna: jest wina grzechu pierworodnego, a więc i możliwości uświęcania, gdyż podmiotem łaski staje się człowiek dopiero po utworzeniu się całego *compositum*.

Oдноśnie do grzechu pierworodnego św. Tomasz wyjaśnia, że iż jest to grzech obciążający ludzką naturę¹⁰¹⁰, który może zostać usunięty przez uświęcenie w łonie matki:

„Ad quartum dicendum quod peccatum originale trahitur ex origine inquantum per eam communicatur humana natura, quam respicit proprie peccatum originale. Quod quidem fit quando proles concepta animatur. Unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari, postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem eius quod iam accepit”¹⁰¹¹.

Grzech pierworodny jest zaciągany przez ludzką naturę w wyniku dziedziczenia, dlatego jest nierozzerwalnie z nią związany. Zdaniem Akwinaty następuje to w momencie animacji, czyli połączenia się duszy z ciałem¹⁰¹². Następnie bezpośrednio po przyjęciu duszy rozumnej przez dziecko (potomka) może nastąpić jego uświęcenie¹⁰¹³. Po przyjęciu duszy rozumnej, jeszcze przez jakiś czas potomstwo pozostaje w łonie matki w celu osiągnięcia pewnej swojej doskonałości.

Zasady te św. Tomasz zastosował do rozważań o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Uznał, że skoro łaska może istnieć tylko w stworzeniu rozumnym, a grzech pierworodny może być oczyszczony tylko przez łaskę, to przed wlaniem duszy rozumnej Najświętsza Panna nie była uświęcona¹⁰¹⁴. Niestety św. Tomasz jednoznacznie stwierdza, że Najświętszą Pannę obciążał grzech pierworodny, z którego została oczyszczona przed

¹⁰⁰⁹ Por. STh, III, q. 27, a. 2, co.

¹⁰¹⁰ Por. STh, I, q. 100, a. 1, co.

¹⁰¹¹ STh, III, q. 27, a. 1, ad. 4.

¹⁰¹² Jak wyżej zostało wyjaśnione w opisie antropologii scholastycznej.

¹⁰¹³ Por. STh, III, q. 27, a. 1, ad. 4.

¹⁰¹⁴ Por. STh, III, q. 27, a. 2, co.

urodzeniem: „Sed beata virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur”¹⁰¹⁵.

Jednocześnie podkreśla, że Najświętsza Panna została uświęcona w łonie matki, co uczyniło ją wolną od grzechu pierworodnego w sensie osobistej zmały grzechowej – *beata virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem*¹⁰¹⁶.

Odnosząc te opinie do obrazu Boga w Najświętszej Maryi Pannie, należy uznać, że według św. Tomasza obraz ten w dwóch pierwszych etapach życia w łonie matki (przed animacją i w trakcie animacji) jest pozbawiony blasku łaski Bożej. Można w nim odnaleźć to, co jest wspólne naturze bytów nieożywionych i ożywionych, tj. istnienie i życie. Byty te zawierają w sobie obraz Trójcy Świętej na sposób śladu, który przejawia się w tym, że Bóg jest dla nich przyczyną wzorczą, sprawczą i celową¹⁰¹⁷.

c. Obraz Trójcy Świętej w Osobie Maryi

To rozważanie należy rozpocząć od trzeciego etapu (*post animationem*), tj. od momentu ukształtowania natury rozumnej będącej podmiotem uświęcania, a następnie przejść przez narodziny i dalsze życie Najświętszej Panny. Odnośnie do tych etapów Akwinata stwierdza, że Duch Święty sprawił dwojakie oczyszczenie Najświętszej Panny¹⁰¹⁸. Pierwsze dokonało się w łonie Jej matki i służyło przygotowaniu do poczęcia Chrystusa. Jest to stan po uświęceniu Najświętszej Panny w łonie matki, w którym „pozostało w Niej zarzewie¹⁰¹⁹ grzechu, lecz było zneutralizowane tak, by nie przejawiało się w jakimś nieuporządkowanym poruszeniu, uprzedzając akt rozumu”¹⁰²⁰. Na określenie Najświętszej Panny w tym stanie Akwinata przywołuje słowa zawarte w Piśmie Świętym: „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma

¹⁰¹⁵ Por. STh, III, q. 27, a. 2, ad. 2.

¹⁰¹⁶ Por. STh, III, q. 27, a. 1, ad. 3.

¹⁰¹⁷ Zagadnienia te zostały wyczerpująco omówione w rozdziale I niniejszej dysertacji.

¹⁰¹⁸ Por. STh, III, q. 27, a. 3, ad. 3.

¹⁰¹⁹ Łac. *fomes* – zarzewie – polega na skażeniu natury przy nieskalaności osoby, por. STh, III, q. 27, a. 3, co.

¹⁰²⁰ Por. STh, III, q. 27, a. 4, ad. 1.

w tobie skazy” (PnP 4, 7). Piękno Maryi wynika z braku zarzewia grzechu w sensie skażenia duszy¹⁰²¹.

Drugie oczyszczenie dokonało się w Najświętszej Pannie w chwili poczęcia Chrystusa i usunęło zarzewie (skazę grzechu) całkowicie. Oczyszczenie to było skutkiem obfitości łaski uświęcenia, którą Najświętsza Panna otrzymała na skutek zrządzenia Opatrzności Bożej. Polegało ono na doskonałym ustrzeżeniu Jej od wszelkich nieuporządkowanych poruszeń zmysłowych¹⁰²².

Doskonałe uświęcenie i oczyszczenie Najświętszej Panny dokonało się, aby mogła stać się Matką Boga. Św. Tomasz wyjaśnia, że Bóg, powołując ludzi do jakiegoś dzieła, uzdalnia ich do jego wykonania¹⁰²³. Najświętszą Pannę łączyła szczególna więź pokrewieństwa z Chrystusem, zarówno fizyczna, jak i duchowa. To wymagało bezgrzeszności, całkowitej czystości i pełni łaski. Dlatego Najświętsza Panna nie mogła być skażona żadnym grzechem uczynkowym – ani śmiertelnym, ani powszednim¹⁰²⁴.

Była więc Osobą pełną łaski, której udzielono Jej naraz¹⁰²⁵, gdyż Anioł Gabriel powiedział do Niej: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski” (Łk 1, 28). Istotna różnica polega na tym, że pozostali ludzie też otrzymują łaskę, lecz jest im udzielana częściowo, a nie jednocześnie i w pełni, tak jak Maryi¹⁰²⁶.

Akwinata wyróżnia w Najświętszej Pannie trojaka pełnię doskonałości łaski¹⁰²⁷. Pierwszą nazywa łaską przysposabiającą *dispositiva*, ponieważ uzdolniła Ją do bycia Matką Chrystusa. Druga pełnia łaski w Najświętszej Pannie wynikała z obecności w Jej łonie Wcielonego Syna Bożego. Trzecia z kolei to pełnia osiągniętego celu, którą posiadała w chwale nieba. Rozpatrując te trzy pełnie doskonałości łask w porządku dobra, Akwinata stwierdza, że pierwsza pełnia doskonałości skłaniała Ją ku dobru. Druga utwierdzała Ją w dobru. Trzecia napełniła Ją radością z posiadania

¹⁰²¹ Por. STh, III, q. 27, a. 3, s. c.

¹⁰²² Por. STh, III, q. 27, a. 3, co.

¹⁰²³ Por. STh, III, q. 27, a. 4, co.

¹⁰²⁴ Por. tamże.

¹⁰²⁵ Por. STh, III, q. 27, a. 5, s. c.

¹⁰²⁶ Por. tamże

¹⁰²⁷ Por. STh, III, q. 27, a. 5, ad. 2.

wszelkiego dobra i pełni celu, czyli chwały nieba¹⁰²⁸. Doktor Anielski uważa, że druga doskonałość przewyższa pierwszą, natomiast trzecia – drugą.

Ponadto dla św. Tomasza nie ulega żadnej wątpliwości, że Najświętsza Panna, tak jak i Chrystus, otrzymała wielkie dary, które wynoszą Ją ponad innych ludzi: dar mądrości, łaskę czynienia cudów, a także łaskę prorocstwa¹⁰²⁹. Mądrość przejawiała się w Niej w kontemplacji stosownie do słów: „Lecz Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19). Cudów, co prawda, nie czyniła za życia ziemskiego, żeby uwagę wszystkich ludzi skupiać na Chrystusie. Natomiast użytek z daru prorocstwa uczyniła w wygłoszonym kantyku „Magnificat” (Łk 1, 46-56)¹⁰³⁰.

d. Maryja Ikona Trójcy Świętej

Ze względu na temat niniejszej dysertacji zostanie wybrany i przedstawiony związek mariologii z trynitologią wynikający z zastosowania psychologicznej analogii pochodzeń w Trójcy Świętej i ich odzwierciedlenia w Osobie i życiu Najświętszej Maryi Panny. Jak już o tym była mowa¹⁰³¹, w Bogu są dwa pochodzenia Słowa i Miłości. Jest pochodzenie Syna, którego rodzi Ojciec na sposób Słowa wewnętrznego, wyłaniającego się w myśli, oraz pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna według działania woli. Św. Tomasz do tych dwóch pochodzeń w Bogu przyjmuje po dwa stosunki przeciwstawne i wywodzi z nich cztery relacje: ojcostwo, synostwo, tchnienie czynne i pochodzenie (tchnienie bierne). W Osobie Maryi możemy odnaleźć obraz tych relacji, których wzorem jest Trójca Święta.

Bogdan Ferdek w książce *Nasza Siostra – Córką i Matką Pana*¹⁰³² zwraca uwagę na związki mariologii z innymi traktatami teologicznymi, w tym mariologii z trynitologią. Autor stwierdza, że: „Skoro człowiek jest obrazem Trójosobowego Boga, to wszystkie jego relacje są niedoskonałymi obrazami relacji boskich: ojcostwa, synostwa i darowania, z zastrzeżeniem, że relacje

¹⁰²⁸ Por. STh, III, q. 27, a. 5, ad. 2; zob. A. Andrzejuk, *Mariologia Tomasza z Akwinu*, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/mariologia_tomasza_z_akwinu.pdf (dostęp: 22.10.2021).

¹⁰²⁹ Por. STh, III, q. 27, a. 5, ad. 3.

¹⁰³⁰ Tamże.

¹⁰³¹ Wyczerpująco temat ten został przedstawiony w I rozdziale niniejszej dysertacji.

¹⁰³² B. Ferdek, *Nasza siostra...*, dz. cyt., s. 34nn.

trynitarne – w przeciwieństwie do tych, w których żyje człowiek –nie są przypadłościowe”¹⁰³³, lecz należą do substancji-natury Boga. Natomiast relacje trynitarne, których obrazem jest Maryja, są nie tylko analogiczne, ale najbardziej upodobnione do relacji ojcostwa, synostwa i darowania¹⁰³⁴.

Dziewicze ojcostwo Boga, który nie podlega żadnej namiętności, ziszcza się przede wszystkim wobec Syna Pierworodnego, a wtórnie wobec stworzeń¹⁰³⁵. Dziewicza Boża Rodzicielka doskonale odzwierciedla te relacje ojcostwa Boga, będąc przede wszystkim Matką swego Syna Najwyższego. Wtórnie spełnia się jako Matka wszystkich ludzi, realizując testament Syna zawarty w słowach skierowanych z krzyża do Niej i do św. Jana „Niewiasto, oto syn Twój [...], oto Matka twoja (J 19, 26b-27a).

Druga Osoba Boska – Syn zrodzony przez Ojca przed wiekami w Boskiej naturze, poza czasem, zostaje zrodzony w czasie przez przyjęcie ludzkiej natury z Maryi. Obrazem relacji synostwa skierowanej do Boskiego Ojca jest relacja Chrystusa do ziemskiej Matki, która jest prawdziwą Bożą Rodzicielką¹⁰³⁶.

Trzecia Osoba Boska Duch Święty nosi imiona Miłość i Dar. Zatem Miłość i Dar to są nazwy relacji w Trójcy Świętej. Również obrazem tej relacji jest Maryja – stwierdza Bogdan Ferdek¹⁰³⁷. Ponieważ Dar jest „Duchem łaski”, stąd Maryja „łaski pełna” jest zarazem napełniona doskonale Duchem łaski. Jest Nim napełniona od pierwszej chwili poczęcia, jest więc Niepokalanie Poczęta, jest święta: „...jest obrazem relacji darowania, która konstituuje Ducha Świętego, który od początku obdarowuje Ją pełną świętością”¹⁰³⁸.

W Maryi można rozpoznać działania Trójcy Świętej *ad extra*, a więc posyłania (przez Ojca) Syna i Ducha i Świętego¹⁰³⁹. Na przykład w wydarzeniu zwiastowania obydwu posłannictwa Syna i Ducha Świętego „spotykają się” w Maryi, „stają się widzialne”¹⁰⁴⁰ za sprawą Ducha Świętego,

¹⁰³³ Tamże, s. 35nn.

¹⁰³⁴ Tamże, s. 38.

¹⁰³⁵ Tamże, s. 37.

¹⁰³⁶ Tamże.

¹⁰³⁷ Tamże.

¹⁰³⁸ Tamże, s. 38.

¹⁰³⁹ Temat posyłań Osób Boskich został omówiony szerzej w I rozdziale niniejszej dysertacji.

¹⁰⁴⁰ B. Ferdek, *Nasza siostra...*, dz. cyt., s. 43.

gdyż „Słowo staje się ciałem” (J 1, 14). Już od czasach Ojców Kościoła uważano, że pierwsze objawienie Trójcy Świętej miało miejsce w zwiastowaniu. Na tę okoliczność papież Jan Paweł II podaje przykład homilii przypisywanej św. Grzegorzowi Cudotwórcy: „Tyś jest blaskiem światła, Maryjo, we wzniosłym królestwie duchowym! W Tobie jest uwielbiony Ojciec, który nie zna początku i którego moc Cię zakryła. W Tobie doznaje adoracji Syn, któregoś nosiła wedle ciała. W Tobie jest wysławiony Duch Święty, który sprawił w Twoich wnętrznościach narodzenie wielkiego Króla. To dzięki Tobie, o pełna łaski, Trójca Święta i Współistotna mogła być poznana w świecie” (MD nr 3).

Trójca Święta jest widoczna również w historii krzyża Jej Syna, a udział Maryi w tym wydarzeniu jest przedłużeniem kenozy trynitarnej¹⁰⁴¹, jaką jest posłannictwo Jej Syna – stwierdza Ferdek¹⁰⁴². Dodaje także, że Maryja też jest „stworzeniem misyjnym, bo Jej udziałem jest kontynuacja kenotycznej misji Syna wchodzącej w strukturę Kościoła”.

Święty Tomasz wyjaśnia, że Najświętsza Maryja Panna otrzymała pełnię łask proporcjonalną do niezwykłego zadania, do która została powołana, tj. być Matką Syna Bożego¹⁰⁴³. Nosząc Go w swoim łonie, rodząc Go i wychowując, była najbliżej Stwórcy łask i Tego, który posiada pełnię wszelkich łask, dlatego też otrzymała od Boga prawo, aby te łaski rozdzielać wszystkim ludziom¹⁰⁴⁴.

e. Maryja – najpiękniejszy obraz Trójcy Świętej – *tota pulchra*

Maryja jako pierwsza odkupiona przez Chrystusa rozpoczyna istnienie pokolenia „nowych stworzeń”, ponieważ jest doskonale przebóstwiona i duchowo złączona z Trójcą Świętą. Jej natura duchowa jest najbardziej podobna do Trójcy Świętej. Natomiast fizycznie Maryja jest najbardziej podobna do Syna Bożego, który od Niej wziął Swoje ciało, czyli element materialny *compositum*. Bogdan Ferdek uważa, że można mówić o tożsamości pomiędzy ciałem Maryi a ciałem Jezusa: *caro Mariae – caro Verbi*, ponieważ

¹⁰⁴¹ Kenoza rozumiana jako fakt оголошення Boga we wcieleniu; zob. M. Przanowski, *Krótkie Wprowadzenie do Współczesnego Teizmu Kenotycznego*, Warszawa 2018.

¹⁰⁴² B. Ferdek, *Nasza Siostra...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁰⁴³ Por. STh, III, q. 27, a. 5, ad 1.

¹⁰⁴⁴ Tamże.

człowieczeństwo Chrystusa od Niej pochodzi¹⁰⁴⁵. Dzięki obfitości otrzymanych łask Bożych oraz doskonałości cnoty Najświętsza Panna została całkowicie upodobniona do Swego boskiego Syna. Warunkiem tego upodobnienia *conformatio* było najpierw zneutralizowanie zarzewia grzechu, a następnie całkowite jego usunięcie¹⁰⁴⁶. Jednakże, jak dodaje Akwinata, od śmierci i tym podobnych nieszczęść Najświętsza Panna nie została uwolniona¹⁰⁴⁷.

Synowi Bożemu przypisuje się atrybut piękna, które zawiera w sobie doskonałość, proporcję i blask, gdyż jest najdoskonalszym Obrazem Ojca. Maryja przez posiadanie „pełni łask Bożych” – *abundantia gratiae habente*¹⁰⁴⁸ jest uważana za najpiękniejszą Osobę na świecie, jest cała piękna – *tota pulchra*. W dokumencie Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej dotyczącym postaci i misji Maryi¹⁰⁴⁹ zawarto zachętę papieża Pawła VI do tego, aby obok drogi prawdy¹⁰⁵⁰ przedstawić Maryję w jeszcze inny sposób, tj. na drodze piękna, dostępnego każdemu człowiekowi („prostym duszom”). Poznajemy więc Maryję jako ideał doskonałości, jako zwierciadło – odbicie Trójcy Świętej bez żadnej skazy – *speculum sine macula*. Maryja to „Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu” (Ap 12, 1). Jest pełna nadprzyrodzonego blasku udzielonego Jej przez Boga, o której należy stwierdzić, że nie ma nikogo ani niczego piękniejszego wśród duchów czystych i stworzeń. Źródłem piękna Maryi jest nieskończenie piękna i dobra *Trinitas*, która w nadmiarze Swojej dobroci udziela stworzeniom Swego dobra i piękna.

Dokument Papieskiej Komisji Maryjnej łączy metafory maryjne: *Speculum Trinitatis z Icona Trinitatis*, stwierdzając, że „próbują wyrazić niewyraźalne”. Tym „niewyraźalnym” jest zamieszkiwanie Trójcy Świętej

¹⁰⁴⁵ B. Ferdek, *Nasza Siostra...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁰⁴⁶ Por. STh, III, q. 27, a. 3, ad 1.

¹⁰⁴⁷ Tamże.

¹⁰⁴⁸ Por. STh, III, q. 27, a. 3, ad 2.

¹⁰⁴⁹ Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana: Pamięć – Obecność – Nadzieja: niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, „Salvatoris Mater” 5 (2003) nr 3, s. 311-398.

https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris_Mater/Salvatoris_Mater-r2003-t5-n3/Salvatoris_Mater-r2003-t5-n3-s311-398/Salvatoris_Mater-r2003-t5-n3-s311-398.pdf#2003 (dostęp: 25.10.2021).

¹⁰⁵⁰ „...to znaczy spekulacji biblijno-historyczno-teologicznej”, właściwej dla uczonych...”, tamże.

„w czystym i pełnym pokoju sercu Maryi”. Na określenie tego rodzaju komunii miłości wypracowano wiele terminów teologicznych, które podkreślają, jak „cennym klejnotem” – *Trinitatis gemma* jest Maryja i zarazem „najpiękniejszym kwiatem” – *Trinitatis rosa*¹⁰⁵¹. Maryja jest nazywana także: „świątynią Trójcy Świętej, tabernakulum, arka, sakrarium, miastem, pałacem, tronem, królewską aulą, komnatą małżeńską”¹⁰⁵².

Dodatkowo ten Dokument wymienia metafory osobowe wskazujące na współpracę Maryi w trynitarnym zbawczym planie Bożym: *Socia* (towarzyszka) *Trinitatis* i *Ancilla Trinitatis*. Natomiast określenie *Sponsa* (*przypięta, żona, zaślubiona, narzeczona*) *Trinitatis* „nawiązuje do oblubieńczego przymierza, w którego przestrzeń Maryja wchodzi, przyjmując miłość ofiarowaną Jej przez Boga”. *Eleemosinaria* (gr. słowo oznaczające dawczynię jałmużny) *Trinitatis* powinna być odczytywana w związku z przekazywaniem łask wiernym za pośrednictwem Dziewicy Maryi¹⁰⁵³ [objaśnienia w nawiasach – tłum. własne].

Droga Maryi rozumiana jako realizacja Jej powołania do bycia Matką Boga i każdego człowieka dała nowy początek, nową szansę dla ludzkości. Ta „nowa Ewa”, jak zauważa święty Jan Paweł II, „...oznacza powrót w kierunku tego «początku», w którym odnajdujemy „niewiastę taką, jaka była zamierzona w dziele stworzenia, a więc w odwiecznej myśli Boga, w łonie Przenajświętszej Trójcy. Maryja jest «nowym początkiem» godności i powołania kobiety, wszystkich kobiet i każdej” (MD nr 11).

W *Sumie Teologicznej* zastosowano zasadę metodologiczną *exitus-reditus*. W tym sensie Ewa oznacza *exitus*, czyli pierwsze wyjście stworzenia od Boga, a Maryja oznacza *reditus*, czyli powrót odnowionego stworzenia do Boga. Maryja to najdoskonalszy obraz Trójcy Świętej w stworzeniu. Doskonale podobieństwo obrazu Bożego w Maryi osiągnęło pełnię i dlatego należy nazwać Ją arcydziełem *Trinitatis*.

Reasumując: przedmiotem badań w rozdziale III były dynamiczne czynniki należące do porządku przypadłościowego przyrodzonego

¹⁰⁵¹ Por. Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana: Pamięć – Obecność – Nadzieja...*, dz. cyt.

¹⁰⁵² Tamże.

¹⁰⁵³ Tamże.

i nadprzyrodzonego, które mają wpływ na jakość obrazu Boga w człowieku. Zostało wykazane, że podobieństwo obrazu Boga w człowieku ma charakter zmienny i podlega stopniowaniu. Podkreślono rolę kontemplacji, rozumianej jako duchowe spotkanie z Trójcą Świętą w kształtowaniu się obrazu Boga w człowieku. Wskazano, iż celem życia ludzkiego jest szczęśliwość wieczna, do której prowadzi przemiana osoby, następuje zmiana obrazu człowieka skażonego grzechem na jego obraz doskonały, bo osiągający największe podobieństwo do natury Trójcy Świętej. W ostatnim podrozdziale przedstawiono Matkę Bożą, w której podobieństwo do obrazu Bożego osiągnęło taki stopień, że jest nazywana najdoskonalszą ikoną Trójcy Świętej.

ZAKOŃCZENIE

Niniejsza dysertacja jest próbą zbliżenia się do prawdy o tym, co oznacza być człowiekiem *na obraz Trinitatis* w nauce św. Tomasza z Akwinu zawartej w *Sumie Teologicznej*. Z uwagi na obszerny i skomplikowany zakres zaprezentowanych zagadnień praca ta nie pretenduje do wyczerpującego opracowania tematu. Jednakże przedstawiona analiza problemu zawiera bardzo szerokie i szczegółowe spektrum badań: począwszy od pierwszej definicji człowieka jako bytu stworzonego na obraz Bytu Najwyższego, partycypującego w Jego istnieniu aż do najdoskonalszego obrazu człowieka partycypującego w naturze Trójcy Świętej w wieczności, zwanej *visio beatifica*. Ten zamysł, poza traktatem *O człowieku*, wymagał zagłębienia się w inne, liczne traktaty teologiczne, począwszy od trynitologii przez kreatologię, angelologię, chrystologię, sakramentologię, teologię moralną: ogólną i szczegółową, charytologię, soteriologię, mariologię, kończąc na eschatologii.

Także w dziedzinie filozofii realistycznej, na której św. Tomasz oparł swoje rozważania teologiczne, praca wymagała znajomości szeregu zagadnień z różnych działów filozofii: począwszy od metafizyki, przez antropologię personalistyczną; zagadnienia etyczne dotyczące sprawności (cnót), celu ostatecznego i dobra, także estetykę, kończąc na teorii poznania, której przedmiotem jest Najwyższa Prawda, czyli Bóg w Trójcy Świętej. Użycie argumentów metafizycznych, tzw. potwora metafizycznego¹⁰⁵⁴ w refleksji teologicznej było konieczne, bo tak postąpił św. Tomasz w *Sumie Teologicznej* i tym samym udowodnił, że „wiera i rozum są dwoma skrzydłami unoszącymi duch ludzki do kontemplacji prawdy” (por. FR nr 1). Papież Jan Paweł nazwał św. Tomasza „apostolem prawdy”, „mistrzem sztuki myślenia i wzorem właściwego uprawiania teologii”, gdyż wielką zasługą Doktora

¹⁰⁵⁴ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka Tomasza z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, dz. cyt., s. 39nn.

anielskiego było ukazanie w pełnym świetle harmonii pomiędzy rozumem a wiarą (por. FR nr 43-44).

W tej pracy została ukazana droga prowadząca do przemiany człowieka stworzonego „na obraz i podobieństwo” Boże, lecz pozostającego w stanie natury skażonej grzechem, w której kontemplacja stanowi klucz do duchowej doskonałości obrazu Trójcy Świętej w człowieku. Życie nadprzyrodzone, organizm duchowy człowieka, łaska uświęcająca, adopcja duchowa, kontemplacja oraz *visio beatifica* należące do obrazu duchowego człowieka zostały przedstawione na solidnym fundamencie filozofii realistycznej, który stanowi połączenie rozumu naturalnego z nadprzyrodzoną rzeczywistością.

Z tych względów niniejsza dysertacja nosi walory pracy interdyscyplinarnej w zakresie teologii i filozofii, co potwierdza szerokie i zarazem nowatorskie podejście do tematu opracowanego na podstawie wskazówek zawartych w zagadnieniu 93 *prima pars Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu.

Przedmiotem badań zawartych w tej dysertacji było odkrycie różnorodnych elementów konstytutywnych obrazu Trójcy Świętej w człowieku oraz jego elementów zmiennych, dynamicznych, przejawiających się w ludzkim działaniu. Te elementy stałe i zmienne składają się na żywy i dynamiczny obraz Trójcy Świętej w człowieku. Obraz ten rozpatrywano także w aspekcie transcendentaliów relacyjnych: piękna, dobra i prawdy, które ukazano w człowieku, a szczególnie w Osobach: Jezusa Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny. Wskazano konieczność naśladowania widzialnego Wzoru Trójcy Świętej, którym jest Jezus Chrystus, a także podkreślono zdolności człowieka do współpracy z łaską uświęcającą.

W celu zorganizowania obszernego i różnorodnego materiału badawczego zastosowano w pracy różne zasady porządkujące zaczerpnięte z układu i treści *Sumy Teologicznej* i uzupełniające główną strukturę pracy opartą na schemacie *vestigium-imago-similitudo*. Niniejsza praca stanowi pewnego rodzaju syntezę problemu *człowieka jako imago Trinitatis*, którą można sprowadzić do trzech rodzajów obrazów Boga w człowieku: w świetle rozumu, w świetle łaski i w świetle chwały, którym odpowiada triada: *creatio-recreatio-similitudo*.

Pierwszy obraz Boga w człowieku: jeden wspólny dla wszystkich natur rozumnych, drugi dla sprawiedliwych oraz trzeci dla tylko dla błogosławionych w niebie.

Na poziomie naturalnego poznania w świetle rozumu każdy człowiek (dobry i zły) jako skutek może poznać Boga jako Stwórcę, czyli pierwszą przyczynę sprawczą przewyższającą wszystkie przyczyny, oraz jako przyczynę wzorczą i celową wszystkich bytów¹⁰⁵⁵. Może poznać przymioty Boga i dowiedzieć się, jakie są związki między Nim a stworzeniem, oraz stwierdzić, że Bóg jest transcendentny wobec wszystkich stworzeń¹⁰⁵⁶. Poznanie Boga przez stworzenia i ze stworzeń (tzw. księga natury) wchodzi w zakres teologii naturalnej i poznania filozoficznego opartego na rozumie oraz naukach szczegółowych¹⁰⁵⁷. Ten obraz charakteryzuje się zarówno pięknem natury, jak i jej skażeniem spowodowanym przez grzech pierworodny przekazywany przez zrodzenie z pokolenia na pokolenie. W tym obrazie najbardziej widoczna jest appropriationa Boga Ojca jako Stwórcy.

Na poziomie poznania w świetle łaski, opartego o nadprzyrodzone Objawienie zawarte w Księgach Pisma Świętego oraz Tradycji człowiek ma dostęp do zapisanego Słowa *Logosu*, który się wcielił dla naszego zbawienia. Słowo stało się Ciałem, aby skażony obraz ludzkiej natury naprawić, odnowić i przywrócić mu utracony blask. W ten poziom poznania wchodzi teologia nadprzyrodzona, a filozofia występuje w roli służebnicy – *ancilla* – teologii. Dzięki łasce Bożej człowiek może poznać niektóre tajemnice Boskie, które nie są dostępne za pomocą naturalnego światła rozumu, jak np. ta, że Bóg jest Jeden, ale w Trzech Osobach¹⁰⁵⁸. Choć ludzkie poznanie naturalne zostaje wzmocnione przez wlanie nadprzyrodzonego światła łaski, to i tak poznanie na tym poziomie nie wystarcza do widzenia Boga w Jego istocie, gdyż jest niejasne, częściowe. O tym mówi św. Paweł Apostoł w Liście do Koryntian: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc*

¹⁰⁵⁵ Por. STh, I, q. 12, a. 12, co.

¹⁰⁵⁶ Por. tamże.

¹⁰⁵⁷ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, Poznań-Warszawa 2020, tom II, s. 1050nn, zob. także S. Judycki, *Epistemologia*, Poznań-Warszawa 2020, tom I, s. 25nn. Składowe teologii naturalne wymienia J. Tupikowski w książce, *Logos i prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii*, Kraków 2017, s. 79.

¹⁰⁵⁸ Por. STh, I, q. 12, a. 13, ad. 1.

cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum (1Kor 13, 12 Włg)¹⁰⁵⁹. Apostoł narodów na określenie ludzkiego poznania używa słów „zwierciadło i zagadka” – *speculum et aenigma*, które dostosowane są do rozumienia Boga przez człowieka¹⁰⁶⁰. Św. Augustyn wyjaśnia, że Apostoł Paweł sięga po słowa lustro i zagadka, gdyż są to pojęcia, które oznaczają poznanie Boga w takiej mierze, jaka jest ludziom dostępna¹⁰⁶¹. W tym obrazie najbardziej widoczna jest appropriationa Syna – Drugiej Osoby Boskiej.

Nadprzyrodzony obraz człowieka w świetle chwały błogosławionych w niebie jest wynikiem nadprzyrodzonej kontemplacji, która zachodzi dzięki bezpośredniemu działaniu Boga zwanego *lumen gloriae*. Święty Tomasz wskazuje na trzy czynniki konieczne do jego zaistnienia, są to: najlepsza władza umysłowa, najlepsze działanie i najlepszy jej przedmiot, czyli Bóg¹⁰⁶². Doskonałość tej kontemplacji w życiu wiecznym opiera się na najdoskonalszym działaniu osobowym, które wyraża się w poznaniu i miłowaniu¹⁰⁶³. Akt poznania na tym etapie rozwoju człowieka polega na bezpośrednim wejrzeniu w istotę Boga, najdoskonalszego bytu – Absolutu. Temu rodzajowi poznania towarzyszy akt woli polegający na miłowaniu kontemplowanego Boga jako najwyższego Dobra, którego pragnienie jest zawarte w naturze ludzkiej, w jej konstrukcji ontologicznej. To poznanie i miłowanie Boga prowadzi do ciągłego zachwyty, wręcz ekstazy będącej pełnią szczęścia błogosławionych w niebie¹⁰⁶⁴.

Wiążąc te trzy poziomy: natury, łaski i chwały, na których funkcjonuje obraz Trójcy Świętej w człowieku, z porządkiem pochodzeń w Bogu opartym na analogii psychologicznej, można stwierdzić, że obraz Trójcy Świętej w naturze odpowiada Osobie Ojca, który jest Pierwszą przyczyną wszystkich bytów, obraz w łasce odpowiada Osobie Syna, który jest myślą Ojca, a obraz

¹⁰⁵⁹ „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany’ (1Kor 13,12).

¹⁰⁶⁰ Por. STh, I, q. 12, a. 2, s.c.

¹⁰⁶¹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., ks. XV, s. 458nn.

¹⁰⁶² Zob. w niniejszej dysertacji rozdz. III *Upodobnienie człowieka do Trójcy Świętej przez kontemplację*.

¹⁰⁶³ P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, dz. cyt., s. 833.

¹⁰⁶⁴ Tamże.

w chwale odpowiada Osobie Ducha Świętego, który reprezentuje wolę Ojca jako Miłość.

Reasumując: teza zawarta w temacie niniejszej dysertacji, iż człowiek jest *imago Trinitatis* została udowodniona, a cele określone we wstępie zostały osiągnięte. Prawda, że człowiek jest na obraz Trójcy Świętej, jest prawdą ontologiczną. Całkowita zależność człowieka od Trójcy Świętej, została udowodniona na wszystkich etapach życia człowieka. Na poparcie tezy zawartej w tytule przedstawiono argumenty zaczerpnięte przez św. Tomasza z Objawienia, które oparto na niezawodnej konstrukcji filozoficznej, aby nie budziły żadnych wątpliwości zarówno na gruncie wiary, jak i rozumu. Święty Jan Paweł II powiedział, że „człowieka nie można człowieka zrozumieć bez Chrystusa” (por. RH 10). Te słowa można również odnieść do Trójcy Świętej. Ta dysertacja jest próbą ukazania prawdy, że nie można zrozumieć tajemnicy człowieka bez poznania tajemnicy Trójcy Świętej. Ludzka natura i nadnatura zostały wyposażone we wszelkie dobra, które najpierw istnieją w Trójcy Świętej – zarówno w Jej naturze, jak i w pochodzeniach – i są odzwierciedlone w człowieku stworzonym na Jej obraz i podobieństwo.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

1. Biblia

Biblia łacińsko-polska czyli Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Wulgata i przekład ks. Jakuba Wujka, t. 1-4, Wilno 1862-1863, 1896.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (Biblia Tysiąclecia), wyd. 5, Poznań 2002.

2. Dokumenty Kościoła

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, wyd. 3 popr., Poznań 2007.

Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. t. IV/1 (1511-1870). Lateran V. Trydent. Watykan I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.

Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia”*, Wrocław 2016.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, Wrocław 2010.

Jan Paweł II, *Adhortacja o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie Współczesnym „Familiaris consortio”*, Wrocław 2000.

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et Ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, Wrocław 1998.

Jan Paweł II, *List Apostolski o godności i powołaniu kobiety „Mulieris Dignitatem”*, Wrocław 2004.

Jan Paweł II, *List do rodzin*, Wrocław 1998.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”*, Warszawa 2007.

Jan Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach przekazywania życia ludzkiego*, Wrocław 1999.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2012.

Papieska Międzynarodowa Akademia Maryjna, *Matka Pana: Pamięć – Obecność – Nadzieja: niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi*, „*Salvatoris Mater*” 5 (2003) nr 3, s. 311-398.

Patrologiae cursus completus. Series graeca, wyd. Migne J. P., Paryż 1857-1866.

Patrologiae cursus completus. Series latina, wyd. Migne J. P., Paryż 1841-1864 (drugie wyd. 1878-1890), zbiór dzieł łacińskich Ojców Kościoła.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu „Bożym Dei verbum”*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

3. Dzieła św. Tomasza z Akwinu

A. Wydania łacińskie

Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae cum commentariis Caietani*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Romae 1888-1906.

S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, w: *Corpus Thomisticum, Opera Omnia, Opera Maiora*,

<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Scriptum super Sententiis,

<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Catena aurea in quatuor Evangelia. Expositio in Marcum,

<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

B. Przekłady

Byt i istota, przeł. W. Seńko, Kęty 2009.

Dzieła wybrane. O doskonałości życia duchowego (De perfectione spiritualis vitae), przeł. J. Salij, Poznań 1984.

Komentarz do Ewangelii Jana, przeł. T. Bartoś, Kęty 2002.

Kwestie dyskutowane o prawdzie, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Kęty 1998.

Kwestie dyskutowane o mocy Boga, t. I, red. M. Olszewski i M. Paluch, Kęty 2010.

Kwestie dyskutowane o mocy Boga, t. III, red. M. Olszewski i J. Pyda, Kęty 2010.

Kwestie dyskutowane o mocy Boga, t. IV, red. M. Przanowski, J. Kielbasa, Kęty 2010.

Somme théologique, Première partie. Traduction française, introduction et notes par A. Raulin, A.M. Roguet, E. Neyraud, M.-J. Nicolas etc. 1984.

Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. I, Poznań 2003.

Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. II, Poznań 2007.

Summa Contra Gentiles, Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. III, Poznań 2009.

Traktat *O Bogu*, t. 1 (I, q. 1-12), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1975.

Traktat *O Bogu*, t. 2 (I, q. 13-26), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1977.

Traktat *O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3 (I, q. 27- 43), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1978.

Traktat o Trójcy Świętej, (I, q. 27- 43), przeł. Wojciech Gołaski, Poznań–Warszawa–Kraków 2021.

Traktat. *Bóg Stwórca i Aniołowie*, t. 4 (I, q. 44-58), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1978.

Traktat *O człowieku*, t. 6 (I, q. 75-84), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1980.

Traktat *O człowieku*, t. 7 (I, q. 85-102), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1980.

Traktat o człowieku (I, q. 75-89), oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Traktat *Szczęście. Uczynki*, t. 9 (I-II, q. 1-21), przeł. i oprac. F. W. Bednarski, Londyn 1963.

Traktat o ludzkim działaniu, Summa Teologii (I-II, q. 6-21), przeł. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2013.

Traktat *Uczucia*, t. 10 (I-II, q. 22-48), przeł. J. Bardan, oprac. F. W. Bednarski, Londyn 1967.

Traktat *O sprawnościach*, t. 11 (I-II, q. 49-70), przeł. i oprac. F. W. Bednarski, Londyn 1965.

Traktat *O wadach i grzechach*, t. 12 (I-II, q. 71--89), przeł. i oprac. F. W. Bednarski, Londyn 1965.

Traktat *Nowe Prawo i łaska*, t. 14 (I-II, q. 106-114), przeł. i oprac. R. Kostecki, Londyn 1973.

Traktat *Roztropność*, t. 17, (II-II, q. 47-56), przeł. i oprac. S. Bełch, Londyn 1964;

Traktat *Sprawiedliwość*, t. 18 (II-II, q. 57-58), t. 18, przeł. i oprac. F. W. Bednarski, Londyn 1970.

Traktat o sprawiedliwości, Summa Teologii (II-II, q. 57-80), przeł. i oprac. W. Galewicz, Kęty 2016.

Traktat *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, t. 20, (II-II, q. 101-122), przeł. i oprac. F. Bednarski, Londyn 1972.

Traktat *Męstwo*, t. 21, (II-II, q. 123-140), przeł. i oprac. S. Bełch, Londyn 1962.

Traktat *Umiarkowanie*, t. 22 (II-II, q. 141-170), przeł. i oprac. S. Bełch, Londyn 1963.

Traktat, *Charyzmaty*, t. 23 (II-II, q. 171-189), przeł. i oprac. P. Bełch, Londyn 1982.

Traktat, *Wcielenie Słowa Bożego*, t. 24 (III, q. 1-15), przeł. i oprac. S. Piotrowicz, Londyn 1962.

Traktat *Bóg – Człowiek – Syn Maryi*, t. 25 (III, q. 16-37), przeł. i oprac. S. Piotrowicz, Londyn 1964.

Traktat *Droga Zbawiciela*, t. 26 (III, q. 38-59), przeł. i oprac. S. Piotrowicz, Londyn 1968.

Traktat *Sakramenty w ogóle. Chrzest. Bierzmowanie*, t. 27 (III, q. 60-72), przeł. i oprac. P. Belch, Londyn 1984.

Traktat *Sakrament małżeństwa*, t. 32 (suppl. 41-68), przeł. i oprac. F. W. Bednarski, Londyn 1982.

4. Źródła starożytne i patrystyczne

Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1979.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, oprac. M. Krapiec, Lublin 2017.

Arystoteles, *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, przeł. i oprac. K. Leśniak, Warszawa 2013.

Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, przeł. i oprac. K. Leśniak, Warszawa 1975.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2012.

Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

Augustyn, *Solilokwia*, w: *Solilokwia i inne dialogi o duszy*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 2010.

Augustyn, *De Genesi Ad litteram imperfectus liber*, Liber 3, 22 PL: 34, 294.

Augustyn, *Sermones ad Populum: Sermones de Scripturis*, Sermo 9, cap. 8, PL 38, 82.

Augustyn, *Sermones ad Populum: Sermones de Scripturis. Sermo 169*, cap. 11 PL 38, 923.

Augustyn, *De Spiritu et Littera*, PL 44, caput XXVII-47.

Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, Kęty 2012.

Augustyn, *Państwo Boże, (De civitate Dei)*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003.

Augustyn, *O naturze dobra*, przeł. M. Maykowska, w: św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, Warszawa 1954.

Augustyn, *Sermones ad Populum: Sermones de Scripturis. Sermo 169*, cap. 11 PL 38, 923.

Augustyn, *In II De Libero Arbitrio*, c. 19, PL 32, 1268.

Augustyn, *In Evangelium Joannis tractatus*, 72, n. 3: PL 35, 1823.

Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001.

Boecjusz, *O Trójcy Świętej*, w: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro. Traktaty teologiczne*, przekład, wstęp i objaśnienia T. Jachimowski, Warszawa 2003.

Boecjusz A. M. S., *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. i oprac. G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2018.

Boecjusz, A. M. S., *Contra Eutychen et Nestorium, Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: *Traktaty teologiczne*, przeł. A. Kijewska, R. Bielak, Kęty 2007.

Gennadius Massiliensis, *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis (De ecclesiasticis dogmatibus)*, w: PL, t. 58, kol. 1088, Parisiis 1862.

Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, Warszawa 1998.

Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.

Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa*, Kraków 2009.

Hilary, *De Trinitate*, ks. 5, PL: 10,134.

Hilary, *De Trinitate*, ks. 4 PL 10, 111.

Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej (De fide orthodoxa)*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Jan Damasceński, *De Fide Orthodoxa* 12, Ks. 2, PG 94, 920.

Pseudo Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: *Pisma Teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.

II. Opracowania

Andrzejuk A., *Mariologia Tomasza z Akwinu*,
http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/mariologia_tomasza_z_akwinu.pdf. (dostęp: 22.10.2021).

Bardan J., Bednarski W. F., *Przedmowa w sprawie terminologii*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, traktat *Uczucia*, t. 10 (STh, I-II, q. 22-48), tłum. J. Bardan, Londyn 1967.

Bartnik Cz., *Traktat IV O Aniołach*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2012.

Bartnik Cz., *Traktat V: O Chrystusie. Jezus Chrystus w relacji historiozbowczej*, w: *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2012.

Bednarski F. W., *Przedmowa*, w: Św. Tomasz, *Suma Teologiczna, Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, t. 20, (II-II, q. 101-122), przeł. i oprac. F. Bednarski, Londyn 1972.

Bełch P., *Objaśnienia tłumacza*, w: Tomasz z Akwinu *Suma Teologiczna*, traktat *O Bogu*, t. 1, tłum. P. Bełch, Londyn 1975.

Benedykt XVI, *Możliwość czynienia pokuty*, w: R. Słupek, *Współczesne debaty o Kościele*, Wrocław 2019.

Bober S. J., *Studia i teksty patrystyczne*. Kraków 1967.

Bobrowski A., *Teologia moralna*, cz. I, t. 1, Włocławek 1945.

Chenu M.D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, Kraków 1997.

Ćwik K., *Nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 50 (2012) nr 1, s. 193-202.

Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin 2012.

Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1991.

Drzyżdżyk Sz., *Niepokalane Poczucie Maryi jako problem teologiczny w okresie scholastyki*, „*Teologia w Polsce*” 3 (2009) nr 1, s. 63-87,

<https://czasopisma.kul.pl/twp/article/view/8519/7287>.

Emery G., *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014.

Ferdek B., *Nasza Siostra – Córką i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007.

Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze, czyli o regule wiary prawdziwej do*

Piotra (De fide ad Petrum seu de regula fidei, PL 65, 674), przekład polski: W. Szoldrski, *O wierze czyli o regule prawdziwej wiary do Piotra*, w: *Studia i teksty patrystyczne*, red. A. Bober, Kraków 1967, s. 212-245.

Gajda-Krynicka J., *Symplicjusz* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin 2006.

Galbiati E., Piazza A., *Biblia księga zamknięta?*, przeł. M. Ponińska, Warszawa 1971.

Gałuszka T., *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021.

Garrigou-Lagrèze R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2018.

Gennadius Massiliensis, *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis (De ecclesiasticis dogmatibus)*, w: PL, t. 58, kol. 1088, Parisiis 1862.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1954.

Gilson E., *Tomizm*, Warszawa 2003.

Granat W., *Eschatologia*, Lublin 1962.

Hugon E., *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, przeł. A. Żychliński, Warszawa 2015.

Hugon E., *Podstawy filozofii katolickiej*, przeł. A. Żychliński, Warszawa 2018.

Judycki S., *Epistemologia*, t. I, Poznań-Warszawa 2020.

Judycki S., *Epistemologia*, t. II, Poznań-Warszawa 2020.

Kajetan T., *Commentaria in Summam Theologiae*, w: S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia* (editia Leonina), t. 4-10, Romae 1888-1899.

Kiciński J., *Powołanie – Konsekracja – Misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2009.

Kostecki R., *Objaśnienia tłumacza do zagadnienia 112 (nr 2)*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i Łaska*, przekład i objaśnienia R. Kosteckiego, Londyn 1973.

Kostecki R., *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975.

Krapiec M. A., *Dziela. Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.

Krapiec M. A., *Analogia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000.

Krapiec M. A., *Metafizyka*, Lublin 2000.

Krapiec M. A., *Przyczyny Bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007.

Krapiec M. A., *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. Krapiec, Lublin 2017.

Levering M., *Pismo Święte i metafizyka Tomasza z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, Kraków 2016.

Lichacz P., *Dodatek 1, Termin „natura” w pismach św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. III, Kęty 2010.

Lipniak J. M., *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Wrocław 2012.

Liszka P., *Duch Święty, który od Ojca(ii Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.

Lubowicki K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2005.

Margerie B., *Osoba ludzka śladem, obrazem i podobieństwem Boga w Trójcy*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Poznań 2000 [Kolekcja Communio 13].

Maryniarczyk A., *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lublin 2005 (Zeszyty z metafizyki, nr 6).

Maryniarczyk A., *Recta ratio*, w: *Powszechna encyklopedia Filozofii*, t. VIII, Lublin 2007.

Maryniarczyk A., *Transcendentalia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin 2008.

Maryniarczyk A., *Zasady pierwsze*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin 2008.

Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.

Paluch M., *Relacyjna koncepcja osoby boskiej według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum” 3 (2011), s. 41-52,

<http://www.bobolanum.edu.pl/images/studia-bobolanum/2011/Studia-Bobolanum-3-2011.pdf>.

Przanowski M., *Wprowadzenie do artykułu 2, Czy w Bogu istota i substancja są tym samym co istnienie* w: Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, Kęty 2010.

Przanowski M., *Wprowadzenie do artykułu 6, Czy moc rodzenia i moc stwarzania są tożsame*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I, Kęty 2008.

Przanowski M., *Wprowadzenie do kwestii VII*, w: Św. Tomasza z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV, Kęty 2010.

Przanowski M., *Krótkie Wprowadzenie do Współczesnego Teizmu Kenotycznego*, Warszawa 2018.

Pyda J., *Zbiór pism ulotnych*, Kraków 2015.

Ratzinger J., *Opera omnia. Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Lublin 2014.

Ryszkowski M., *Akt kontemplacji w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „*Rozprawy Społeczne*” (2012) nr 2 (VI).

Ryś G., *Skoro jest miłość*, Kraków 2021.

Salij J., *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane. O doskonałości życia duchowego (De perfectione spiritualis vitae)*, Poznań 1984.

Słownik języka polskiego, t. I, , Warszawa 1992.

Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2003.

Stępień T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014.

Stępień T., *Kontemplacja – przyrodzone i nadprzyrodzone widzenie prawdy*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” XXII/1/2009, s. 63-72.

Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013,
<https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/5087/ebook%20Wprowadzenie%20do%20antropologii%20filozoficznej%20%20w.%20Tomasza%20z%20Akwinu.pdf?sequence=1> [dostęp: 22.05.2021].

Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2012.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.

Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 79*, w: św. Tomasz, *Traktat o człowieku (STh, I, qq. 75-89)*, Poznań 1956.

Zdybicka Z., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 2017.

Szyndler L., *Doprecyzowanie zagadnienia „verbum interius” (słowo wewnętrzne) w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 42 (2006) nr 2, s. 109-132,

Świderkówna A., *Przypisy. Solilokwia*, w: Św. Augustyn, *Solilokwia i inne dialogi o duszy*, Warszawa 2010.

Tenace M., *Powiedzieć człowiek, część II, Od obrazu do podobieństwa. Zbawienie jako przebóstwienie*, Kraków 2015.

Torrell J.P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań 2003.

Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Warszawa 2008.

Torrell J.-P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, Warszawa 2021.

Tupikowski J., *Logos i prawda. Od projektu naturalnej teologii do afirmatywnej chrystologii*, Kraków 2017.

Tupikowski J., *Prawda – Dobro – Piękno. Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu transcendentalistów relacyjnych*, Wrocław 2011.

Wolicka E., *Teoriopoznawcze aspekty pojęcia „imago” u św. Tomasza i św. Bonawentury*, „*Roczniki filozoficzne*”, XXIII (1975), z. 1, <https://www.jstor.org/stable/43407304>.

III. Netografia (dostęp online)

Chmielewski M., *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 45-85, <https://marekchmielewski.eu/wpcontent/uploads/2016/12/Metodologiczne-podstawyteologii-duchowo%C5%9Bc> (dostęp: 22.05.2022).

Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI inaugurujące V Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida 13 maja 2007 r. <https://papiez.wiara.pl/doc/377664.Zostan-z-nami-Panie/4> (dostęp: 22.05.2022).

Roszkowski M., *Czy człowiek jest z natury skierowany ku Bogu? Szesnastowieczny spór o „naturę czystą” i jego teologiczne następstwa*, <https://www.it.dominikanie.pl/nagrania/wyklady-otwarte-o-naturze-i-lasce/> (dostęp: 22.05.2022).

