

ks. Rafał Wilkołek

Skawina

Fundamenty topiczności teologicznej arystotelizmu. Terminologia arystotelesowska w chrystologii ontologicznej św. Tomasza z Akwinu

W prologu do swojej *Sumy teologii* św. Tomasz z Akwinu wskazuje na to, że prezentowana przezeń *sacra doctrina*, przynależąc do wiary chrześcijańskiej, jest jej pokarmem, warunkuje jej życie¹. Z kolei w innym miejscu uściśla on, że jednym z elementów strukturyzujących teologię jest filozofia², a tym samym i ona może przydawać właściwego dynamizmu chrześcijańskiej egzystencji adresatów dzieła: może być karmicielką ich wiary.

1 Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, prolog. *Suma teologii* św. Tomasza z Akwinu w niniejszym opracowaniu będzie miała własny, odrębny sposób cytowania, np. ST III, 2, 3, ad 1, przywołując kolejno:

- ST – *Sumę teologii*

III – kolejną część (*pars*) dzieła Tomaszowego

- 2 – odpowiednie zagadnienie (*quaestio*) stawiane w ramach traktatu teologicznego

- 3 – artykuł jako mniejszą część składową poszczególniej *quaestio*

- ad 1 – konkretne miejsce w ramach cytowanego artykułu. Układ artykułu jest stały: najpierw przytaczane są przeciw danej tezie zarzuty (1, 2, 3, itd.). Z kolei następuje ich przełamanie (*sed contra* – sc.). Wreszcie Tomasz rozwija swą myśl (*corpus* – co.) i odpiera zarzuty (ad 1, ad 2, ad 3, itd.).

Źródłem dla przeprowadzanych analiz teologii Tomaszowej będzie – tłumaczony przez autora niniejszego artykułu – łaciński tekst udostępniany na stronach projektu internetowego *Corpus Thomisticum*, zawierający najlepsze opracowania krytyczne dzieł Akwinaty, głównie *Editio Leonina*. Zob. <http://www.corpusthomicum.org> (01.12.2008).

2 W pierwszej wprowadzającej kwestii *Sumy*... Tomasz stwierdza, że: „auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt”. Por. ST I, 8, co.

Niniejszy artykuł ma na celu interpretację kilku czołowych pojęć arystotelesowskich (substancji, hipostazy i natury), do których Akwinata wprost odwołuje się przy wyjaśnianiu paradoksu Inkarnacji Boga, jednej z zasadniczych tajemnic wiary. Stąd stosowne idee arystotelizmu zostaną tu – zarówno w ramach samej struktury tekstu, jak i treści pojęć – podporządkowane trzem charakterystycznym momentom zawartego w *Sumie teologii* przesłania chrystologicznego: (1) istocie zjednoczenia inkarnacyjnego (jak? jakie?), (2) zjednoczeniu widzianemu od strony przyjmującej Osoby (gdzie?) i (3) zjednoczeniu od strony przyjętej natury (z czym?).

Odczytanie koncepcji Arystotelesowskich w świetle wiary pozwoli na udzielenie odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego przy tworzeniu chrystologii inkarnacyjnej Tomasz mógł skorzystać z filozofii Arystotelesa?” Innymi słowy: wskaże na fundamenty topiczności chrystologicznej arystotelizmu.

1. W kontekście charakteryzowania samego sposobu bosko-ludzkiego zjednoczenia w Chrystusie Tomasz odwołuje się do systematyzacji rzeczywistości przedstawionej w *Metafizyce* Arystotelesa, a ściślej rzecz ujmując, do pojęcia substancji. Definicja substancji tu podana nie jest jednak definicją klasyczną, a raczej opisową, zawartą *implicite*.

W szóstym artykule drugiej kwestii chrystologicznej części sumy Akwinata przeprowadza argumentację tak, by „wykazać, że [unia hipostatyczna] nie jest przypadłością”³. Na tym tle padają słowa: „przypadłość znajduje się naprzeciw substancji”⁴. Zważywszy na kryterium podziału, który Arystoteles uwzględniał przy ukazywaniu takiego pluralizmu bytowego (był nim sposób bytowania)⁵, wydaje się, że Tomasz pragnie tu podkreślić fakt, iż proces asumpcji natury ludzkiej w Chrystusie ostatecznie efekt swój znajduje w postaci tzw. apropiacji substancjalnej, czyli specyficznego przypisania natury ludzkiej do boskiej Osoby Słowa⁶. Wyrażając

3 ST III, 2, 6, ad 3.

4 W oryginale: „accidens dividitur contra substantiam”. Zob. ST III, 2, 6, ad 3.

5 Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 233.

6 Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques*, [w:] Saint Thomas d'Aquin, *Le Verbe Incarné*, I, Paris 2002, s. 330. Przypisanie substancjalne natury ludzkiej do boskiej Osoby odpowiada relacji

to inaczej, na pytania o sposób i intensywność (jak?), a konsekwentnie i rodzaj (jakie?) bosko-ludzkiego zjednoczenia w Chrystusie, w swym toku rozumowania Akwinata odpowiada: substancjalnie, takie jak w substancji. Aby dokładniej zrozumieć tę intuicję, trzeba choćby wstępnie zdefiniować pojęcie substancji w systemie filozoficznym Stagiryty.

Substancja w arystotelizmie to pierwotnie dawana rzeczywistość, niezależna i konkretna jedność, byt *par excellence*⁷. Dlatego wydaje się, że specyfika wspomnianej apropiacji substancjalnej, zdaniem Tomasza, zawiera się w nierozzerwalności i niepodzielności zjednoczenia, tak podkreślanych przez dogmat chalcedoński⁸. Choć jedność ta nie dorównuje jedności istotowej Osób Boskich, przewyższa jednak swą intensywnością konstytuujące substancjalność człowieka złożenie psychofizyczne⁹.

Owa jedyna w swoim rodzaju ontologiczna, bosko-ludzka relacja substancjalna daje w teologii Inkarnacji – i tylko w niej – możliwość mówienia o tzw. wzajemnym zespoleniu w jednym podmiocie i równoprawnym orzekaniu o nim dwóch autonomicznych w swej genezie idiomów, czyli cech właściwych określonej naturze, a odnoszonych wyłącznie do podmiotów ją posiadających¹⁰.

2. Oprócz scharakteryzowania samego sposobu odniesień ludzkiej i boskiej rzeczywistości w Chrystusie, Akwinata opisuje miejsce realizowania się owego niepodzielnego zjednoczenia (bardzo płynnie przechodząc od wymienienia sposobu zjednoczenia do urzeczowienia go w jednym z członów relacji zjednoczenia¹¹). Przestrzenią ową jest Osoba Słowa¹². Odpowiednikami odnoszącego się do *modus unionis* (a odpowiadającego na zadawane wcześniej pytanie *quomodo?*) wyrażenia *secundum*, są występu-

tożsamości zachodzącej między boską naturą a boską osobowością Słowa.

7 Por. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 48; T. Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, New York 2010, s. 126.

8 Por. ST III, 2, 1, sc.

9 W bardzo klarownym, jeśli idzie o ustalenie oryginalnej myśli Tomaszowej, artykule na temat jedności Słowa Wcielonego znajdują się słowa: „unio incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis (...), falsum supponit, (...) quod maior sit unio incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia”. ST III, 2, 9, ad 3.

10 Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques*, dz. cyt., s. 327; zob. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus*, Kraków 2000, s. 400 n.

11 Por. ST III, 2, 6, gdzie – w argumentach i odpowiedziach na nie – Tomasz utożsamia przypadłościowe zjednoczenie z określeniem natury jako przypadłości.

12 Por. ST III, 2, 3, ad 2.

jące tu w kontekście opisu *locus unionis* przyimek *in* (dający odpowiedź na pytanie *ubi?*) oraz opisu *finis unionis* przyimek *ad* (odpowiadający na pytanie *quo?*)¹³.

Korespondującym z powyższą tematyką fragmentem drugiej kwestii *Tercji*, w którym Tomasz wprost powołuje się na poglądy Arystotelesa, jest teza o zjednoczeniu według hipostazy¹⁴ lub do jedności hipostazy¹⁵. Nieco wcześniej bowiem Tomasz odwołuje się do arystotelesowskiego wyliczenia podgatunków substancji w słowach:

Substancja zaś, jak to podaje V księga *Metafizyki*, dwojako jest określana: według pierwszego sposobu – określana jest istotą lub naturą, drugim sposobem – jako podłoże, czy też hipostaza¹⁶.

Dwa wymienione sposoby określania jednej rzeczywistości odzwierciedlają – w odwróconej kolejności – arystotelistyczne rozróżnienie na substancję pierwszą (*hypokeimenon*) oraz substancję drugą (*ousia*). Samo zaś Tomaszowe rozumienie Arystotelesowego podmiotu-*hypokeimenon* – wyrażanego w scholastycznej terminologii jako: *hypostasis* lub *suppositum* – uwidacznia się w kilku innych miejscach, których szczegółowe przebadanie będzie przedmiotem aktualnie podejmowanych analiz.

Tertia pars Summy teologii podaje, że hipostaza to „jednostka bytująca samoistnie w określonej naturze, (...) udoskonalana przez tę naturę”¹⁷, a jednocześnie stanowiąca „wykończoną całość”¹⁸. Uwzględniając wyżej zakreślony kontekst *Metafizyki* Arystotelesa, Tomaszowe pojmowanie hipostazy przypuszczalnie odwołuje się tu do oryginalnej myśli Stagiryty prawdopodobnie w tym punkcie, w którym podkreśla on, że „substancją [w rozumieniu *hypokeimenon*] wydaje się najbardziej to, co jest oddzielone i co jest czymś”¹⁹, czyli jest konkretnym, samoistnie dla siebie istniejącym

13 ST III, 2, 1–3 oraz ST III, 3.

14 “sufficit (...), quod sit facta unio secundum hypostasim”. ST III, 2, 6, ad 3.

15 “natura humanam in Christo esse, sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens”. ST III, 2, 6, ad 4.

16 „Substantia autem, ut patet V Metaphys., dupliciter dicitur, uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi” ST III, 2, 6, ad 3.

17 ST III, 2, 2, co.

18 ST III, 2, 3, ad 2.

19 Arystoteles, *Metafizyka*, I, Lublin 2000, s. 329.

bytem jednostkowym²⁰. Zmieniając jednakże język metafizyczny na język logiki, Arystoteles stwierdza również, że:

podmiotem jest to, o czym orzeka się wszystkie inne rzeczy, (...) w czym te ostatnie są zapodmiotowione²¹.

W tej z kolei optyce momentem najbardziej dla Akwinaty istotnym w pojęciu hipostazy okazuje się jej wymiar predykalności, czyli możliwości bycia określonym, także w wymiarze istnienia. Arystotelistyczne pojęcie hipostazy w ujęciu Tomaszowym podkreśla więc ostatecznie to, że dla zmiennych właściwości i cech substancja tak rozumiana – jako coś trwalszego i bardziej podstawowego – pełni funkcję nośnika. Dzięki odwołaniu się do arystotelizmu Akwinata może więc przedstawić hipostazę Słowa jako byt samodzielny, podatny na zmiany nienaruszające jego indywidualności i tożsamości, a stanowiący podłoże dla innych bytów do niego odnoszonych²².

Wydaje się, że zawarta w *Metafizyce*, a wykorzystana w *Tertia pars* koncepcja substancji jako nośnika w całym wyżej opisanym momencie statycznym czyni zadość chrześcijańskiej ortodoksji. Problem przedstawia jednakże temat tzw. hipostazji, czyli istoty hipostazy w aspekcie jej działania. To, co jest właściwym aktem hipostazy, to nadawanie czemuś istnienia. Jeśli hipostaza jest bytem „znajdującym się u podstaw wszelkiego innego bytu”²³, a „(...) wszystko inne, oprócz niej, jest jedynie o tyle, ma więc swój byt jedynie o tyle, o ile jest w jakiejś substancji”²⁴, więcej – jest bytem, bez którego to, co istnieje oprócz niego samego i w nim samym, nie jest w ogóle zrozumiałe²⁵, to w Arystotelesowskim, a wykorzystywanym przez Akwinatę intelektualnym uchwyceniu rzeczywistości każde dookreślenie jakiegokolwiek podmiotu postrzeganego jako hipostaza zdane jest w swym istnieniu na jej właśnie – substancji-hipo-

20 Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, Kraków 2005, s. 74.

21 Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 332.

22 Por. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska...*, dz. cyt., s. 48.

23 J. Disse, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 147. Na tym samym miejscu autor cytowanego dzieła wskazuje na to, że Tomaszowa koncepcja substancji różniła się od Arystotelesowskiej na płaszczyźnie charakteryzowania tzw. substancji drugiej.

24 Tamże, s. 73. Etymologia łacińska oryginalnie greckiego terminu *substantia* to rzeczy stojące „pod”, „u spodu” (od *sub-stare*).

25 Por. M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska...*, dz. cyt., s. 48.

stazy – egzystencję. Tak zarysowana koncepcja hipostatyczna Stagiryty stawia przed teologią Wcielenia problem upodmiotawiającego i personalizującego dookreślenia ludzkiej natury Chrystusa, która na tym polu doznawałaby całkowitej prywatacji, tzw. anhipostazji jako dodatkowego, a – ze względu na jedność aktu przyjęcia natury ludzkiej – obok enhipostazji niepotrzebnego momentu Wcielenia²⁶. Stąd też Akwinata zdaje się w tym punkcie dopowiadać myśl Arystotelesa na gruncie tworzonej przez siebie chrystologii.

Na zarzut uszczuplenia – ze względu na oderwanie od jakiegokolwiek osobnika ludzkiego – przyjmowanej przez Chrystusa ludzkiej natury, Tomasz odpowiada: „choć natura ludzka nie została przyjęta (...) jako istniejąca w podmiocie, została jednak przyjęta, aby istnieć w jedności”²⁷, a jako taka „ma rację istnienia sama w sobie”²⁸, choć samoistnie nie bytuje wcześniej, jak dopiero w hipostazie Słowa²⁹. Aby uwypuklić pełnię personalizującego istotowego dookreślenia przyjmowanego przez *Logos* człowieczeństwa, Tomasz stwierdza, że Jezus Chrystus jest prawdziwie człowiekiem, co prawda nie tym, którego przyjął (taki pogląd byłby nestorianizmem w czystej postaci), ale tym, którego naturę przyjął³⁰. Według *Sumy teologii* Chrystus przyjął naturę ludzką już całkowicie hipostatycznie zdynamizowaną, ale jeszcze do hipostazy nie włączoną. Odwieczne Słowo, Syn Boży, jest więc człowiekiem, do którego ludzka natura należy począwszy od momentu, gdy ją przyjął³¹. Ostatecznie enhi-

26 Por. G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 374.

27 Całość oryginalnego fragmentu „Sumy” brzmi: „natura humana, quamvis non sit assumpta in concreto ut suppositum praeintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est ut sit in individuo”. ST III, 4, 4, ad 3.

28 W *sed contra* tego samego, czwartego artykułu czwartej kwestii chrystologicznej części *Sumy* Tomasz przytacza pogląd Jana z Damaszku na temat ludzkiej natury Chrystusa branej abstrakcyjnie z tego powodu, że „secundum seipsam non subsistit” ST III, 4, 4, sc.

29 Niemożliwość przyjęcia przez Słowo abstrakcyjnie pojmowanej natury ludzkiej J.-P. Torrell nazywa „jednym z najbardziej oczywistych znaków arystotelesowskiej opcji św. Tomasza”. Por. J.-P. Torrell, *Notes explicatives*, [w:] Saint Thomas d’Aquin, *Le Verbe...*, dz. cyt., s. 286.

30 Klarowniejszy wydaje się być oryginał łaciński: “filius Dei non est homo quem assumpsit; sed cuius naturam assumpsit”. ST III, 4, 3, ad 3. Warto tu przytoczyć komentarz J.-P. Torrella: “Le Fils de Dieu (...) n’a pas assumé un homme, mais seulement une nature humaine non encore hypostasiée.” J.-P. Torrell, *Notes explicatives*, dz. cyt., s. 286.

31 Tak śmiało stwierdzenie stawia J.-P. Torrell: „Le Fils de Dieu (...) est bien plutôt l’homme auquel appartient la nature à partir du moment où il l’a assumé...” J.-P. Torrell, *Notes explicatives*, dz. cyt., s. 286 (podkr. moje: R.W.). Jeśli Torrell – w ten sposób interpretując Tomasza – ma rację, to ów

postazja jako kształt indywiduacji, czyli ujednostkowania sprowadza się w myśli Akwinaty do dygnifikacji, czyli uwznioślenia, o którego stopniu decyduje szlachetność substancji, w której istnieje dany byt nawet sam w sobie samoistny³².

3. Opisywana powyżej problematyka podstawy zjednoczenia rzeczywistości bosko-ludzkiej w Chrystusie jest w *Tertia pars* uzupełniana także od strony negatywnej poprzez odrzucenie możliwości zjednoczenia w naturze³³. Analizy Tomasa odwołują się tu wprost do Arystotelesowskiej charakterystyki natury przeprowadzanej w *Fizyce*³⁴. Wyprowadzone z nich wnioski, negujące Inkarnację jako unię na poziomie natury, przywoływane są również w innym miejscu, tym razem w kontekście przytaczanej już wyżej myśli Arystotelesa o podgatunkach substancji³⁵. Tak częste – wprost i pośrednio – nawiązywanie do arystotelizmu przy okazji Tomaszowego dookreślania pojęcia natury pozwala na prześledzenie możliwości chry-

moment chrystologii Akwinaty wymaga głębszych analiz. Wydaje się bowiem, jakoby można było być człowiekiem bez posiadania historycznie występującej ludzkiej natury. I albo wyrażałoby to absolutnie niesłychaną treść o nieprawdopodobnym zjednoczeniu Boga z człowiekiem (na podstawie *communicatio idiomatum*: Bóg jest odwiecznie człowiekiem) i przekraczałoby analityczne kompetencje piszącego te słowa, albo byłoby (kolejną) herezją chrystologiczną.

32 Tomasz pisze: „Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se.” ST III, 2, 2, ad 2. Por. też: ST III, 2, 5, ad 1; ST III, 4, 2, ad 2; ST III, 4, 2, ad 3. *Nota bene* interesującą i z punktu widzenia teologii jako nauki pożyteczną rzeczą byłoby prześledzenie zastosowania owego dygnifikującego paradygmatu na innych etapach – Tomaszowej i nie tylko – refleksji teologicznej z jednoczesnym pokazaniem, na ile ten paradygmat jest paradygmatem hipostatycznym.

33 Tematyka ta podejmowana jest w pierwszym artykule drugiej kwestii (ST III, 2, 1), ale kontynuowana jest przy okazji mówienia o zjednoczeniu w osobie (ST III, 2, 2).

34 Najpierw w słowach: „secundum quod philosophus dicit, in II Physic., quod «natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens»” ST III, 2, 1, co. Następnie w dwóch identycznie brzmiących miejscach przez Tomasa nieoznaczonych co do proveniencji wprost, ale – za pierwszym razem – przez umieszczenie ich w ramach jednej, dwuaspektowej (*principium/finis generationis*) kadencji tekstualnej odwoływania się do Arystotelesowego pojęcia natury jako odnoszącego się do pojęcia zrodzenia (*generatio*). Ponadto *Editio Leonina* i J.-P. Torrell zgodnie odnoszą się w tekstach łacińskich do *Fizyki*. Teksty te to: pierwszy: „quia finis generationis naturalis est, in eo quod generatur, «essentia speciei, quam significat definitio», inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura”. ST III, 2, 1, co; Saint Thomas d’Aquin, *Le Verbe...*, dz. cyt., s. 63. Drugi tekst: “Natura enim significat «essentiam speciei, quam significat definitio».” ST III, 2, 2, co; Saint Thomas d’Aquin, *Le Verbe...*, dz. cyt., s. 70.

35 „Substantia autem, ut patet V Metaphys., dupliciter dicitur, uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.” ST III, 2, 6, ad 3 (podkr. moje: R.W.).

stologicznej transpozycji metafizycznych treści przypisywanych terminowi arystotelesowskiemu³⁶.

Zdaniem Tomasza, wyrazu „natura” używamy „na oznaczenie istoty lub tego, czym coś jest”³⁷, czyli odrębności istotnościowej gatunku. Najpierw więc natura stanowi o charakterystycznej dla danego bytu jednostkowego – określonej, jednej i idealnej – przewidywanej dla niego treści. Z drugiej zaś – poprzez wpisaną w nią relację oddzielania – opisuje istotę rzeczy w aspekcie jej działania. Mistrz z Akwinu, mówiąc w *Sumie teologii* o sposobie zjednoczenia unii hipostatycznej, dookreśla jeszcze pojęcie „natury” używając go niemal synonimicznie z pojęciem *aliquid unum*³⁸.

Takie rozumienie arystotelesowskich pojęć jest dla Tomasza powodem stwierdzania niemożności Wcielenia Syna Bożego na poziomie posiadanych przez Niego natur. Unia natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie nie może zachodzić przez proste zestawienie ich obok siebie. By dać temu wyraz, Akwinata odrzuca trzy możliwości kreowania jakiegokolwiek jedności stanowiącej o odrębności rzeczy – czyli tworzenia ściśle określonej natury – jako sposobu zjednoczenia Słowa Wcielonego.

Pierwsza teoretyczna możliwość mówi o połączeniu dwóch bytów zupełnie całkowitych, z których żaden nie traci swojej integralności. Według Akwinaty natury Słowa Wcielonego nie mogłyby się tak zjednoczyć z dwu powodów: ani nie można by tu było mówić o wspominatej wyżej apro-

36 Torrell twierdzi, że w chrystologii (i teologii trynitarniej) Tomasza spotykamy się z Boecjuszowym pojęciem natury zaczerpniętym z *De duabus naturis*. Por. J.-P. Torrell, *Notes explicatives*, dz. cyt., s. 260. Jednak na gruncie drugiej kwestii *Tercji* trudno oprzeć się wrażeniu, że Boecjusz jest tu przywoływany jako autor cieszący się pewnym autorytetem, ale potwierdzającym jakiś ciąg rozumowania. Tak jest np. u końca wstępnego naświetlania pojęcia natury, gdzie fragment z *De duabus naturis* Boecjusza jest syntezą różno aspektowego jej postrzegania przez cytowanego nieco wcześniej Arystotelesa, który naturę postrzega z jednej strony jako początek rozmnażania lub w ogóle jakiegokolwiek wewnętrznego ruchu (*principium generationis*), będący m. in. wewnętrzną formą, a z drugiej jako cel tego ruchu (*finis generationis*), którym jest istota gatunku (*essentia speciei*). Zdaniem Tomasza te właśnie idee wyraża definicja Boecjusza: „I w ten sposób określa naturę Boecjusz (...) mówiąc: «natura jest różnicą gatunkową wewnątrznie formująca każdą bez wyjątku rzecz»” („Et hoc modo Boetius naturam definit (...) dicens, «natura est unamquamque rem informans specifica differentia»...”). ST III, 2, 1, co. (podkr. moje: R.W.).

37 ST III, 2, 1, co.

38 Tomasz stwierdza: „impossibile est unionem verbi incarnati esse factam in natura. Tripliter enim aliquid unum (...) constitutur” ST III, 2, 1, co. (podkr. moje – R.W.).

priacji substancjalnej, ani nie byłaby to żadna jedność, skoro przy takim jednoczeniu „wielość składników pozostaje”³⁹. Druga możliwość to także połączenie substancji zupełnych, ale takich, które mogą utracić coś ze swej integralności. Z trzech powodów synteza owa dla Tomasza nie jest możliwa przy jednoczeniu natur Chrystusa. Po pierwsze, natura boska nie mogłaby nic utracić ze swojej integralności, ponieważ jest niezmienna. *Secundo*, powstała natura musiałaby nosić miano *natura mixta* i Chrystus nie mógłby być już nazywany ani Bogiem, ani człowiekiem, a więc i Salwatorem. Po trzecie, różnica między naturami Chrystusa jest nieskończenie wielka, stąd przy połączeniu postać natury ludzkiej musiałaby zginąć, „tak jak kropla wody wmieszana w amforę wina”⁴⁰. Ostatnią możliwością jednoczenia w naturze mogłoby być, zdaniem Tomasza, kreowanie nowej rzeczy z substancji niezupełnych, nie tracących swej integralności przy połączeniu. Akwinata stwierdza, że „przy tajemnicy Wcielenia nie można mówić o tym [sposobie]”⁴¹. Z perspektywy soteryjnej bowiem natury Chrystusa powinny być kompletne i zupełne. Z kolei tak powstała jedność tworzyłaby nowy gatunek bytu: mogący obejmować liczne jednostki Chrystusów, a po wtóre całkowicie różny od tego, który posiada Chrystus przed Wcieleniem.

* * *

Odrzucenie przez Tomasza możliwości zjednoczenia Słowa Wcielonego na poziomie natur było ostatnim punktem analiz niniejszego artykułu, odwołującego się do takich pojęć Arystotelesowskich jak: substancja, hipostaza, natura. Po ich przeprowadzeniu na postawioną na początku artykułu kwestię fundamentów topiczności teologicznej arystotelizmu w chrystologii ontologicznej należałoby udzielić odpowiedzi dwustopniowej.

Przy teologicznym wykorzystaniu (*fides qua*) filozoficznych pojęć arystotelizmu Akwinata kierował się doktryną chrześcijańską (*fides quae*): tu doktryną Chalcedonu. Stąd też wnioskiem, jaki można sformułować – dalszym badaniom pozostawiwszy rozwijanie pojawiających się intuicji – jest

39 ST III, 2, 1, co.

40 ST III, 2, 1, co.

41 ST III, 2, 1, co.

stwierdzenie, że wiara była dla Tomasza formalnym (aktualnym) fundamentem topiczności teologicznej arystotelizmu. Trafnym komentarzem autora *Sumy*... są słowa z kluczowego dla całej jego teologii Inkarnacji artykułu:

Wiara katolicka (...) mówi, że zjednoczenie między Bogiem a człowiekiem dokonało się nie przez utworzenie jednej istoty lub natury, ani przez zjednoczenie przypadłościowe, lecz przez coś pośredniego, mianowicie przez połączenie się w jednej subsystemacji, czyli hipostazie⁴².

Z drugiej strony, to właśnie treść Arystotelesowskich pojęć zadecydowała o możliwości ich chrystologicznego wykorzystania. Dlatego ostatecznie przesłanie konstruktów filozoficznych Arystotelesa okazuje się dla Tomaszowej chrystologii materialnym (potencjalnym) fundamentem topiczności teologicznej całego arystotelizmu.

**The Foundations of Aristotelianism as a Theological *locus*.
The Aristotelian terminology in the Christological ontology
of Saint Thomas Aquinas.**

Summary

This article is a part of M.A. thesis entitled “The Foundations of Aristotelianism as a Theological *locus* in *The Summa Theologica* by Saint Thomas Aquinas. The Ontological Analysis of the Union of the Incarnated Word.” In this article the author tries to show why Aquinas could use Aristotelian philosophy in his Christology. First of all, author manage to find solution to problem of relations between Aristotelianism terms and the Aquinas’ ontology of the incarnated Word. Finally, the answer to this question can be found at the faith (*fides qua* and *fides quae* as an actual foundation) and at the content of the Aristotle’s philosophy terms (as a potential one).