

MAGDALENA PŁOTKA

JAKICH PRZYJEMNOŚCI BĘDZIE DOŚWIADCZAŁ CZŁOWIEK ZBAWIONY? STANOWISKO ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

Streszczenie. Niniejszy artykuł dotyczy przyjemności osób zbawionych, czyli przyjemności (zmysłowych i cielesnych), jakich zbawiony będzie doświadczał w stanie *visio beatifica*. Choć ze swej natury problem ten jest zagadnieniem teologicznym, wynikającym bezpośrednio z eschatologii chrześcijańskiej, to jednak w niniejszym artykule skupiono się na podstawowych problemach filozoficznych, jakie pojawiły się w badaniach Tomasza z Akwinu. Artykuł obejmuje trzy części. Pierwsza dotyczy ogólnej dyskusji Tomasza z Akwinu na temat przyjemności cielesnej w *beatitudo*. W szczególności zbadam argument Akwinaty, że przyjemność cielesna jest koniecznym elementem *beatitudo* i jest immanentna w szczęściu ostatecznym. W drugiej części artykułu przyjrę się rozumieniu przez Tomasza statusu zmartwychwstałego ciała. Wreszcie w części trzeciej przedstawię poszczególne przyjemności cielesne, których prawdopodobnie doświadczy zbawiony człowiek.

Słowa kluczowe: przyjemność; ciało zmartwychwstałe; *beatitudo*; Tomasz z Akwinu; filozofia średniowieczna

1. Wstęp. 2. Przyjemność ciała ludzkiego jako element *beatitudo*. 3. Status ludzkiego ciała zmartwychwstałego. 4. Jakich przyjemności będzie doświadczał człowiek zbawiony? 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Tematem artykułu jest przyjemność osób zbawionych, tj. przyjemność (zmysłowa i cielesna), której człowiek zbawiony może doświadczać w stanie *visio beatifica*, tj. po paruzji i zmartwychwstaniu ciała². Choć

1 Niniejszy artykuł jest podsumowaniem badań, zawartych w książce *Tomasz z Akwinu o przyjemności* (Płotka 2021).

2 W teologicznej myśli Tomasza z Akwinu wyróżniamy trzy stany ontologiczne człowieka: (1) psycho-fizyczne złożenie z duszy i z ciała, charakteryzujące człowieka żyjącego w stanie doczesnym; (2) *anima separata* – duszę ludzką, która na skutek fizycznej śmierci oddziela się od ciała; (3) człowieka zmartwychwstałego, którego dusza po paruzji na powrót łączy się z fizycznym ciałem (zob. Eitenmiller 2019; Medendorp 2013; Vijgen 2019).

zagadnienie to ze swojej istoty jest zagadnieniem teologicznym, wpływającym wprost z chrześcijańskiej eschatologii i stojącym w centrum zainteresowań średniowiecznych autorów, niniejszy artykuł koncentruje się na leżącej u jego podstaw problematyce filozoficznej, która stanowiła przedmiot dociekań m.in. Tomasza z Akwinu³. Problematyce przyjemności zbawionych Tomasz poświęca ostatnie kwestie *Sumy teologicznej*, gdy rozważa zagadnienie życia ludzkiego po Sądzie Ostatecznym, analizuje status osób zbawionych po zmartwychwstaniu. Opisując *beatitudo* – stan ostatecznej szczęśliwości po paruzji – którego cechą jest absolutność (jest to taki rodzaj szczęścia, w którym zaspokojone są wszystkie pragnienia i potrzeby; zob. Tomasz z Akwinu 1963, q. 1-5), Tomasz zwrócił uwagę na problem przyjemności: w jakim stopniu przyjemność jest niezbędnym elementem szczęścia? Czy zmysłowa i cielesna przyjemność może dopełniać szczęście?

Odpowiedź na pytanie „jakich przyjemności będzie doświadczał człowiek zbawiony?” jest zatem głównym przedmiotem niniejszego artykułu. Zwróćmy uwagę, że odpowiedź ta zależna jest w dużej mierze od przyjętej koncepcji zbawienia, ostatecznego szczęścia, Nieba. W teologii chrześcijańskiej Niebo jest abstrakcyjną jakością, teoretycznym konceptem, który z jednej strony nie może być poznany do końca przez ludzki umysł, ale z drugiej strony domaga się skonkretyzowania i obrazowego przedstawienia. Średniowieczna myśl filozoficzna, teologiczna, ale również artystyczna (poetycka czy malarska) dokonuje integracji teologicznej abstrakcyjnej idei z wyobraźnią, opierając się przede wszystkim na biblijnych opisach Nieba (Storm 2009, 47).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ostatni z wymienionych stanów ontologicznych – pytanie o przyjemności ciała człowieka zbawionego dotyczy stanu ontologicznego ciała zmartwychwstałego.

3 Problem ten pojawia się już w filozofii starożytnej (Arystoteles 2000, 288), do której Akwinata nawiązywał.

Biorąc za punkt wyjścia biblijne wzmianki opisu Nieba, ostatecznej szczęśliwości i ostatecznego celu życia człowieka, Ojcowie Kościoła i średniowieczni autorzy – filozofowie, teologowie – próbowali opracować spójny obraz życia, które czeka człowieka po Sądzie Ostatecznym, uzupełniając go o opis zmysłowych, cielesnych, społecznych i duchowych przyjemności. Należałoby wymienić tu przede wszystkim św. Augustyna, ponieważ jak żaden inny myśliciel wpłynął on na kształt średniowiecznej koncepcji Nieba i przyjemności tam doświadczanej (Storm 2009, 20). Zwróćmy uwagę na dwie odrębne wizje zbawienia, które znajdujemy u św. Augustyna, to znaczy szczęście człowieka zbawionego przed paruzją oraz szczęście człowieka po zmartwychwstaniu ciał, czyli po paruzji. Z inspiracji źródłami neoplatońskimi św. Augustyn opisywał stan zbawienia jako stan indywidualnego (i samotnego) spotkania z Bogiem. Szczęście, wypływające z obcowania z Bogiem, przedstawiał jako angażujące jedynie duchowe władze człowieka. Z kolei w *Wyznaniach* Augustyn opisuje Niebo jako miejsce ponownego spotkania człowieka z rodziną i przyjaciółmi, gdzie przyszłe społeczne interakcje będą obejmowały również ciało. Ciała osób zbawionych będą bardziej „duchowe”, ale będą doświadczać ziemskich przyjemności, np. związanych z jedzeniem czy piciem (Augustyn 1992, 277). Człowiek zbawiony będzie doświadczał również przyjemności, wynikającej z cielesnej miłości, ale miłość ta będzie wolna od pożądania. Zawarta w miłości „przyjemność cielesna” będzie polegać na zachwycie i podziwie dla piękna ludzkiego ciała (Augustyn 2002, 936-937). Na aspekt przyjemności estetycznej, polegającej na pełnej zachwyty kontemplacji, zwracał uwagę również Dante Alighieri, który pisał na ostatnich stronach *Paradiso*, że radość płynąca ze światła będzie radością spotkania światła materialnego i fizycznego świata i światła ludzkiej świadomości (Dante 2022, 581). Innymi słowy, koncepcja paruzji i zmartwychwstania pociągała za sobą problem określenia

zakresu zaangażowania ludzkiej cielesności⁴ w szczęście zbawionych, ponieważ należało odpowiedzieć na pytanie: do jakiego stopnia ciało ma swój udział w osiągnięciu szczęścia człowieka zmartwychwstałego i zbawionego?

Choć średniowieczni autorzy zgadzali się co do tego, że człowiek w stanie zbawienia będzie doświadczał maksimum szczęścia i przyjemności, a także, że Niebo będzie pełne „patrzania, słuchania, smakowania, dotykania i wążania glorii i przyjemności niebiańskich” (Tiegreen 2021, 4), ich stanowiska różniły się w kwestii tego, na czym te przyjemności miałyby dokładnie polegać (Kitanov 2018). Czy w Niebie człowiek będzie cieszył się smacznym posiłkiem? Czy będzie doświadczał przyjemności słuchania muzyki? Czy w Niebie będzie można doświadczyć przyjemności erotycznej? Czy przyjemność będzie polegała głównie na kontemplacji? Próby skonfrontowania się z tymi pytaniami zasilają myśl filozoficzną i teologiczną, a trudności w osiągnięciu konsensusu wynikały przede wszystkim z niejednoznacznej roli (zmartwychwstałego) ciała w *visio beatifica*. Z jednej strony średniowieczna myśl wypracowała kult ascetyzmu, a postulat stronienia od cielesnych przyjemności zaowocował negatywnym stosunkiem do przyjemności zmysłów smaku, węchu, dotyku, itd., bardzo dosadnie opisywanym m.in. przez św. Bernarda z Clairvaux w *Apologia ad Guillemum abbatem* (Eco 1997, 15-16). Z drugiej strony reakcja na piękno, zachwyt pięknem czy wreszcie czerpanie przyjemności z piękna (cielesnego, zmysłowego) dla średniowiecznej estetyki stanowiło doświadczenie moralne i etyczne (Storm 2009, 146). Napięcie między deprecjacją ciała a jego istotną rolą w doświadczaniu szczęścia w *visio beatifica* cechowało również eschatologiczną myśl Tomasza z Akwinu.

4 Problematyka przyjemności ciała zmartwychwstałego w myśli Tomasza z Akwinu z pewnością domaga się uytuowania jej w szerszym kontekście tomistycznej koncepcji cielesności (w szczególności ciała ludzkiego). Temat cielesności ludzkiej w filozofii Akwinaty oraz związków ciała człowieka z duszą jest jednak na tyle obszerny, że zdecydowanie wykracza poza ramy tego studium. (Zob. Zan 1984; Stępień 2013).

Przyjemność, o którą Tomasz pyta w kontekście ostatecznej szczęśliwości, jest przyjemnością cielesną i zmysłową, a pytanie o obecność cielesnej *delectatio* w stanie zbawienia ściśle wiąże się z nauczaniem o zmartwychwstaniu ciał. Skoro zbawienie obejmie całość istoty ludzkiej, to obejmie, zdaniem Tomasza, również ciało (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 92, a. 2, ad. 6). Kluczowe konsekwencje doktryny o zmartwychwstaniu ciała są następujące: skoro ostateczna szczęśliwość obejmie całego człowieka, obejmie również ciało. Ponadto, skoro *beatitudo* obejmie ciało, ciało będzie doświadczać specyficznego dla cielesności szczęścia, to znaczy przyjemności (przyjemność cielesna jest to jedyny rodzaj szczęścia, jakiego może doświadczać ciało). Innymi słowy, chrześcijańska doktryna o zmartwychwstaniu ciał implikuje, że zbawionemu ciału przysługuje doznawanie specyficznych dla cielesności przyjemności. Przyjemności zmysłowe, zapodmiotowane w ciełe zmartwychwstałym, będą jednocześnie wciąż przyjemnościami zmysłowymi, a z drugiej strony podniesiony będzie ich status, co – jak się okaże – stwarza trudności, dotyczące określenia tożsamości przyjemności cielesnych. Dlatego też jednym z celów niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy Tomaszowi z Akwinu udało się opracować taką koncepcję szczęścia wiecznego, która obejmowałaby również ciało?

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza dotyczyć będzie ogólnych rozważań Tomasza z Akwinu na temat przyjemności cielesnej, zawartej w *beatitudo*. Zrekonstruujemy argumentację Akwinaty, która ma na celu uzasadnić, że cielesna przyjemność stanowi niezbędną część *beatitudo* i jest zawarta immanentnie w ostatecznej szczęśliwości. W drugiej części artykułu przyjrzymy się Tomaszowej koncepcji statusu ciała zmartwychwstałego, zaś w trzeciej przedstawimy poszczególne cielesne przyjemności, których będzie doświadczał człowiek zbawiony.

2. PRZYJEMNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO JAKO ELEMENT *BEATITUDO*

W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się zagadnieniu ewentualnego udziału przyjemności (szeroko rozumianej) w *visio beatifica*. Tomasz stwierdza, że *beatitudo* polega na trzech czynnościach: *visio, dilectio, fruitio*, czyli na widzeniu, miłowaniu i rozkoszowaniu (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 95, a. 5). *Visio beatifica* jest zatem zasadniczo aktem poznawczym, poznawaniem, kontemplacją, widzeniem, oglądaniem Boga, stąd jej podobieństwo do przyjemności estetycznej. Czy tego rodzaju ostateczne i pełne szczęście zawiera w sobie przyjemność? Czy przyjemność stanowi integralną część ostatecznego szczęścia? Odpowiedź na to pytanie okazuje się nieoczywista ze względu na powstałe wewnątrz Tomaszowej koncepcji napięcie: wytwarza się ono na skutek zestawienia intelektualnego rozumienia szczęścia, które polegałoby przede wszystkim na czynnościach poznawczych intelektu, z cielesnością człowieka, którą zakłada chrześcijańska doktryna zmartwychwstałego ciała, wyposażonego w pełni gatunkową naturę ludzką. Zredukowane do intelektualnej kontemplacji Boga szczęście wydaje się nie potrzebować dodatkowych przyjemności dla swojej zupełności i absolutności. A jednak Tomasz, uwzględniając naukę o zmartwychwstaniu ciał, musiał skonstruować taką koncepcję szczęścia, która obejmuje całą naturę człowieka, nie tylko jego intelekt.

Jednym z powodów, dla którego Tomasz nie redukuje duchowego szczęścia do aktu czysto intelektualnego i dostrzega konieczność *delectatio* w sytuacji zbawienia, jest fragment Pisma Świętego, w którym znajduje się stwierdzenie, że Bóg jest źródłem przyjemności (*delectatio*). Innym powodem jest doktryna o zmartwychwstaniu, która sugeruje, że *beatitudo* dotyczy nie tylko intelektu człowieka, ale również jego cielesności. Tomasz w związku z tym pisze, że szczęście jest kondycją człowieka jako całości. Jeżeli szczęście ma być pełne i absolutne, musi objąć nie tylko władze duchowo-intelektualne, ale również ciało. Akwinata dopowiada jednak, że „szczęście ciała” nie

jest samodzielne, w głównej mierze zależy od duszy w taki sposób, że szczęście z duszy „dopiero spływa na ciało na sposób jakiegoś przelewu” (Tomasz z Akwinu 1967, q. 34, a. 1, s. c; Sevier 2012, 158). W konsekwencji, jeżeli ciało będzie objęte szczęściem wiecznym, doświadczać będzie szczęścia w postaci przyjemności. Przyjemność ta może być zarówno zmysłowa, cielesna, jak i jej źródłem może być np. obecność bliskich osób. Po drugie, źródłem szczęścia ciała będzie dusza. W odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dusza stanowi źródło przyjemności cielesnej, Tomasz opisuje wzajemne uzupełnianie się i zgodną współpracę rozkoszy duchowej oraz rozkoszy cielesnej (na przykładzie duchowości małżonków) (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 96, a. 4, co). Szczegółowy opis udziału cielesności w duchowym szczęściu znajduje się w *Summa theologiae Tertia Pars*, q. 92-93.

Celem rozważań Tomasza jest uzasadnienie udziału ciała w wiecznym szczęściu i wskazanie jego aktywnej roli w zwielokrotnianiu i doskonaleniu *beatitudo*, jakiej człowiek zbawiony będzie doświadczał po zmartwychwstaniu ciała i paruzji. Na samym początku zadaje pytania: Dlaczego nastąpi zmartwychwstanie ciała? Dlaczego sama władza intelektualna nie wystarcza do doświadczania pełnego szczęścia? Jaką rolę ciało będzie pełnić po zmartwychwstaniu? Czy ciało będzie doświadczać przyjemności? Jeżeli tak, to czy w ten sposób przysłuży się udoskonaleniu wiecznego szczęścia? Wielu badaczy myśli Tomasza skłania się ku tezie, że zmartwychwstałe ciało nie odgrywa żadnej aktywnej pozytywnej roli w *beatitudo*. Argumentują, że rola ciała sprowadza się tylko do tego, że dzięki ciału wizja uszczęśliwiająca jest ostatecznym celem człowieka, a nie jedynie celem ostatecznym duszy ludzkiej (Medendorp 2013, 19)⁵.

Choć sugestie te wydają się słuszne w wielu aspektach, nie można zarzucić Akwinacie, że nie uwzględnił on cielesności w doktrynie

5 John C. Medendorp wymienia trzech badaczy eschatologicznej myśli Akwinaty, którzy pozostają sceptyczni w stosunku do pozytywnej roli ciała w zbawieniu człowieka. Są to: Christina van Dyke, Carlo Leget oraz Joseph Trabbic.

o zbawieniu i nie próbował opracować takiej koncepcji wiecznego szczęścia, która brałaby pod uwagę cielesną naturę człowieka oraz cielesne przyjemności. Jedną z takich prób jest sformułowany przez Tomasza argument, zgodnie z którym dusza złączona z ciałem doświadcza więcej szczęścia, niż dusza bez ciała. Twierdzenie to zaskakuje, bo w wielu innych fragmentach Tomasz głosił tezę przeciwną (Tomasz z Akwinu 2007, 2, 81). Rozbieżność powyższych stanowisk wypływa z odmiennego rozumienia przez Akwinatę kategorii „podobieństwa”. We wcześniejszych fragmentach *Sumy teologicznej* podobieństwo człowieka do Boga sprowadzało się do posiadania pewnej własności, mianowicie zdolności do poznania intelektualnego: im bardziej usprawnione ludzkie poznanie intelektualne, tym większa doskonałość człowieka i co za tym idzie – większe podobieństwo człowieka do Boga, który poznanie intelektualne posiada w najdoskonalszym stopniu itd. W *Tertia Pars* Tomasz z kolei argumentuje, że zasadą podobieństwa jest doskonałość, to znaczy w doskonałości dusza złączona z ciałem wykazuje większe podobieństwo do Boga, ponieważ złączona z ciałem jest bardziej doskonała niż oddzielona (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 96, a. 1, ad. 1). Tutaj więc kategoria „podobieństwa” sprowadza się nie tyle do posiadania jednej własności, ile raczej do formalnego układu różnych własności natury bytu. Im człowiek posiada pełniejszą gatunkową naturę, tym bardziej podobny jest do Boga. Tomasz wyraża tutaj myśl, zgodnie z którą doskonałość człowieka – przysługująca mu z racji sytuacji zbawienia – obejmuje wszystkie własności jego natury gatunkowej. Myśl ta jest kluczowa dla rozważań Tomasza na temat statusu zmartwychwstałego ciała i jego udziału w *beatitudo*.

O ile więc wizja uszczęśliwiająca jest czynnością intelektu, ciało wydaje się zbędne. Akwinata formułuje trzy argumenty, które mają na celu wyjaśnić udział ciała w wiecznym szczęściu. Pierwszy z argumentów odwołuje się do koncepcji szczęścia w ujęciu Arystotelesa, zgodnie z którą szczęście jest pełniejsze, jeśli działanie władzy intelektualnej uzupełnione jest o inne dobra zewnętrzne (Tomasz z

Akwinu 1986, Suppl., q. 93, ad. 3 oraz ad. 4). Dobro ciała jest jednym z zewnętrznych dóbr, dlatego Tomasz wnioskuje, że w sposób istotny ciało przyczynia się do szczęścia wiecznego, doskonali je, uwielokrotnia, itd.. Drugi argument powtarza tezę, że dusza wraz z ciałem jest doskonalsza niż dusza bez ciała, a w konsekwencji – działania ucieleśnionej duszy są doskonalsze, niż działania duszy oddzielonej. Na tej podstawie Tomasz wnioskuje, że posiadane przez zmartwychwstałego człowieka ciało przyczyni się do udoskonalenia czynności duszy. Ciało wspomaga i doskonali poznawczo-intelektualne działania duszy (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 93, a. 1, ad. 3).

Tomasz wyjaśnia, że jeżeli zmartwychwstanie obejmie nie tylko duszę, ale również ciało, to szczęście zwiększy się zakresowo i pod względem ilościowym będzie obejmowało oba elementy. Dodatkowo z powodu nasilenia szczęścia zwiększy się również szczęście samej duszy, to znaczy szczęśliwość ciała spowoduje większą szczęśliwość duszy. Tomasz konstruuje wizję *beatitudo*, która, zachowując koncepcję ilościowo zróżnicowanego szczęścia, zawiera tezę o doskonaleniu przez ciało czynności intelektualnych. Innymi słowy, Tomaszowi zależy na takiej koncepcji szczęścia wiecznego, w której przy zachowaniu wzajemnej niezależności obu elementów (czynności intelektualnych duszy oraz przyjemności ciała), ich relacja nie byłaby równorzędna. Argumentuje w związku z tym, że dusza zyskuje szczęście, będąc w kompletności, całości i zupełności dopiero z ciałem. Sama dusza jest niekompletna. Dopiero dzięki ponownemu złączeniu z ciałem przy zmartwychwstaniu zyskuje pełność (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 93, a. 1, co).

Następnie Tomasz mierzy się z poglądem, że ciało degraduje duszę. Jest to pogląd filozoficznie ugruntowany w neoplatonizmie, ale posiada on także wsparcie autorytetu Pisma Świętego. Tomasz przywołuje fragment *Księgi Mądrości*: „śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski przybytek obciąża lotny umysł” (Mdr 9,15). Zgadza się, że ciało jest czynnikiem degradującym, stawia opór działaniu duszy, ponieważ jest niedoskonałe. Gdy jednak ciało zmartwychwstanie,

zostanie „uchwalebne” i zyska pełnię doskonałości. W swojej zmartwychwstałej i doskonałej postaci nie będzie stawiało oporu duszy, która będzie mogła całkowicie cieszyć się z jego obecności. Wydaje się więc, że argument znajdujący się w q. 93, a. 1, ad. 4, mówiący o tym, że ciało przyczynia się do udoskonalenia intelektualnych czynności duszy, zyskuje na jasności w q. 93, a. 1, co, ponieważ Tomasz doprecyzowuje, na czym dokładnie będzie polegało zadanie usprawnionego i udoskonalonego ciała w *beatitudo*. Ciało będzie doskonalić duszę w jej czynnościach intelektualnych poprzez nie stawianie jej oporu i nie przysparzanie jej trudności. Tomasz twierdzi, że skoro dusza będzie doskonalsza w swoich działaniach, będąc zjednoczona z ciałem, będzie „bardziej szczęśliwa będąc w ciele, niż będąc od ciała oddzielona” (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 93, a. 1, co).

3. STATUS LUDZKIEGO CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁEGO

O ile Tomasz sceptycznie traktował możliwość czerpania w życiu doczesnym szczęścia i przyjemności z dóbr ziemskich, o tyle w życiu wiecznym doświadczenie zmysłowych przyjemności z dóbr stworzonych nie tylko uznał za moralnie dopuszczalne, lecz również za teologicznie uzasadnione. Włączenie przyjemności zmysłowych w obszar *beatitudo* wynika z faktu, że *beatitudo* obejmuje dwa elementy: szczęście istotne, które wynika z oglądania Boga, oraz szczęście dodatkowe, które polega na kontemplacji i miłości dobra stworzonego (Ziółkowski 2015, 144) Miłość dobra stworzonego obejmuje zarówno poszczególne doświadczenia przyjemności zmysłowych, jak i przyjemność, wypływającą z obecności ukochanych bliskich osób w *vita aeterna*.

Zmysłowe dobro stworzone stanowi źródło zmysłowego szczęścia w postaci „wybornej uczty” i jedzenia (Boudreaux 2006, 49), woni i zapachów, niebiańskiej muzyki, zmysłów wzroku, smaku, węchu i słuchu (Bot 2003, 95-113). Tomasz twierdzi, że działania zmysłowe,

będące źródłem i podstawą zmysłowych przyjemności, odgrywają w stosunku do doskonałej szczęśliwości rolę „następczą”, wtórną (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 83, a. 1, co; q. 84, a. 1, co). Wyjaśnia również, że po zmartwychwstaniu zasadą doskonałości wszystkich aktów zmysłowych będzie dusza, która będzie panować nad ciałem i czynić je doskonałym (Tomasz z Akwinu 1963, q. 3, a. 3, co).

Dokona się to na dwa sposoby. Po pierwsze ciało będzie podlegać duszy-formie, aby ciało mogło nabyć cech gatunku (dusza sprawia, że złączone z nią ciało jest ciałem ludzkim), a po drugie ciało będzie podlegać duszy-przyczynie dla wykonywania jej czynności (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 83, a. 1, co; q. 84, a. 1, co). Zwróćmy uwagę na odwrócony porządek relacji dusza-ciało w *vita naturae* oraz *vita beata*. W *vita naturae* ciało jest konieczne dla życia cnotliwego, a przede wszystkim jest niezbędne dla ludzkich czynności poznawczych. Wiedza wypływa z ciała (organów poznawczych władz zmysłowych), następnie dociera do duszy (intelektu) (Tomasz z Akwinu 1980, q. 78, a. 3-4). W *vita aeterna* jest na odwrót, ponieważ relacja między ciałem a duszą jest odwrócona. Miłość i szczęście, dane duszy przez obecność Boga, spływa do ciała, dzięki temu objęte będzie ono *beatitudo*. Ścisła i rygorystyczna podległość ciała duszy wytworzy „duchowość ciała”, opisywaną przez Grzegorza Wielkiego: „ciało uchwalebniione zwie się subtelne na skutek duchowego władania duszy nad nim” (Gregorius Magnus 1849, 18, 38; PL 76, 84). Panowanie duszy nad ciałem spowoduje skutki w samym ciele, które po zmartwychwstaniu będzie jaśnieć światłem.

Biblijną podstawą dla wizji jaśniejącego, uchwalebniionego, zmartwychwstałego ciała jest ewangeliczna scena Przemienienia na górze Tabor (Boudreaux 2006, 44). Wypływa z niej doktryna doskonałości zmartwychwstałego ciała, a w konsekwencji cielesnych doskonałych przyjemności. Tomasz wskazuje cztery charakterystyki ciała uchwalebniionego: *claritas*, *impassibilitas*, *agilitas* oraz *subtilitas* (Tomasz z Akwinu 2007, 4, 86). Zdaniem wielu badaczy terminy te nie denotują cech fizycznego ciała, ale raczej opisują relację, w jakiej

znajduje się ciało w stosunku do duszy. Piękno ciała, jego blask i harmonijność nie dają się zredukować zatem do jego cech fizycznych, ponieważ doskonałość ciała ma źródło w całkowitym podleganiu duszy. Tak więc subtelność jest własnością ciała, która polega na jego pełnym przystosowaniu, przyłgnięciu do duszy; termin „blask” nie odnosi się do błyszczącej skóry, lecz raczej wskazuje blask duszy, wyrażony materialnie w ciele; *impassibilitas* oznacza brak podatności na fizyczne cierpienia i koresponduje z doskonałym działaniem duszy jako formy, zaś *agilitas* dotyczy doskonałej duchowej kontroli ciała w zakresie poruszania się, czyli zmartwychwstałe ciało porusza się znacznie szybciej niż ciało w *vita naturae* (Medendorp 2013, 18-19).

Zmartwychwstałe ciało jest ciałem doskonałym: silnym, zdrowym i pełnym blasku. W odpowiedzi na pytanie, z jakiego okresu rozwoju człowieka jego ciało zostanie przywrócone do życia, Tomasz rozważa dwie opcje. Z jednej strony wiek starczy byłby odpowiedni, ponieważ w tym okresie życia człowiek jest intelektualnie najbardziej rozwinięty (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 1 ad. 2). Z drugiej jednak strony Tomasz twierdzi, że najdoskonalsze ciało człowiek posiada w okresie dojrzałej młodości, czyli około lat trzydziestu. Jest to wiek „końcowej doskonałości”, kres i pełnia fizycznego rozwoju (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 1).

Aby doskonałe ciało mogło doświadczać przyjemności, kluczową kwestią jest wyeliminowanie jego podatności na cierpienie. Tomasz z Akwinu potwierdza, że doskonałe ciało zmartwychwstałe będzie wolne od fizycznych cierpień. Przywołuje następnie poglądy innych autorów na ten temat: „teologowie w różny sposób silili się uzasadnić tę niemożebność cierpienia” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, co). Trudność polega na tym, że zmartwychwstałe ciało ma zachować swoją naturę ciała, to znaczy po zmartwychwstaniu będzie składało się z kości, mięśni, krwi itd., ze wszystkiego tego, z czego składa się teraz. Jak to możliwe, aby nie cierpiało? Aby było wolne od bólu fizycznego? W relacji Tomasza niektórzy teologowie proponowali wyjaśnienie, zgodnie z którym budulec ciała będzie

składał się z innych elementów, niż składa się obecnie. W ten sposób – tłumaczyli – ciało zmartwychwstałe będzie złożone z innego rodzaju cząstek materii; cząstki te będą się charakteryzować brakiem podatności na fizyczne cierpienie.

Inni teologowie z kolei uważali, że elementy ciała zmartwychwstałego (cząsteczki materii) pozostaną takie same, jak w ciele obecnie, ale nie będą spełniać właściwych im czynności (sprawi to moc Boża dla zachowania ludzkiego życia). Ciało zatem zachowa swój obecny naturalny budulec, ale za sprawą oddziaływania nadprzyrodzonego nie będzie ono posiadało receptorów bólu. Trzecie stanowisko, które Tomasz przywołuje, głosi, że ciało zachowa wszystkie swoje naturalne elementy wraz z ich własnościami i czynnościami, a tym, co będzie chronić ciało od cierpień, będzie tzw. „piąta materia ciała” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, co). Materia ta wejdzie w skład ciała i zgra wszystkie jego fizyczne elementy tak, aby doskonale służyły racjonalności (duszy rozumnej).

Tomasz z Akwinu odrzuca wszystkie trzy poglądy. Wskazuje, że ich wspólną cechą jest założenie, że ciało zmartwychwstałe będzie odmiennej natury niż ciało obecne: będzie albo ukonstituowane z innych elementów niż obecnie, albo będzie charakteryzować się innymi własnościami niż obecnie, albo będzie zawierało element, którego nie zawiera obecnie. Tomasz nie zgadza się z tym i przeciwstawia swój własny pogląd o zachowaniu natury gatunkowej oraz podporządkowaniu ciała swojej formie. Argumentuje, że jeżeli człowiek miałby zmartwychwstać, to zmartwychwstanie jako człowiek wyposażony w pełni swojej natury gatunkowej, której niezbywalnym elementem jest ciało. Jeżeli więc ciało zmartwychwstałe miałoby zachować swoją naturę oraz tożsamość ciała, to jako ciało musi dokładnie być tym, czym jest obecnie, to znaczy musi posiadać wszystkie elementy konstytuujące kości, mięśnie, krew, itd., z których składa się obecnie, wykazywać te same własności, co obecnie, i nie może zawierać niczego, czego nie zawiera aktualnie (jest to podstawa dla odrzucenia przez Tomasza hipotezy o „piątej materii ciała”). Tezę o ciągłości

tożsamości ciała Akwinata traktuje na tyle poważnie, że twierdzi, iż ciało zmartwychwstałe będzie nosiło ślady po bliznach od ran, doznanych za życia. Dopowiada, że blizny męczenników czy samego Chrystusa (Chrystus będzie nosił wszystkie blizny po zadanych mu ranach) będą oznaką ich dostojności i duchowej wielkości (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, ad. 5). Warto wspomnieć, że opinia Tomasza na temat obecności blizn różni się od opinii Augustyna. Ten ostatni argumentował, że zmartwychwstałe i uchwalebione ciało nie będzie nosić blizn (jego argument dotyczył przede wszystkim blizn męczenników), ponieważ zostanie udoskonalone do tego stopnia, że usunięte będą wszystkie skazy i deformacje (Augustyn 2002, 495). Mając na względzie kwestię gatunkowej i indywidualnej tożsamości ciała, Tomasz odrzuca Augustyński argument z „doskonałości” ciała na rzecz zapewnienia ciała ciągłości ontologicznej. Innymi słowy, Tomasz był bardziej niż Augustyn zainteresowany tym, aby zagwarantować, że zmartwychwstałe ciało będzie „tym oto samym” ciałem, które człowiek posiadał w ziemskim życiu.

W jaki jednak sposób Tomasz wyjaśnia brak podatności ciała na cierpienie? Argumentuje następująco: fizyczne cierpienie jest biernym doznawaniem, sprzecznym z naturą (dlatego cierpienie jest cierpieniem, to znaczy cierpienie boli). Bierne doznawanie może być zniesione tylko i wyłącznie przez zasadę działającą. Następnie, skoro ciało należy do materii, cielesne cierpienie musi zostać zniesione przez działającą formę. „I dlatego w ciele uchwalebionym nie może pojawić się jakaś zmiana sprzeczna z tym w niej układem, jaki w nim zaprowadza dusza” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, ad. 5). Innymi słowy, ciało zachowa swoją naturę i tożsamość, ale w przeciwieństwie do ciała obecnego będzie całkowicie i absolutnie podporządkowane duszy (formie, zasadzie działającej). Tomasz kończy te rozważania wnioskiem, że ciało będzie podlegało całkowicie duszy rozumnej, a dusza rozumna będzie całkowicie podlegała Bogu. Wolność od cierpienia będzie proporcjonalna do panowania duszy nad ciałem (a panowanie zależne jest od rozkoszowania się Bogiem):

im większa rozkosz Bogiem, tym większe panowanie duszy, tym większa wolność od cierpień ciała (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, ad. 5). Bezpośrednie podporządkowanie ciała duszy oraz pośrednie podporządkowanie ciała Bogu uwolni ciało od cierpień, a także sprawi, że stanie się ono piękne. Tomasz wyjaśnia, że fizyczne piękno ciała będzie wprost proporcjonalne do stopnia doskonałości duszy (Bordeaux 2006, 45).

W *Suplemencie do Sumy teologicznej* Akwinata chce zmierzyć się ze stanowiskiem, które głosi, że jeżeli zmysły będą wykonywać wszystkie swoje czynności poznawcze dokładnie tak samo, jak wykonywały je przed zmartwychwstaniem, to działalność poznawcza zmysłów może okazać się przeciwwagą czy nawet przeszkodą dla działania intelektu (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 3, ad. 4). Jego odpowiedź opiera się na wskazaniu, że wszystkie czynności poznawcze zmysłów będą zapośredniczone przez kontemplację Boga, a mianowicie poznanie zmysłowe będzie przefiltrowane przez kontemplację Boga. W *vita aeterna* zmysły będą doskonalone przez nowe intelektualne zdolności (Dyke 2014, 276). W jaki sposób? Tomasz swoje stanowisko ilustruje przykładem lekarza, patrzącego na mocz, który, choć ogląda jego barwę, gęstość, itd., dostrzega znacznie więcej, ponieważ percepcja zmysłowa lekarza jest przefiltrowana przez wiedzę medyczną (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 3, ad. 4; Dyke 2014, 275).

4. JAKICH PRZYJEMNOŚCI BĘDZIE DOŚWIADCZAŁ CZŁOWIEK ZBAWIONY?

Rozważania na temat poszczególnych czynności zmysłowych w *beatitudo* Tomasz z Akwinu zaczyna od zagadnienia zmysłu wzroku. Dokładniej mówiąc, stawia pytanie, czy widzenie Boga jest aktem percepcji zmysłowej? Odpowiada negatywnie: *visio beatifica* jest zdecydowanie widzeniem intelektualnym, nie wzrokowym. Powodem jest nieadekwatność organu zmysłowego i przedmiotu percepcji.

Wzrok nie będzie „ogłądał” istoty Bożej, ponieważ właściwym przedmiotem wzroku jest barwa (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 92, a. 2, co). Tomasz dopuszcza jednak „percepcję wzrokową” Boga przez przypadłość: wyjaśnia, że świat, czyli przedmioty cielesne poznawalne zmysłowo, będą przeniknięte Bożą chwałą do tego stopnia, że wzrok będzie dostrzegał Boga w rzeczach stworzonych (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 92, a. 2, co). Tak jak w zmysłowej percepcji lekarza immanentnie zawarta jest wiedza medyczna, która powoduje, że postrzeganie wzrokowe wykracza znacznie poza zakres adekwatnych przedmiotów organów zmysłowych, tak percepcja świata stworzonego zawiera Bożą kontemplację, która rozszerza postrzeganie i pozwala w dobru stworzonym zobaczyć Boga. Tomasz miał pewne wątpliwości co do możliwości sprawnego widzenia wzrokowego z powodu wielkiej jasności światła w niebie, ale ostatecznie przyznał, że percepcja wzrokowa będzie możliwa pomimo silnego światła (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co).

Jedną z większych przyjemności, jakie czekają na człowieka w *beatitudo*, jest przyjemność zapachu. Doskonałe ciało wyposażone będzie w wyostrzony zmysł węchu (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co), a ciała świętych będą wydawać najwspanialszy zapach (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co). Podobnie zmysł słuchu „nie będzie tam służył do uczenia się, tj. do nabywania wiedzy, ale będzie dla samej doskonałości zmysłu i dla przyjemności” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co). Choć w stanie wiecznej szczęśliwości nie będzie konieczności przyjmowania pokarmu ani pożywienia, ani napojów, nie znaczy to, że błogosławieni ztratą zmysł smaku. Zmysł smaku zostanie, ale nie będzie potrzeby jedzenia.

Tomasz dopuszcza możliwość rozmaitych zmysłowych przyjemności: wzrokowej, słuchowej, zapachowej, dostępnych w *beatitudo*, ale jest sceptyczny wobec przyjemności jedzenia. Wyjaśnia, że jedzenie jest człowiekowi potrzebne jedynie do biologicznego przetrwania. Po zmartwychwstaniu człowiek zyskuje pełnię swojej natury, a naturalne czynności, które wykonuje obecnie w celu doskonalenia

natury, stają się całkowicie zbędne (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 2. co). Zmartwychwstałe ciało jest nieśmiertelne, a więc dla swojego przetrwania nie potrzebuje pożywienia czy napojów. Tomasz przywołuje w tym kontekście jeden z zarzutów, który głosi, że skoro Chrystus po swoim zmartwychwstaniu spożywał pokarm, to należałoby przypuszczać, że również zmartwychwstały człowiek w stanie szczęśliwości będzie jadł. Tomasz bagatelizuje tę trudność i odpowiada, że Chrystus jadł tylko dlatego, aby pokazać uczniom, że przyjął z powrotem swoją ludzką naturę (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 2., ad. 1).

Tomasz w *Summa Contra Gentiles* argumentuje, że chociaż kontakt seksualny i jedzenie są niewątpliwie źródłem przyjemności, to w *vita aeterna* nie będą dostępne, ponieważ „wydaje się czymś niepoważnym, by szukać przyjemności cielesnych (...) tam, gdzie spodziewamy się najwspanialszych przyjemności”, które człowiek dzieli również z aniołami (Tomasz z Akwinu 2007, 4, 83).

Tomasz zatem dopuszcza możliwość doświadczania przyjemności zmysłowych (wzrokowej, słuchowej, itd.) w stanie ostatecznej szczęśliwości, ale zdecydowanie nie zgadza się na przyjemność dotyczącą jedzenia. Skąd ta różnica w ewaluacji przyjemności? Wynika ona najprawdopodobniej z tego, że czynności zmysłów takich jak wzrok czy słuch są czynnościami poznawczymi, a przyjemności mające w nich źródło są bezinteresowne i skoncentrowane na rozkoszowaniu się (pośrednio) Bogiem. Tymczasem przyjemność jedzenia nie jest bezinteresowna, jest instrumentalna, ponieważ jej celem jest wspieranie natury (indywidualnej).

5. ZAKOŃCZENIE

Rozważania, dotyczące przyjemności w perspektywie teologicznej, to znaczy w perspektywie wiecznego szczęścia, osiągalnego po Sądzie Ostatecznym, pokazują, jak Tomasz z Akwinu opisuje udział poszczególnych aspektów natury ludzkiej w *beatitudo*. Zmartwychwstałe

ciało będzie doświadczać głównie przyjemności wzrokowych czy słuchowych, natomiast pozbawione będzie przyjemności dotykowych i smakowych. Zadajmy pytanie: dlaczego Tomasz w ten sposób różnicuje ocenę przyjemności cielesnych? Dlaczego akceptuje przyjemności wzrokowe, słuchowe, a odmawia zmartwychwstałemu ciału przyjemności np. uczestniczenia we wspaniałej uczcie? (zob. Muessig, Putter 2016). Zasadniczo przyjemność jest doskonałością aktu widzenia (kontemplacji) Boga. Jest to przyjemność intelektu, będąca podstawową przyjemnością integralnie związaną z *beatitudo*. Obok przyjemności intelektu i woli (których źródłem jest *visio beatifica*), Tomasz wymienia również przyjemność ciała. Doskonałe, świetliste ciało, wolne od fizycznego bólu i cierpień, odegra pozytywną rolę w multiplikacji szczęścia w Raju – twierdzi Akwinata. Zachowując tożsamość naturalnego ciała, uchwalbione ciało zachowa wszystkie swoje cielesne czynności (zmysłowe). Jednak z drugiej strony, czynności ciała (poznanie zmysłowe przede wszystkim) będą prze-filtrowane przez działanie intelektualne duszy – wiecznie zanurzonej w kontemplacji Bożej Istoty – i nie będą spełniały w *vita aeterna* tych samych funkcji (zbierania danych zmysłowych dla intelektu), jakie spełniały w *vita naturae*.

Wróćmy jednak do pytania, postawionego we wstępie tego artykułu: czy Tomaszowi udało się skonstruować taką koncepcję szczęścia wiecznego, która obejmowałaby również ciało? Niektórzy badacze sugerują odpowiedź negatywną. Na przykład zdaniem Christiny van Dyke tomistyczna koncepcja *beatitudo* nie jest konsekwentna, przynajmniej w tym zakresie, w jakim dotyczy ciała (Dyke 2014, 289). Z jednej strony Tomasz, postrzegając człowieka jako całość, uzasadnia chrześcijańską doktrynę o zmartwychwstaniu ciał. Uzasadnia zmartwychwstanie ciał za pomocą m.in. argumentu z zewnętrznych dóbr oraz argumentu z jakościowego zwielokrotnienia szczęścia (ciało jako element jakościowo odrębny od duszy przysparza jakościowo odmiennych przyjemności). Oba argumenty sugerują pozytywny wkład ciała do *beatitudo*. Z drugiej jednak strony twierdzi wyraźnie,

że szczęście wieczne polega jedynie na czynnościach władzy racjonalnej. W konsekwencji Tomasz odmawia ciału doświadczania jego własnych przyjemności. Szczęście ciała będzie możliwe tylko o tyle, o ile duchowe szczęście „przelewać się” będzie na ciało (Tomasz z Akwinu 1967, q. 34, a. 1), dlatego Tomasz pisze przede wszystkim o zmysłowych przyjemnościach, związanych z percepcją czy kontemplacją (wzrokowej i słuchowej). Natomiast ze znacznie mocniejszym sceptycyzmem Tomasz wypowiada się o tych przyjemnościach cielesnych, które nie są związane z czynnościami poznawczymi (np. czynności dotyku czy smaku). Z Tomaszowej wizji roli ciała w *beatitudo* wynika zatem, że nawet przyjemności ciała nie są przyjemnościami cielesnymi *per se*, lecz mają swoje źródło w *beatitudo* duszy.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2000). *Etyka nikomachejska*. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn. (1992). *Wyznania*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Augustyn. (2002). *Państwo Boże*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bot, J.-M. (2003). *Raj. Życie pełnią życia*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Boudreaux, F.J. (2006). *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*. Gdańsk: Wydawnictwo Exter.
- Bynum, C.W. (1995). *The Resurrection of the Body in the Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
- Dante, A. (2021). *Boska komedia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Dyke, Ch. van. (2015). *Aquinas's Shiny Happy People: Perfect Happiness and the Limits of Human Nature*. W: J. Kvanvig (red.), *Oxford Studies in the Philosophy of Religion*, Vol. 6, 269-291. Oxford: Oxford University Press.
- Eco, U. (1997). *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Eitenmiller, M. (2019). On the separated Soul according to St. Thomas Aquinas. *Nova et Vetera*, 1(17), 57-91.
- Gregorius Magnus. (1849). *Moralia IX*. Patrologia Latina 75, 881D-882B.
- Kitanov, S.V. (2018). *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*. New York: Lexington Books.

- Medendorp, J.C. (2013). *Finding Perfect Rest – Thomas Aquinas on the Resurrected Body*. (https://www.academia.edu/7282893/Finding_Perfect_Rest_Thomas_Aquinas_on_the_Resurrected_Body), [dostęp 27/04/2022].
- Muessig, C., Putter, A. (2016). *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. London – New York: Routledge.
- Płotka, M. (2021). *Tomasz z Akwinu o przyjemności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sevier, S. (2012). *Thomas Aquinas on the Nature and Experience of Beauty*. Riverside: University of California.
- Stępień, T. (2013). *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Teologiczne.
- Storm, W. (2009). *The Creation of Heaven in the Middle Ages*. Marquette: Marquette University Press.
- Tiegreen, C.A. (2021). *Heaven on Earth in Medieval Europe: Material Expressions of an Immaterial Realm*. Atlanta: Georgia State University.
- Tomasz z Akwinu. (1963). *Suma teologiczna*. Tom 9. *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1967). *Suma teologiczna*. Tom 10. *Uczucia*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1980). *Suma teologiczna*. Tom 6. *Człowiek. Część pierwsza*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1983). *Suma teologiczna*. Tom 33. *Zmartychwstanie ciał*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1986). *Suma teologiczna*. Tom 34. *Rzeczy ostateczne*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (2007). *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*. Tom 2. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Vijgen, J. (2019). In Defense of Aristotle: Thomas Aquinas on the Identity of the Living Body and the Corpse of Christ. *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 37(1), 65-76.
- Zan, R. (1984). Relacja duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu. *Studia Philosophiae Christianae*, 20(1), 235-239.
- Ziółkowski, M. (2015). *Niebo i piekło. Eschatologia*. Tom 2. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

WHAT PLEASURES WILL A RESURRECTED PERSON EXPERIENCE?

ST. THOMAS AQUINAS'S POSITION

Abstract. This article concerns the pleasure of the blessed, i.e. the pleasure (sensual and bodily) that a blessed person will experience in the *visio beatifica* state. Although by its very nature this problem is a theological issue arising directly from Christian eschatology, this article focuses on the underlying philosophical problems raised by Thomas Aquinas's research. The article includes three sections. The first concerns Thomas Aquinas's general discussion of the bodily pleasure contained in *beatitudo*. In particular, I will examine Aquinas's argument that bodily pleasure is a necessary part of *beatitudo* and is immanent in ultimate happiness. In the second part of the article, I will look at Thomas's understanding of the status of the resurrected body. Lastly, in the third part I will specify the individual bodily pleasures that the saved person will probably experience.

Keywords: pleasure; resurrected body; *beatitudo*; Thomas Aquinas; medieval philosophy

MAGDALENA PŁOTKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6993-2178>

m.plotka@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.09



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 09/05/2022. Zrecenzowano: 29/06/2022. Zaakceptowano do publikacji: 16/09/2022.