

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

ORCID: 0000-0002-4004-2817

Racjonalnie o nieracjonalnym.
Filozoficzne aspekty nauki o wróżbiarstwie i magii
św. Tomasza z Akwinu

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-007

Streszczenie: Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wskazał na św. Tomasza z Akwinu jako na „mistrza sztuki myślenia”, podkreślając jego umiejętność godzenia wiary i rozumu. Ogromną zasługą Akwinaty pozostaje z całą pewnością udoskonalenie odziedziczonego po Arystotelesie filozoficznego instrumentarium oraz wykorzystanie go w procesie racjonalizacji prawd objawionych. Instrumentarium to posłużyło św. Tomaszowi również w podjętej przezeń z powodzeniem próbie zmierzenia się z zagadnieniami tak nieracjonalnymi, jak magia i wróżbiarstwo. Akwinata odwołuje się w niej do filozoficznych koncepcji przyczynowości sprawczej, intelektualnej i zmysłowej części ludzkiej duszy oraz znaku, pojętego jako materialny pośrednik w procesie komunikacji. Wykorzystanie tych koncepcji pozwoliło św. Tomaszowi odnieść się w sposób racjonalny do szeregu problemów związanych z wróżbiarstwem i magią, takich jak: na ile przepowiadanie przyszłości znajduje swoje racjonalne uzasadnienie, dlaczego wpływ ciał niebieskich nie może determinować ludzkiego losu, czy też skąd pochodzi skuteczność działania mistrzów magii.

Słowa kluczowe: racjonalność, magia, wróżbiarstwo, przyczynowość sprawcza, dusza intelektualna, znak

Rationally on the Non-rational. Philosophical Aspects of St. Thomas Aquinas Teaching on the Art of Fortune-telling and Magic

Abstract: In his encyclical *Fides et Ratio*, John Paul II mentioned St. Thomas Aquinas as a “master of the art of thinking,” emphasizing his ability to reconcile faith and reason. Undoubtedly, Aquinas’ great merit is the perfecting of the philosophical tools inherited from Aristotle and their application in the process of rationalizing revealed truths. St. Thomas also made use of these tools in his successful attempt to address themes as irrational as magic and divination. Aquinas refers to the philosophical concept of efficient causality, the intellectual and sensory part of the human soul, and the sign understood as a material mediator in the process of communication. The use of these concepts allowed St. Thomas to take up rationally a number of questions related to fortune-telling and magic, such as the extent to which it is possible to justify fortune-telling rationally, why the influence of celestial bodies cannot determine human fate, or what it is that makes the activity of magicians effective.

Keywords: rationality, magic, fortune-telling, efficient causality, intellectual soul, sign

Wprowadzenie

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, pisząc o „nieprzemijającej nowości” myśli św. Tomasza z Akwinu, podkreśla fakt, że Kościół zawsze przedstawiał Akwinatę jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii¹. Szczególnym osiągnięciem Tomasza było zagwarantowanie poznaniu czysto racjonalnemu oraz poznaniu osiąganemu dzięki wierze należynej im autonomii, przy jednoczesnym zachowaniu harmonii pomiędzy rozumem i wiarą. Akwinata przejmuje wypracowane przez Arystotelesa filozoficzne instrumentarium, w sposób twórczy je udoskonalając, następnie zaś wykorzystuje je celem racjonalizacji prawd objawionych, w myśl scholastycznej zasady *fides quaerens intellectum*.

Instrumentarium to pozwala Tomaszowi odnieść się w sposób racjonalny także do szeregu kwestii praktycznych, dotyczących życia moralnego człowieka. Prowadzona przezeń refleksja posiada charakter porządkujący, pozwalający czytelnikowi odróżnić działania pozornie sobie bliskie, a jednak w istotny sposób

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 43.

od siebie odbiegające oraz – co za tym idzie – zasługujące na odrębne potraktowanie w kontekście ich oceny moralnej.

Racjonalne i porządkujące podejście Akwinaty dotyczy również zjawisk tak dalekich od racjonalności, jak wróżbiarstwo i magia. W ramach prowadzonych dalej rozważań spróbujemy pokazać, w jaki sposób filozoficzne koncepcje: przyczynowości sprawczej, transcendentnej w stosunku do świata przyrody ludzkiej duszy intelektualnej oraz słowa jako materialnego pośrednika w komunikowaniu się istot rozumnych, wykorzystane zostają przez św. Tomasza w celu ustalenia natury i sformułowania moralnej oceny poszczególnych praktyk o charakterze wróżbiarskim i magicznym.

1. Podejście racjonalne – czyli jakie?

Istotnym problemem, z jakim niejednokrotnie możemy się spotkać w procesie studiowania oraz wykładu przedmiotów filozoficznych, jest trudność wynikająca z faktu, że jednakowo brzmiące terminy pojawiają się w odmiennych znaczeniach, zależnie od kontekstów, w jakich są przywoływane. To dlatego właśnie wysoka kultura logiczna, jaką prezentowali autorzy scholastyczni, kazała im stosować liczne rozróżnienia oraz w sposób – postrzegany przez późniejszych krytyków scholastyki jako nużący – skrupulatnie definiować i wyjaśniać używane terminy i zastosowane podziały.

Sposób rozumienia przymiotnika „racjonalny” pozostaje w ścisłym związku z rozumieniem terminu „racjonalizm”, który to termin pojawia się w tekstach filozoficznych w trzech - jak się wydaje - zasadniczych znaczeniach. Celem uwyrażnienia tych znaczeń pomocnym jest skonfrontowanie terminu „racjonalizm” z trzema innymi, stanowiącymi w różnych kontekstach jego opozycję.

I tak, w kontekście sporu o źródła poznania termin „racjonalizm” pojawia się jako przeciwieństwo empiryzmu wyrażając podejście, w myśl którego jedynym wartościowym sposobem poznania jest poznanie intelektualne. W skrajnie racjonalistycznym podejściu zanegowana zostaje jakakolwiek wartość poznania zmysłowego, co pociąga za sobą w konsekwencji przyjęcie za jedyny możliwy punkt wyjścia filozofii kontemplacji intelektualnych treści posiadanych przez podmiot. Stanowisko takie, którego prekursorem jest Parmenides, klasykiem zaś Platon, dziedziczy Kartezjusz wraz z całą, zapoczątkowaną przez niego, tradycją nowożytnego racjonalizmu². W praktyce prowadziło i prowadzi ono do

² Ujęcia platońskie i kartezjańskie różnią się co do wyjaśnienia sposobu, w jaki intelekt nabywa treści, którymi dalej się posługuje. Platon wiąże ich posiadanie z faktem preegzystencji duszy, która przed połączeniem się z ciałem miała – jego zdaniem – przebywać w świecie idei oraz je kontemlować, Kartezjusz natomiast odwołuje się do koncepcji idei wrodzonych. Zob. Platon, *Menon*, 81 c, tłum.

oderwania ludzkiego poznania od rzeczywistości oraz zastąpienia jej odczytywania konstruowaniem nieprzystających do niej wyobrażeń o świecie oraz – co szczególnie niebezpieczne – także planów jego przebudowy, których propagatorami stawały się i stają destrukcyjne ideologie³. Skrajny racjonalizm teoriopoznawczy możemy zatem ocenić jako stanowisko błędne i szkodliwe, wskazując na potrzebę jego przewyciężenia w sposób charakterystyczny dla filozofii arystotelesowskiej, doceniającej w procesie poznania zarówno rolę zmysłów, jak i intelektu⁴.

W innym znaczeniu termin „racjonalizm” pojawia się w sporze z fideizmem, w którym to stanowi on wyraz odrzucenia wiary w imię „oświeconego” rozumu. W myśl metafory, jaką posłużył się w *Fides et ratio*, encyklice poświęconej relacjom między wiarą a rozumem, Jan Paweł II, są one „jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. O ile myśl scholastyczna potrafiła je harmonijnie łączyć, o tyle czasy nowożytne naznaczone zostają – w myśl słów autora encykliki – „dramatem rozdziału między wiarą i rozumem”⁵. Konsekwencjami tego rozdziału stają się: z jednej strony, niesiony na sztandarach reformacji, antyintelektualnie nastawiony fideizm, redukujący wiarę do poziomu aktów emocjonalnego przeżywania; z drugiej zaś, wrogi wierze racjonalizm epoki oświecenia⁶. Podobnie, jak w przypadku omówionego wcześniej sporu racjonalizmu z empiryzmem, tak i tutaj, wskazać można – jak czyni to Jan Paweł II – na potrzebę rozwiązania, które dostrzegałoby zarówno wartość poznania czysto rozumowego, jak i poznania przez wiarę.

Z punktu widzenia prowadzonych przez nas rozważań na szczególniejszą uwagę zasługiwać będzie trzeci ze sposobów rozumienia terminu „racjonalizm”, jaki wyznacza jego przeciwstawienie się irracjonalizmowi. O ile przez podejście racjonalne będziemy rozumieć (w myśl dwojakiego znaczenia łacińskiego słowa *ratio* – jako „rozumu” oraz jako „racji”, „przyczyny”) dążenie do rozumnego wyjaśnienia obserwowanych w rzeczywistości skutków poprzez wskazanie na adekwatne do tych skutków przyczyny; o tyle podejście irracjonalne równoważne będzie ze swoistą kapitulacją ludzkiego intelektu, której wyrazem może być infantylne stwierdzenie

W. Witwicki, Warszawa 1959; Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 42 nn.

³ Dwa wielkie totalitaryzmy XX w., marksistowski i nazistowski, które pochłonęły miliony ofiar, w swej warstwie ideologicznej swoje zakorzenienie posiadały w idealistycznej filozofii Hegla.

⁴ Arystoteles, *O duszy*, 429 b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.

⁵ *Fides et ratio*, 45.

⁶ Luter, który Arystotelesa nazywa „niecnym przedmurzem papistów”, Akwinacie zarzuca natomiast, że nie zrozumiał nigdy „ani jednego rozdziału czy to Ewangelii, czy Arystotelesa”, na określenie rozumu przywołuje szereg wulgarnych epitetów, przyrównując tę władzę poznawczą m.in. do prostytutki zeżartej przez świerzb i trąd oraz stwierdza, że rozum „zasługiwałby na to, ohydny, aby go wyrzucono w najbrudniejszy kąt domu, do wychodka”. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Żabki, 2005, s. 63-66.

typu: „no, tak jakoś się stało”. W przeciwieństwie zatem do omówionych wcześniej znaczeń terminu „racjonalizm”, w tym ostatnim kontekście jego konotacje pozostają jednoznacznie pozytywne.

Jeśli zatem mówimy o racjonalnym charakterze, jaki cechuje podejście św. Tomasza do podejmowanych przezeń zagadnień, mamy na myśli podejście rozumne, zmierzające do wskazania obiektywnie istniejących związków przyczynowych, których dostrzeżenie może pozwolić właściwie opisać oraz ocenić poszczególne przejawy magii i wróżbiarstwa.

2. Przyczynowość sprawcza i naturalne relacje przyczynowo-skutkowe

Pojęcie przyczynowości pozostaje jednym z podstawowych, jakimi posługuje się realistyczna metafizyka, która w samych swoich założeniach stawia sobie za cel *cognitio rerum per causas* – poznanie rzeczy poprzez wskazanie na ich przyczyny. Arystoteles pierwszą księgę swojej *Metafizyki* w zasadniczej części poświęca problematyce przyczyn, odkrywanie których stanowi, jego zdaniem, istotną cechę poznania naukowego⁷.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o *arche* – praprzyczynę pojętą jako przasada czy pratworzywo – postawione przez pierwszych filozofów, zaowocowało wyodrębnieniem przyczyny materialnej. Krokiem kolejnym w wyjaśnianiu natury świata było wskazanie na przyczynę sprawczą jako źródło ruchu obserwowanego w kosmosie⁸. Wraz z platonizmem pojawiła się koncepcja przyczyn formalnych wzorczych jako wiecznych i niezmiennych idei, których odbiciem są byty materialne, stanowiące przedmiot poznania zmysłowego. Arystoteles, poddając krytyce platońską teorię idei, rozumienie przyczynowania formalnego zewnętrznego ograniczył do dziedziny ludzkiej działalności intelektualno-wytwórczej, wskazując na przyczynę formalną jako jedną z wewnętrznych (obok materialnej) przyczyn bytu. Do trzech wyróżnionych już wcześniej typów przyczyn (materialnej, formalnej i sprawczej) Stagiryta dodał jeszcze czwarty typ przyczyny – przyczynę celową⁹.

⁷ Nauką „naczelną i nadrzędną” jest – jak stwierdza Stagiryta – „teoretyczna wiedza o pierwszych zasadach i przyczynach”. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, tłum. T. Żeleźnik, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.

⁸ Jako pierwszy na istnienie przyczyny sprawczej ruchu zwrócił uwagę Anaksagoras z Klazomeny. Zob. więcej na temat rozwoju filozoficznej koncepcji przyczynowości: M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 368-400.

⁹ Istnienie czterech rodzajów przyczyn jest dla Arystotelesa rzeczą oczywistą i wiąże się ściśle z czworakim sposobem, w jaki udzielać można odpowiedzi na pytanie „dzięki czemu”: „Skoro zaś są cztery przyczyny, fizyk ma je wszystkie poznać, i o wszystkie pytając *dzięki czemu* – jako fizyk będzie dowodził materii, formy, poruszydca i tego, ze względu na co”. Arystoteles, *Fizyka*, 198 a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.

Na gruncie tomizmu pogłębieniu ulega rozumienie przyczynowości sprawczej. Podczas gdy dla Arystotelesa przyczyna sprawcza jest tym, skąd pierwotnie emanuje ruch, Tomasz modyfikuje jej rozumienie odpowiednio do sformułowanej przez siebie nowej, egzystencjalnej koncepcji bytu. W pojęciu starożytnych, których opinię w tej kwestii podzielał także Stagiryta, świat jako całość istniał odwiecznie, stąd problematyka zachodzących w nim zmian zdominowała metafizyczne poszukiwania. Dla Akwinaty fundamentalnym pytaniem filozoficznym jest pytanie o istnienie bytu, stąd wyodrębnienie przezeń - w ramach przyczynowania sprawczego - przyczyny sprawczej-stwórczej, transcendentnej zarówno w stosunku do formy, jak i do materii.

Analiza specyfiki przyczynowania sprawczego wyszczególnić pozwala ponadto cztery różne jego aspekty, co staje się podstawą wyróżnienia przyczyn: dokonawczej (*causa efficiens*), przygotowawczej (*causa praeparans*), pomocniczej (*causa adiuvans*) oraz doradczej (*causa consilians*). Tomasz zwraca ponadto uwagę na fakt, że poszczególne przyczyny współdziałają ze sobą oraz wzajemnie warunkują się w działaniu. Różny charakter może wreszcie – jego zdaniem – posiadać związek zachodzący pomiędzy przyczyną sprawczą a skutkiem.

Dostrzeżenie różnorodności relacji przyczynowo-skutkowych stanowi dla Akwinaty podstawę do dokonania racjonalnego namysłu nad specyfiką różnego rodzaju form przewidywania przyszłości oraz sformułowania ich moralnej oceny. Podejmując w swej *Sumie teologicznej* problem wróżbiarstwa zauważa on, że „wróżenie oznacza przepowiadanie zdarzeń przyszłych, które można przewidzieć w dwojaki sposób: w nich samych oraz w ich przyczynach”¹⁰.

Ocenę racjonalności przewidywań opartych na poznaniu przyczyn Tomasz uzależnia od charakteru związku zachodzącego pomiędzy skutkiem i jego przyczyną. W przypadku związku zachodzącego w sposób konieczny możliwe jest – jak wyjaśnia – poznanie skutków w sposób pewny w ich przyczynach, czego przykładem mogą być przepowiednie astronomów, dotyczące zaćmienia słońca lub księżyca. W przypadku związku występującego nie w sposób konieczny, ale jedynie prawdopodobny, poznanie przyszłości nie dokonuje się w sposób pewny, choć towarzyszy mu większy lub mniejszy stopień prawdopodobieństwa – w taki właśnie sposób meteorolodzy przepowiadają deszcz lub suszę, lekarze zaś zdrowie lub śmierć.

Powyższe formy przepowiadania przyszłości nie stanowią – jak zauważa Akwinata - praktyk wróżbiarskich w sensie ścisłym: „Prawdziwe wróżbiarstwo ma miejsce tylko wtedy, gdy ktoś w niewłaściwy sposób przywłaszcza sobie przepowiadanie rzeczy przyszłych”. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy przyczyny same w sobie nie są skierowane do określonych skutków, co sprawia

¹⁰ *Suma teologiczna*, II-II, 95, 1.

tym samym, że ich skutki nie dają się w racjonalny sposób przewidywać. Ich znajomość Tomasz rezerwuje wszechwiedzy Boga, dążenie zaś do ich poznania w sposób inny aniżeli na podstawie objawienia Bożego ocenia jako próbę grzesznego przywłaszczenia sobie przez człowieka tego, co należy się jedynie Bogu¹¹.

Fakt realności relacji przyczynowo-skutkowych Akwinata wykorzystuje także jako narzędzie oceny przewidywania przyszłości na podstawie snów. Tomasz zwraca uwagę, że w poszczególnych przypadkach, na różny sposób relacje takie mogą zachodzić pomiędzy sennym przedstawieniem a rzeczywistym zdarzeniem. Zauważa, że „niektóre sny są przyczyną przyszłych wydarzeń np. gdy to, co człowiek widział we śnie tak go przejmie, iż pobudzi do zrobienia czegoś lub zaniechania. Niekiedy zaś sny są znakami pewnych przyszłych zdarzeń, jeśli tak sny, jak i owe zdarzenia mają wspólną przyczynę”¹². Stąd też jako racjonalne i moralnie dopuszczalne kwalifikuje Akwinata posługiwanie się celem przewidywania przyszłości snami pochodzącymi z przyczyn naturalnych, jak np. oddziaływanie powietrza w otoczeniu śpiącego¹³.

Racjonalny charakter posiadać może w poszczególnych przypadkach – zdaniem Tomasza – także wróżenie z obserwacji zwierząt. I w tym przypadku okolicznością rozstrzygającą pozostaje fakt zachodzenia obiektywnej relacji przyczynowo-skutkowej. Posiadając jedynie duszę zmysłową – wyjaśnia – zwierzęta podlegają różnym wpływom otaczających je ciał, wyczuwając niektóre przyszłe zdarzenia, takie jak trzęsienia ziemi, czy też pewne gwałtowne zjawiska pogodowe, co zapewnia im możliwość przetrwania w konfrontacji z ich następstwami¹⁴. Podobne stwierdzenie znajdujemy w dziełku Akwinaty poświęconym przepowiadaniu przyszłości: „Jeśli ktoś na podstawie krakania wron przepowiada bliski deszcz, nie jest to czczy zabobon (...). Podobnie, kiedy ktoś z nagłego niepokoju ptaków wnioskuje o ukrytej zasadzce, od której ptaki uciekły, nie jest to zabobon, tylko ludzka przezorność”¹⁵.

Fakt zachodzenia naturalnych relacji przyczynowo-skutkowych stanowi także w nauczaniu św. Tomasza podstawę oceny moralnej praktyk uchodzących za magiczne. Odpowiadając na pytanie, czy dozwolone jest stosowanie takich praktyk w celu osiągnięcia zmian zachodzących w ciele, np. dla odzyskania zdrowia,

¹¹ Tamże. Św. Tomasz wymienia cały szereg praktyk wróżbiarskich o charakterze demonicznym, jak wywoływanie duchów, czary, geomancję, hydromancję, eromancję, piromancję, czy zoomancję. Tamże, II-II, 95, 2.

¹² Tamże, II-II, 95, 6.

¹³ Tamże. Jako moralnie dopuszczalne ocenia Akwinata także odwoływanie się do onirycznej wizji w sytuacji, w której jej przyczyną jest „Bóg, który za pośrednictwem aniołów objawia coś ludziom podczas snu”.

¹⁴ Tamże, II-II, 95, 7.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 496.

Akwinata stwierdza, że „należy zbadać, czy nie można ich spowodować w naturalny sposób. To bowiem nie jest zabronione”¹⁶. Wydaje się, że powyższą uwagę odnieść można współcześnie z powodzeniem do szeregu praktyk z zakresu tzw. medycyny niekonwencjonalnej, bazujących na dostrzeżonych naturalnych związkach przyczynowo-skutkowych, które jako takie nie posiadają charakteru magicznego. Fakt, że stan współczesnej nauki nie pozwala ich wyjaśnić, nie musi wskazywać – jak skłonni są twierdzić niektórzy – na ich rzekomy, demoniczny charakter¹⁷.

3. Umysłowa i zmysłowa część ludzkiej duszy

Poddając krytyce praktyki wróżbiarskie o charakterze astrologicznym św. Tomasz, obok koncepcji przyczynowości sprawczej, jako instrumentarium filozoficzne wykorzystuje także, wprowadzone przez Arystotelesa, rozróżnienie umysłowej i zmysłowej części ludzkiej duszy. Rozróżnienie to stanowi fragment trójpodziału duszy, jaki Stagiryta oparł na analizie zjawisk odnoszących się do życia, którego dusza pozostaje zasadą¹⁸. Odpowiednio do trzech rodzajów funkcji życiowych, które stanowią odpowiednio: 1) rodzenie, odżywianie się, wzrost; 2) postrzeganie zmysłowe i ruch; 3) poznanie, namysł i wybór; wskazuje on na część duszy wegetatywną, zmysłową oraz intelektualną. „Co się tyczy władz duszy wyżej wzmiankowanych – stwierdza – to jedne jestestwa (...) posiadają je wszystkie, inne tylko niektóre z nich, inne wreszcie jedną jedyną”¹⁹. Podobnie jak w każdej z figur geometrycznych następującej po trójkącie zawarta jest figura poprzednia – zauważa – np. w czworoboku trójkąt, podobnie w duszy zmysłowej zawarta jest dusza wegetatywna, w duszy intelektualnej natomiast zawierają się zarówno jedna, jak i druga²⁰.

Ważnym z punktu widzenia zastosowania jako narzędzia w ocenie wartości wróżbiarstwa, odwołującego się do układów ciał niebieskich, pozostaje stwierdzenie, że działanie żadnej z wyżej usytuowanych części duszy nie daje się w sposób adekwatny wyjaśnić na gruncie sąsiadującej z nią części niższej. W myśl tego stwierdzenia, życia zmysłowego, obejmującego zdolność odbierania wrażeń zmys-

¹⁶ *Suma teologiczna*, II-II, 96, 2.

¹⁷ Charakter taki posiadają natomiast – na co wskazuje św. Tomasz – praktyki w ścisłym tego słowa znaczeniu magiczne oraz te spośród wróżbiarskich, w których w sposób wyraźny przywoływane zostają demony. W przypadku wróżenia np. z gwiazd szatan wykorzystywać może natomiast – jak wyjaśnia Akwinata – nieuporządkowany charakter ludzkich dążeń usiłując w nie wejść. *O przepowiadaniu przyszłości*, 5.

¹⁸ Dusza w ujęciu arystotelesowskim jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie”. Arystoteles, *O duszy*, 412 a.

¹⁹ Tamże, 414 a.

²⁰ Tamże, 414 b.

łowych, działania wyobraźni, która z wrażeń tych konstruuje obrazy oraz pamięci zmysłowej, która obrazy te przechowuje, nie sposób interpretować jako przejawów życia wegetatywnego. Tym bardziej aktywności intelektualnej, wyrażającej się w poznaniu abstrakcyjnym, namyśle i aktach decyzyjnych, nie sposób zredukować do funkcji duszy zmysłowej. Arystoteles podkreśla tym samym fakt transcendencji człowieka, a także uzasadnia jego uprzywilejowaną pozycję w stosunku do przyrody oraz jego zadanie związane z panowaniem nad nią: „Ponieważ człowiek z natury składa się z duszy i ciała, przy czym dusza jest lepsza niż ciało, a to co jest gorsze, musi zawsze być sługą tego, co lepsze, zatem ciało musi istnieć ze względu na duszę. Przypuszczając, że dusza ma część rozumną oraz część nierozumną, i że ta druga jest gorsza, wnioskujemy, że część nierozumna istnieje ze względu na część rozumną”²¹.

Podobnie jak mieliśmy tego przykład w przypadku koncepcji przyczynowości sprawczej, tak i arystotelesowska koncepcja ludzkiej duszy zostaje przez św. Tomasza z Akwinu pogłębiona odpowiednio do jego egzystencjalnej koncepcji bytu. Dusza intelektualna jest w jego ujęciu nie tylko – jak twierdził Stagiryta - formą substancjalną i źródłem działania²², ale przede wszystkim aktem istnienia „człowieka jako człowieka”, który to fakt pozwala uzasadnić na gruncie filozofii realistycznej, nierozwiązany przez Arystotelesa problem jednostkowego trwania duszy ludzkiej po śmierci, w sposób pozwalający uniknąć fałszywych założeń antropologicznych zapożyczonych z myśli platońskiej²³.

Do transcendencji człowieka w stosunku do świata przyrody, wynikającej z faktu posiadania przez niego duszy rozumnej, Akwinata odwołuje się – jak zostało już wcześniej wspomniane – w kontekście polemiki prowadzonej przezeń ze stanowiskami upatrującymi możliwość wpływu ciał niebieskich na ludzkie wolne decyzje. Pomędzy układami gwiazd, którymi zajmuje się astrologia, a dokonywanymi przez człowieka wyborami nie może – jego zdaniem – zachodzić jakakolwiek konieczna relacja o charakterze przyczynowo-skutkowym. „Nie jest przecież możliwe – jak podkreśla Tomasz – aby ciała niebieskie kształtowały coś bezcielesnego, gdyż każdy byt bezcielesny jest mocniejszy i szlachetniejszy od każdego ciała”. Skoro zatem „wszystkie czyny ludzkie pochodzą przede

²¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 23, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 627-664.

²² Zob. M.A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018, s. 291.

²³ Platon, ze względu na zawartą w jego *Fedonie* argumentację na rzecz nieśmiertelności ludzkiej duszy, był przez licznych myślicieli chrześcijańskich postrzegany jako naturalny „sojusznik” wiary objawionej. W rzeczywistości dualistyczna koncepcja człowieka dalece odbiega od obrazu biblijnego, w którym Bóg tworzy człowieka z prochu ziemi, obdarzając go tchnieniem życia. Tej biblijnej koncepcji znacznie bardziej odpowiada arystotelesowska koncepcja człowieka jako duchowo-cieleśnej jedności, dopełniona przez św. Tomasza wskazaniem na fakt, że dusza ludzka, zaczynająca istnieć wraz z ludzkim ciałem „nie jest przekazywana z nasieniem rozrodczym”, ale powołuje ją do istnienia Bóg bezpośrednim aktem stwórczym. Zob. *Summa contra gentiles*, II, 86-87.

wszystkim z umysłu i woli. Z pewnością więc nie można przewidzieć przyszłych działań człowieka na podstawie obserwacji ciał niebieskich”. Przekonaniu takiemu sprzeciwia się – jego zdaniem – powszechne doświadczenie: Skoro bowiem nie można z jakichś cielesnych pierwiastków utworzyć intelektu, jak tego dowiedliśmy (...), jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich powodowała skutki, które są właściwością natury obdarzonej intelektem”²⁴.

4. Słowo jako materialny pośrednik w procesie komunikacji

Arystoteles, który – jak wcześniej wspomnieliśmy – na gruncie swojej teorii poznania unika skrajności charakterystycznych dla racjonalizmu i empiryzmu, opisuje ludzkie poznanie rzeczywistości jako proces abstrakcji. Zmysły zapewniają w tym procesie podmiotowi poznającemu kontakt z otaczającym go światem, dostarczając materiału, który poddany zostaje następnie intelektualnej „obróbce”. Rozum występuje tutaj w funkcji wydobywania oraz odrywania form poznawczych z rzeczy. Rzeczy te istnieją na sposób substancji – jednostkowych i niepowtarzalnych bytów wraz z ich bogatym uposażeniem treściowym. W procesie abstrakcji ludzki intelekt pomija ogół cech jednostkowo-konkretnych, wydobywając z rzeczy to, co stanowi zespół cech wspólnych dla danej klasy bytów, tworząc w ten sposób pojęcie²⁵.

Pojęcie istniejące w ludzkim umyśle jest niematerialne oraz posiada – jeśli można rzecz tak ująć – charakter międzynarodowy, w tym sensie, że pozostaje ono neutralne w stosunku do języka, jakim zwykli porozumiewać się przedstawiciele poszczególnych narodowości. Pojęcie np. psa, jako czworonożnej istoty szczekającej i machającej ogonem, to samo posiadają w swoim intelekcie osoby posługujące się na co dzień językiem polskim, niemieckim czy rosyjskim, tyle że w mowie lub w piśmie każda z nich posłuży się w celu jego wyrażenia innym słowem. Słowo, obojętnie czy wypowiedzane (jako fala akustyczna), czy zapisane (jako ciąg liter), posiada zawsze charakter materialny i jest jako takie jednym ze znaków

²⁴ Tamże, III, 104. Biorąc pod uwagę liczbę miejsc, w których w swoich tekstach Akwinata odnosi się krytycznie do poglądu, w myśl którego decyzje istot wolnych mogłyby podlegać determinacji ze strony ciał niebieskich, pogląd taki musiał pozostawać w jego ocenie zarówno szerzej rozpowszechnionym, jak i szkodliwym z punktu widzenia prawdziwie chrześcijańskiego życia. Znamienne, że – jak zauważa M. Eliade – moda na astrologię rozkwita bardziej jeszcze od czasów renesansu, swoją prawdziwą eksplozję przeżywa jednak dopiero w czasach nam współczesnych. Zob. *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 69. Zagadnienie negatywnego wpływu astrologii na życie moralne człowieka autor niniejszego opracowania podjął w odrębnym artykule. Zob. T. Dutkiewicz, *Astrologia i wróżbiarstwo jako współczesne zagrożenie dla życia moralnego*, „Teologia i Człowiek” 30/2 (2015), s. 11-27.

²⁵ Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1998, t. II, s. 46.

zapewniających możliwość komunikowania poznanych treści. System takich znaków, połączonych według stosownych reguł składni, zwykło nazywać się językiem, który – jako taki – stanowi specyficznie ludzki wynalazek, świadczący o rozumnym charakterze człowieka i posiadanej przez niego zdolności poznania abstrakcyjnego.

Do nierozzerwalnego związku zachodzącego pomiędzy stosowaniem słów a władzą intelektualną człowieka św. Tomasz nawiązuje podejmując zagadnienie skuteczności działania mistrzów magii. Posługują się oni – jak zauważa – słowami o charakterze magicznym w celu wywołania określonych skutków. Moc ich wywoływania pochodzić musi od intelektu, bądź to wypowiadającego słowa, bądź też innego intelektu, do którego słowo zostaje skierowane. W pierwszym przypadku należałoby przyjąć, że intelekt ludzki posiada moc tak wielką, że sama jego myśl może stać się przyczyną rzeczy. Ewentualność taką należy – zdaniem Akwinaty – odrzucić, jako że intelekt człowieka jest tak ukonstytuowany, że to rzecz jest przyczyną, w wyniku której spełnia on akty poznawcze, nie zaś jego myśl staje się przyczyną rzeczy²⁶. W drugim przypadku moc słowa pochodzi od intelektu tego, do którego zostaje ono skierowane, którego skłania do podjęcia działań wywołujących określone skutki. Za przyjęciem tej ewentualności przemawia – jak stwierdza św. Tomasz – fakt, że słowami, jakimi posługują się mistrzowie magii, są wezwania, błagania, zaklinania albo rozkazy, tak „jak gdyby z kimś drugim rozmawiali”. Podobną uwagę czyni Akwinata w kontekście używania magicznych figur, skuteczność działania których, nie pochodzi z konieczności natury, lecz jedynie od jakiejś substancji obdarzonej intelektem i działającej poprzez intelekt: „co do liter, którymi coś jest napisane na obrazie, i innych symboli, nie można powiedzieć nic więcej jak to, że są znakami. Stąd odnoszą się tylko do jakiegoś intelektu. Okazują to także ofiary, pokłony i tym podobne rzeczy, którymi się posługują, a które mogą być tylko znakami czci, oddawanej jakiejś naturze obdarzonej intelektem”²⁷.

Natura ta – jak zauważa Tomasz – nie może być dobra, skoro patronuje działaniom sprzeciwiającym się enocie. Jest rzeczą dobrze uformowanego intelektu prowadzić ludzi ku temu, co jest właściwym dobrem człowieka, a więc do dóbr rozumu, tymczasem w przypadku praktyk magicznych mamy do czynienia ze zwodzeniem i brakiem rozumności²⁸. Akwinata podkreśla także fakt nieskuteczności magii z punktu widzenia pozyskiwania przy jej pomocy wiedzy, której to – jak stwierdza – „nikt nigdy od czartów nie zdobył”²⁹.

²⁶ *Summa contra gentiles*, III, 105.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, III, 106.

²⁹ *Suma teologiczna*, II-II, 96, 1.

Podsumowanie

Wykorzystane przez św. Tomasza z Akwinu filozoficzne instrumentarium pozwala odróżnić praktyki wróżbiarskie i magiczne w sensie ścisłym od praktyk, które - choć mogą być z wróżbiarstwem i magią kojarzone - znajdują swoje racjonalne uzasadnienie. Rozróżnienie to stanowi, w warstwie teologiczno-moralnej refleksji Akwinaty, podstawę ich moralnej oceny:

1. Moralnie dopuszczalnymi są te z rozważanych praktyk, które pozornie jedynie wydają się posiadać charakter wróżbiarski i magiczny, w rzeczywistości zaś ich skuteczność daje się racjonalnie wyjaśnić poprzez odwołanie się do przyczyn naturalnych.
2. Niektóre z nie znajdujących racjonalnego wyjaśnienia w porządku przyrodzonym sytuacje związane z objawieniem przyszłości (np. za pośrednictwem snów) mogą być wynikiem działania Bożego i jako takie również nie odpowiadają pojęciu wróżbiarstwa.
3. Na szczególne potępienie zasługują praktyki wróżbiarskie i magiczne, w trakcie których w sposób wyraźny następuje przywoływanie pomocy złych duchów.
4. Unikać należy także praktyk wróżbiarskich, w których nie ma bezpośredniego przywoływania demonów, gdyż te wykorzystywać mogą także nieuporządkowane ludzkie dążenia, których praktyki takie pozostają przejawem.

Bibliografia

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 627-664.
- Dutkiewicz, T., *Astrologia i wróżbiarstwo jako współczesne zagrożenie dla życia moralnego*, „Teologia i Człowiek” 30/2 (2015), s. 11-27.
- Krąpiec, M.A., *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018.
- Krąpiec, M.A. *Metafizyka*, Lublin 1995.
- Maritain, J., *Trzej reformatorzy*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Ząbki, 2005.
- Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 2, Lublin 1998.
- Mircea, E., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992.
- Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, w: tenże, *Dziela wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 481-499.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 19, tłum. F.W. Bednarski, London 1971.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I-II, Poznań 2003-2007.