

## Problem pojęcia natury w pismach Tomasza z Akwinu

**Słowa kluczowe:** natura, Arystoteles, Boecjusz, Tomasz z Akwinu, prawo naturalne

Termin „natura” w średniowieczu był używany (żeby nie powiedzieć: nadużywany) powszechnie na oznaczenie bardzo wielu rzeczy, często wzajemnie się wykluczających<sup>1</sup>. Źródłem tego zamieszania wydaje się, przynajmniej w XIII

wieku, „edukacyjne” dziedzictwo Boecjusza, od którego uczono się podziałów natury, oraz ujęcia z metafizyki Arystotelesa, które z początkiem tego stulecia zaczęto pilnie studiować<sup>2</sup>.

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk, profesor zwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w którym kieruje Sekcją Historii Filozofii. Przewodniczący Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, redaktor naczelny Rocznika Tomistycznego.

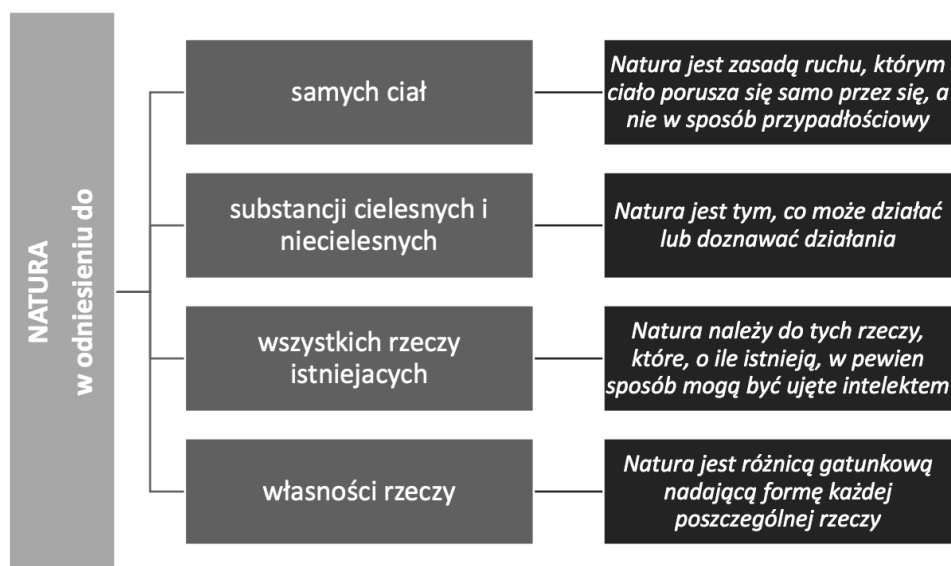
<sup>1</sup> Dość szczegółowo i wnikliwie omawiają to zagadnienie metafizycy ze szkoły lubelskiej. Zob. M. A. Krąpiec, *Natura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006; W. Dłubacz, *Natura czy naturalizm*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek (seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 8), Lublin 2006, s. 205-222; A. Maryniarczyk, *Odkrycie natury bytów i jej wielorakie rozumienie*, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek (seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 16), Lublin 2014, s. 47-67.

<sup>2</sup> Pisze o tym ciekawie Gilson, poświęcając zagadnieniu natury cały rozdział swojej książki: É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 334-352. Nieco inaczej sprawę przedstawia Markus Enders, zob.: M. Enders, *Uwagi na temat znaczenia myśli średniowiecznej dla rozwoju chrześcijańskiego rozumienia natury*, w: *Spory o naturę człowieka*, red. J. Jagiełło, Kielce 2015, s. 149-168. Gilson akcentuje rolę Boga-Stwórcy jako autora natury, dyskutując na temat przypadku, przeznaczenia i opatrności w kontekście greckiego pojęcia natury. Wskazuje też na ich chrześcijańskie modyfikacje, poczynając od ujęć Augustyna i Boecjusza. Enders omawia systematycznie średniowieczne formuły pojęcia natury, poświęcając szczególnie dużo uwagi Albertowi Wielkiemu, a jego słynnemu uczniowi „pozostawiając” wyłącznie temat prawa naturalnego (*tamże*, s. 166).

## I. Boecjańskie i arystotelesowskie dziedzictwo

Boecjusz, definiując osobę jako rozumnej natury jednostkową substancję (*rationalis naturae individua substantia*), nie podał jednej definicji natury, lecz określił jej cztery postacie w zależności od przedmiotu odniesienia. W ten sposób

obejmował pojęciem natury różne jej określenia w filozofii starożytnej oraz problematykę chrystologiczną, w związku z którą zresztą ten problem podejmował. Jego podział natury można przedstawić następująco<sup>3</sup>:



Schemat podziału natury w Boecjuszowym traktacie *O osobie i dwóch naturach*.

Widzimy wyraźnie, że natura dotyczy nie tylko organizmów żywych, ale także wszystkiego, co działa i doznaje działania. W ten sposób możemy mówić o naturze inteligencji (aniołów) oraz o naturze w Bogu. Co więcej, Boecjusz w swoim podziale uwzględnił naturę pomysłaną, gdy stanowi ona albo intelektualne ujęcie samych rzeczy, o ile jednak one istnieją, albo jest takim ujęciem róż-

nicy gatunkowej, w którym bardziej zależy nam na określeniu istotnych cech rzeczy. Przy tym szerokim i wieloznacznym ujęciu natury stosowanie tego pojęcia jest zarówno wygodne, bo do wielu rzeczy pasuje, jak i ryzykowne, bo łatwo narazić się na niekonsekwencje. W dziejach filozofii spotykamy bardzo często jedno i drugie, w wyniku czego współczesny metodolog nauki mógł cał-

<sup>3</sup> Boecjusz, *De persona et duabus naturis*, I; Teksty dostępne są w: *Patrologia Latina Database – Versione 5.0b*, 1993-1996, t. 64, 1337-1354D. Polski przekład: *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kety 2001, s. 66-84.

kiem odpowiedzialne napisać, że „przyroda i natura, to nazwy notorycznie niejednoznaczne, których sposób rozumienia jest określany kontekstowo”<sup>4</sup>.

Arystoteles określił naturę jako:

rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta (...) W innym znaczeniu naturą jest pierwszym składnikiem, z którego coś rośnie. Jeszcze w innym znaczeniu jest źródłem pierwszego ruchu w każdym bycie naturalnym, jako naturalnym, jako takim, (...) Naturą nazywa się również to, z czego najpierw jest lub powstaje coś na drodze naturalnej; jest to jeszcze coś bez formy i samo z siebie niezdolne do zmiany. (...) Jeszcze w innym znaczeniu naturą nazywa się substancję bytów występujących w przyrodzie, (...) Naturą jest zarówno pierwsza materia (...), jak też naturą jest forma i substancja jako cel-kres powstawania. (...) Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że naturą w pierwszym i naczelnym znaczeniu

jest substancja, która jako taka posiada w sobie źródło ruchu<sup>5</sup>.

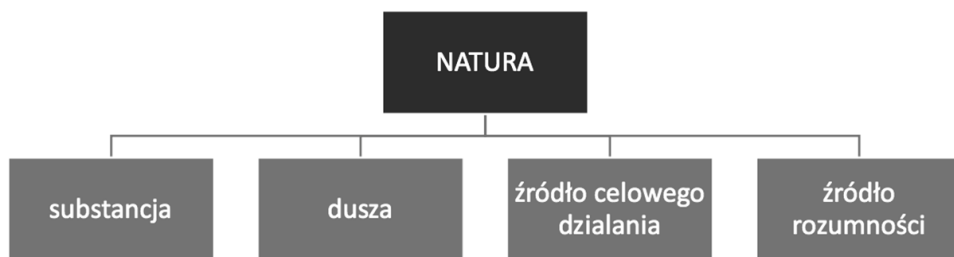
Można powiedzieć więc, że u Arystotelesa natura utożsamiana jest ze złożeniem materii i formy oraz związana z substancją. Andrzej Maryniarczyk podsumowując wypowiedzi Arystotelesa na temat pojęcia natury, pisze, że można wyróżnić cztery jej istotne elementy:

Po pierwsze, naturami są tylko byty-podmioty, czyli substancje;

Po drugie, naturą jest dusza – pierwszy akt bytu jako źródło i kres jego zdeterminowanego działania;

Ponadto, po trzecie, natura działa zawsze celowo;

Po czwarte, działanie celowe pochodzi z rozporządzenia rozumu. Innymi słowy, byty-natury niosą w sobie celowość i rozumność<sup>6</sup>.



Schemat istotnych elementów natury w ujęciu Arystotelesa (według Andrzeja Maryniarczyka).

W filozofii greckiej termin „natura” od początku naznaczony był pewną dwuznacznością, gdyż jego etymologię wią-

zano z rzeczownikiem φύσις [physis – przyroda, natura] lub czasownikiem φύειν [phyein – rodzić]<sup>7</sup>. Łaciński ter-

<sup>4</sup> Zygmunta Hajduk, *Przyroda, natura*, w: *Encyklopedia filozofii przyrody*, red. Z. E. Roskal, Lublin 2016, s. 289.

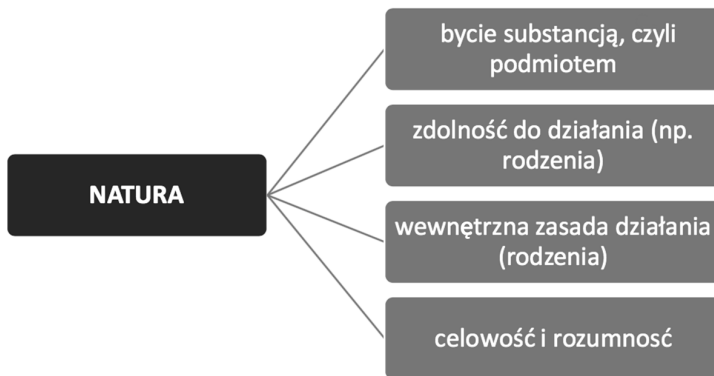
<sup>5</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1014 b 16 – 1015 a 15. Korzystam z: Arystoteles, *Metafizyka*, t. I, tłum. T. Zeleźnik, Lublin 1996.

<sup>6</sup> A. Maryniarczyk, *Odkrycie natury bytów i jej wielorakie rozumienie*, s. 59–60.

<sup>7</sup> Zmagania z pojęciem φύσις w filozofii greckiej, głównie przedplatońskiej, ciekawie przedstawia Janina Gajda-Krynicka. Zob. J. Gajda-Krynicka *Spory o naturę człowieczą w filozofii starożytnej*,

min *natura* zawiera w sobie obydwa te aspekty, podobnie jak polski rzeczownik „przyroda”, wszak przyroda to z jednej strony ogół bytów materialnych, z drugiej zaś – to, co przyrodzone, co wynika z urodzenia. Arystoteles starał się jakoś przekroczyć ograniczenia filozofii joń-

skiej, a zarazem określić φύσις zgodnie z greckim rozumieniem tego terminu. Dlatego zaproponował przyjęcie czterech wyznaczników natury i tego, co naturalne (możemy je ująć w poniższym schemacie – za opracowaniem Andrzeja Maryniarczyka<sup>8</sup>):



Schemat głównych wyznaczników natury i „tego, co naturalne” w ujęciu Arystotelesa (na podstawie opracowania Andrzeja Maryniarczyka).

## 2. Tomasza z Akwinu zmagania z boecjańskim i arystotelesowskim dziedzictwem

Tomasz z Akwinu dziedziczy obydwa omówione (niewykluczające się całkowicie) ujęcia natury. Zdaje sobie przy tym sprawę z historii tego pojęcia, gdyż daje temu wielokrotnie wyraz w swoich tekstach, np. w *Summa Theologiae*<sup>9</sup> pisze:

Zdaniem Filozofa, w piątej księdze *Metafizyki*, wyraz „natura” oznaczał pierwotnie powstawanie istot żyjących, a więc narodzenie; ponieważ owo powstawanie dokonuje się zawsze z jakiegoś początku – źródła wewnętrznego, więc rozciągnięto tę nazwę na oznaczenie początku we

w: *Spory o naturę człowieka*, s. 127-147.

<sup>8</sup> A. Maryniarczyk, *Odkrycie natury bytów i jej wielorakie rozumienie*, s. 60.

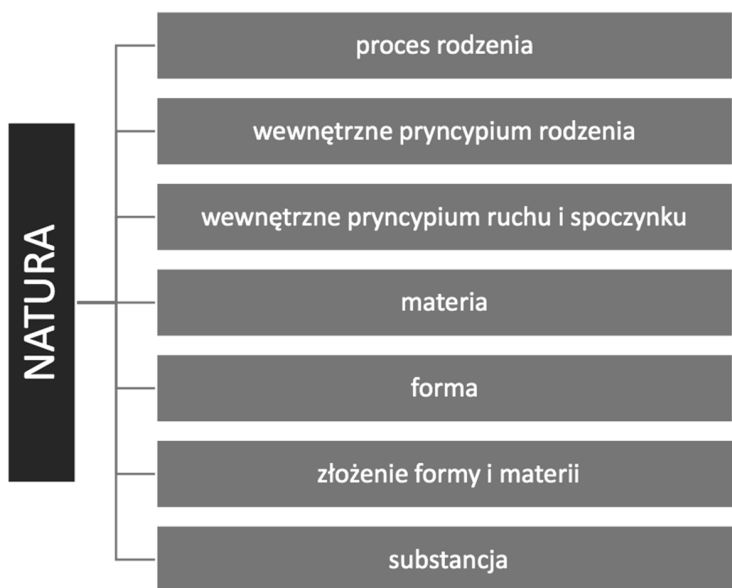
<sup>9</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1 ad 4. Secundum philosophum, in V *Metaphys.*, nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II *Physic.* Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Podobnie Akwinata przedstawia dzieje terminu „natura” w *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda i wynikające z tych dziejów jego rozumienie, zob. *Scriptum super Sententiis*, III, d. 5, q. 1, a. 1 c.

wewnętrznego wszelkiego ruchu, tak właśnie określił naturę Filozof w drugiej księdze *Fizyki*; jeśli zaś tego pokroju początek może być formalny lub materialny, to znowu powszechnie przez naturę rozumie się zarówno materię, jak i formę; a ponieważ właśnie forma stanowi o zupełności istoty każdej rzeczy, przeto powszechnie istota każdej rzeczy zawarta w określeniu tejże rzeczy nosi nazwę natury. Tak też tu używamy nazwy „natura”. Stąd też Boecjusz we wzmiankowanym dziele powiada, że „natura jest to różnica gatunkowa, nadająca formę każdej rzeczy”, albowiem właśnie różnica gatunkowa stanowi określenie, a bierzemy ją z własnej formy rzeczy.

Dowiadujemy się tu, że według Arystotelesa natura najpierw oznaczała po pro-

stu rodzenie, potem zaś odniesiono ją do wewnętrznych przyczyn ruchu. Akwinata zauważa, że w takim razie ruch może pochodzić z formy lub materii, ale naturę raczej wiązano z formą i dlatego Boecjusz uznał, iż naturą jest różnica gatunkowa. Sam Tomasz skłonny jest wiązać naturę z istotą, ale dopowiada, że nazwa istoty (*essentia*) pochodzi od istnienia (*esse*), które jest czymś najpowszechniejszym (*communissimum*). Wydaje się więc, iż nazwa natura była dla Tomasza bardziej konkretna, czyli bardziej wskazywała na to, czym dana rzecz jest (*quidditas*).

Badacze wymieniają kilka określeń natury w pismach św. Tomasza, które można przedstawić następująco<sup>10</sup>:



Zestawienie różnych określeń natury w tekstach Tomasza z Akwinu.

<sup>10</sup> *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 5 l. 5 n. 1. Korzystam z edycji Taurini 1950 dostępnej w *Opera Omnia* na cytowanym portalu internetowym Corpus Thomisticum. Zob. też: P. Lichacz, *Termin „natura” w pismach św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 3, *O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga*, *O cudach*, przekł. zbior., red. M. Olszewski, J. Pyda, Kęty 2010, s. 595-599; P. Sulenta, *Natura człowieka jako urzeczywistnienie jednostkowej idei Stwórcy. Stanowisko Tomasza z Akwinu*, w: *Spór o naturę ludzką*, s. 319.

Pewnym problemem metodologicznym jest, że autorzy tych podziałów korzystają zazwyczaj z Tomaszowego *Komentarza do Metafizyki* Arystotelesa.

Rodzi się więc pytanie, czy Akwinata wykląda tam własny pogląd, czy raczej wyłącznie wyjaśnia ujęcie Filozofa? <sup>11</sup>.

### 3. Teoria natury w *De ente et essentia*

Aby uniknąć tych i podobnych im wątpliwości proponujemy przyjrzeć się określeniu natury, jakie znajdujemy w traktacie *De ente et essentia*. Pojęcie natury pojawia się w nim już w pierwszym rozdziale, gdzie Tomasz zestawia różne określenia istoty bytu. Mówi, że istotę określa się nazwą natura w tym znaczeniu – wyróżnionym przez Boecjusza – iż naturą można nazwać wszystko to, co może być w jakikolwiek sposób ujęte intelektualnie<sup>12</sup>. Byt bowiem, wyjaśnia Tomasz, może być intelektualnie ujęty wyłącznie przez istotę, którą opisuje definicja. Przywołuje też w tej sprawie Arystotelesa, który mówił, że wszelka substancja jest naturą. Nawiązując do tego przywołania ostentacyjnie stwierdza<sup>13</sup>:

16. Nazwa zaś natury ujęta w ten sposób wydaje się oznaczać istotę rzeczy ze względu na to, że ma przyporządkowanie do właściwych rzeczy operacji, ponieważ

żadna rzecz nie jest pozbawiona właściwej sobie operacji.

Wynikałoby z tego, że natura jest istotą bytu ujętą jako źródło działania tego bytu.

W rozdziale drugim podejmuje Akwinata zagadnienie struktury istoty bytów naturalnych, czyli takich, które zawierają w tej strukturze materię. Tomasz stoi na stanowisku, że definicję istoty takiego bytu buduje się na podstawie jej formy i materii, gdyż materia jest strukturalnym składnikiem tej istoty i niejako przy okazji dodaje, że Awerroes nazywa tę strukturę naturą, komentując odnośny fragment *Metafizyki* Arystotelesa<sup>14</sup>.

W trzecim rozdziale, korzystając już z poczynionych wcześniej ustaleń, pisze, że natura bytów materialnych wyznacza w nich trzy wymiary. Dodaje zaraz jednak<sup>15</sup>:

Zdarza się zaś w rzeczach, że to, co ma jedną doskonałość, dochodzi także do in-

<sup>11</sup> Zob. na ten temat: A. Andrzejuk, *Arystoteles w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, w: *O metafizyce Arystotelesa*, red. A. Maryniarczyk, N. Kunat, Z. Pańpuch, (seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 19), Lublin 2017, s. 401-440. Zob. też rozdział III pod takim samym tytułem w niniejszej książce.

<sup>12</sup> *De ente et essentia*, 1, 13 nn.

<sup>13</sup> *Tamże*, 2, 16. Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem [vel ordinationem] ad propriam operationem rei quum nulla res propria destituitur operatione.

<sup>14</sup> *Tamże*, 2, 18.

<sup>15</sup> *Tamże*, 3, 16. Contingit autem in rebus quod habet [habens] unam perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam.

nej doskonałości, tak jak ma się to w człowieku, ponieważ ma on naturę zmysłową, a także intelektualną.

Wydaje się, że w tym zdaniu Akwinata korzysta z określenia natury jako istoty będącej podmiotem działania. Chodzi więc o naturę jednostkową, która utożsamia się z istotą każdego bytu. Dalej jednak Tomasz mówi o naturze gatunkowej i rodzajowej. Bez wątplenia chodzi tu o jakiś jej intelektualne ujęcie. Podkreśla bowiem, że „choć rodzaj oznacza całą istotę gatunku, nie jest jednak tak, że dla różnych gatunków, które należą do jednego rodzaju, jest jedna istota, [albo] jedna co do liczby natura”<sup>16</sup>. Dlatego<sup>17</sup>:

(...) natura gatunku jest w stosunku do jednostki w taki sposób nieokreślona, w jaki [nieokreślona jest] natura rodzaju w stosunku do gatunku.

Widać wyraźnie, że w zacytowanym fragmencie natura jest potraktowana jako pojęcie ogólne – rodzajowe lub gatunkowe – które pozostaje w pewnej relacji do jednostki. W takiej mianowicie, że jednostka jest nieokreślona (*indeterminata*) lub niezróżnicowana (*indifferenta* – jak napisał Tomasz nieco wcześniej).

Wyłaniają nam się zatem z dotychczasowych analiz dwa ujęcia natury w *De ente et essentia*: (1) natura w realnym bycie jednostkowym, rozumiana jako jego istota ujęta jako pryncypium wła-

ściwych dla tego bytu działań oraz (2) natura jako pojęcie ogólne, tożsame z rodzajem lub gatunkiem.

W czwartym rozdziale omawianego traktatu Akwinata wraca do tematu natury rozumianej jako istota bytu. Podejmuje tu problem jak to, co orzekane jest o rodzaju lub gatunku, ma się do istoty jednostki. Tomasz (za Awicenną) uważa, że rodzaj i gatunek nie mogą być przypisane jednostce jako jej części, lecz jako zasady (*principium*), dlatego człowieczeństwo (*humanitas*) nie jest gatunkiem ani zwierzęcość (*animalitas*) nie jest rodzajem, ale „człowiek” i „zwierzę”, w których to pojęciach niewyraźnie (*implicite*) i w sposób niezróżnicowany (*indistincte*) zawiera się wszystko, co jest w jednostce. Z tego punktu widzenia – pisze dalej Tomasz – natura lub istota mogą być ujmowane dwojako. Albo wyłącznie z punktu widzenia rodzaju i gatunku, wtedy można powiedzieć o człowieku, że jest rozumny i żywy (*rationale et animal*), bo tylko to zawarte jest w jego definicji, a cokolwiek innego, np. kolor skóry, „nie przysługuje człowiekowi jako człowiekowi”<sup>18</sup>. Podkreśla ponadto, że o tak pojętej naturze nie można powiedzieć, że jest jedna lub mnoga, ponieważ te pojęcia także nie zawierają się w „rozumieniu człowieczeństwa”. Gdyby bowiem natura z definicji była mnoga, nie mogłaby znajdować się w jednostkowym człowieku, np.

<sup>16</sup> *Tamże*, 3, 46.

<sup>17</sup> *Tamże*, 3, 50. (...) natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei.

<sup>18</sup> *Tamże*, 4, 11. Album vero vel nigrum vel quodcumque huiusmodi quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Dla Tomasza obcy więc jest rasizm, seksizm czy inne poglądy polegające na negowaniu czyjegokolwiek człowieczeństwa z powodu cech znajdujących poza istotą człowieka opisaną w jego definicji (*animal rationale*).

w Sokratesie, gdyby zaś była jedna, wtedy nie mogłaby być w dwóch osobach, np. w Sokratesie i Platonie. Drugie rozumienie natury odnosi się do jej obecności w bycie jednostkowym. Wtedy można – zdaniem Tomasza – dodać coś przypadłościowego, np. że Sokrates jest biały, choć biel nie jest cechą człowieka jako człowieka. To drugie rozumienie natury ma dwa aspekty: jeden dotyczy bytu jednostkowego a drugi znajduje się w duszy jako pewne ujęcie intelektualne. W obydwu tych ujęciach skutkiem

natury są przypadłości, a w przypadku bytów jednostkowych te przypadłości stanowią o zwielokrotnieniu natury. Tomasz jednak dodaje, że wtedy natura przestaje być pojęta bezwzględnie (*absoluta*), bo można powiedzieć, że natura człowieka istnieje w bycie jednostkowym (*habet esse in hoc singulari*). Na taką konsekwencję Akwinata się nie godzi, ponieważ usuwałaby ogólność natury.

Przedstawione ujęcia odnosi do natury ludzkiej<sup>19</sup>:

23. Jasne jest więc, że natura człowieka,

<sup>19</sup> *Tamże*, 4, 23–45. 23. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicuius eorum.

24. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis.

25. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas.

26. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem.

27. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas, et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua sed quidquid est in eo individuatum est.

28. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis [vel speciei] accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid [omnibus] conveniens [cuilibet], quod ratio universalis exigit.

29. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu.

30. Ipsa enim natura [humana] habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et [ideo] habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter [essentialiter] est similitudo [imago] omnium et ducens [inducens] in cognitionem omnium in quantum sunt homines.

31. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. (...)

34. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est [quaedam] species [quaedam] intellecta particularis.

37. Et quia naturae humanae, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum quoddam esse, quod habet in intellectu.

38. Ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species; quod de necessitate accideret si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo.

39. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, praedicatur de Socrate.

40. Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius definitione ponatur.

41. Praedicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividensis, habens fundamentum in re, ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur.

42. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae



ujęta jako niezależna, abstrahuje od jakiegokolwiek istnienia, nie wykluczając żadnego z nich.

24. Natura tak ujęta jest tą, która jest orzekana o wszystkich jednostkach.

25. Nie można jednak powiedzieć, że treść powszechna przysługuje naturze tak ujętej, ponieważ treść powszechna jest jednością i wspólnością.

26. Naturze zaś ludzkiej ze względu na jej ujęcie jako niezależnej w żaden sposób to nie przysługuje.

27. Jeśli bowiem wspólność należałaby do rozumienia człowieka, wtedy gdziekolwiek znajdowałoby się człowieczeństwo, tam znajdowałaby się i wspólność, a to jest fałszywe, ponieważ w Sokratesie nie znajduje się jakaś wspólność, więc cokolwiek w nim jest, jest jednostkowe.

28. Podobnie także nie można powiedzieć, że treść rodzaju lub gatunku przysługuje naturze ludzkiej ze względu na to bytowanie, które ma w jednostkach, ponieważ w jednostkach natura ludzka nie znajduje się jako jedna jakby była czymś jednym przysługującym wszystkim, jak domaga się tego treść powszechna.

29. Pozostaje więc [przyjąć], że treść gatunku przysługuje naturze ludzkiej ze względu na to bytowanie, które ma w intelekcie.

30. Sama bowiem natura ludzka ma w intelekcie bytowanie abstrahujące od wszystkiego, co jednostkowe, i dlatego ma treść równokształtną do wszystkich jednostek, które są poza duszą, w miarę jak w ten sam sposób jest podobieństwem

wszystkich i prowadzi do poznania wszystkich w tym, w czym są ludźmi.

31. I dzięki temu, że ma taką relację do wszystkich jednostek, intelekt wydobywa treść gatunku i przyswaja ją sobie.

(...)

34. I chociaż ta natura intelektualna ma treść powszechną ze względu na to, że odniesiona jest do rzeczy, które są poza duszą, ponieważ jest jednym podobieństwem wszystkich jednak ze względu na to, że ma bycie w tym lub w tamtym intelekcie, więc jest jakąś intelektualną postacią szczegółową.

37. A ponieważ naturze ludzkiej, gdy jest ujęta jako niezależna, przysługuje to, że jest orzekana o Sokratesie, a treści gatunku to nie przysługuje, bo nie jest jej ujęciem jako niezależnej, lecz jest jedną z przypadłości, które są jej skutkami jako tej, która ma bycie w intelekcie.

38. Dlatego nazwa gatunku nie jest orzekana o Sokratesie tak, że mówimy, iż Sokrates jest gatunkiem, co zachodziłoby, jeśli treść gatunku przysługiwałaby człowiekowi ze względu na to bycie, które ma w Sokratesie, lub ze względu na ujęcie go jako niezależnego, mianowicie jako człowieka.

39. Cokolwiek bowiem przysługuje człowiekowi jako człowiekowi, jest orzekane o Sokratesie.

40. Orzekanie przysługuje rodzajowi samemu przez się, ponieważ jest umieszczone w jego definicji.

41. Orzekanie bowiem jest czymś, co wypełnione jest przez działanie intelektu

---

similiter per actum intellectus completur.

43. Nihilominus id cui intellectus rationem [intentionem] praedicationis [praedicabilitatis] attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal.

44. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet [ad] rationem [ratione] speciei, quia ratio speciei non est de illis quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem neque de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu.

45. Et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiae.

składającego i rozkładającego, mające jednak podstawę w samej rzeczy, będącej jednością tych, które orzeka się jedne o drugich.

42. Stąd treść orzekalności może się zamknąć w treści takiego pojęcia jak rodzaj, które podobnie przez akt intelektu jest wypełnione.

43. Niemniej jednak to, czemu intelekt treść orzekalności przyswaja zestawiając jedno z drugim, nie jest samo pojęcie rodzaju, lecz bardziej to, czemu intelekt pojęcie rodzaju przyswaja, jak to, co oznaczone jest przez nazwę żywy.

44. Tak więc jasne jest, w jaki sposób istota lub natura ma się do treści gatunku,

ponieważ treść gatunku nie należy do tych, które przysługują jej ze względu na ujęcie jej jako niezależnej ani nie jest jedną z przypadłości, które są jej skutkami ze względu na bycie, które ma poza duszą, jak np. biel lub czerń, więc jest jedną z przypadłości, które są jej skutkami ze względu na bycie, które ma w intelekcie.

45. I w ten także sposób przysługuje jej treść rodzaju czy różnicy.

Stanisław Krajski uważa, że w *De ente et essentia* można wyróżnić trzy znaczenia terminu natura:



Trzy znaczenia natury w *De ente et essentia* (na podstawie opracowania Stanisława Krajskiego)<sup>20</sup>.

Krajski zwraca ponadto uwagę na wyrażenia „natura rzeczy” (*natura rerum*). Te rzeczy mogą być cielesne lub „oddzielone”. Poza tymi kwalifikacjami znajduje się Bóg, o którym też można orzekać pewną naturę, skoro Jego działaniem jest stwarzanie. Samą zaś naturę można ujmować dwojako; najpierw ze względu na właściwe jej treści, na-

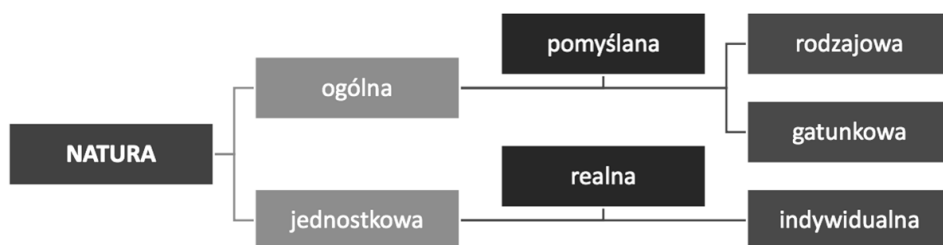
stępnie zaś ze względu na to, że realizuje się w konkretnym bycie jednostkowym. Naturę ujętą w pierwszy sposób Tomasz określa jako ujętą bezwzględnie (*absolute*), gdyż jest ona „ogólna” – nie odnosi się do żadnego bytu konkretnego, ale i żadnego z nich nie wyklucza. Ta natura „ogólna” to po prostu „pojęcie natury”. Krajski dodaje, że „termi-

<sup>20</sup> S. Krajski, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1984, maszynopis w Bibliotece Głównej UKSW, s. 197-200.

nu natura używa Tomasz, gdy charakteryzuje ostatni etap kształtowania się ontycznego charakteru substancji przygodnej<sup>21</sup>.

#### 4. Natura jako źródło moralności

Wyłania się z tego swoiście podwójny obraz natury: natura ogólna, rodzajowa lub gatunkowa, która siłą rzeczy jest wyłącznie intelektualnym pojęciem, i natura jednostkowa, będąca istotą bytu ujętą jako pryncypium działań tego bytu.



Natura ogólna i rodzajowa wraz z ich specyfiką.

Podział ten w zdaje się potwierdzać w całej rozciągłości wypowiedź Tomasza na temat zasady „zgodności z naturą”, która stanowi podstawę jego ujęć moralnych. W *Traktacie o uczuciach* w *Summa Theologiae*, w artykule<sup>22</sup>, który dotyczy pytania o przyjemności nienaturalne i należy do kwestii poświęconej przyjemności (*delectatio*), rozważa problem przyjemności nienaturalnych. Chodzi o taką sytuację, gdy coś, uchodzące za nienaturalne, sprawia komuś przyjemność, co świad-

czy, że dla tego kogoś jest to właśnie wspólnaturalne i współmierne, czyli dobre, skoro wywołuje przyjemność, która jest u Tomasza uczuciem wynikającym z osiągnięcia pożądanego dobra, jest więc zaspokojeniem pożądanego (*appetitus*) i niejako spoczynkiem pożądanego w tym dobru. Wspomniany artykuł ma wyjaśnić, jak to się dzieje, że niektórzy ludzie doznają przyjemności w rzeczach niezgodnych z naturą. Oto treść tego artykułu<sup>23</sup>:

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 295.

<sup>22</sup> *Summa Theologiae*, I-II, 27, 1c.

<sup>23</sup> Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condiditur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum

Należy powiedzieć, że naturalnym nazywa się to, co zgodne z naturą, jak mówi się w drugiej księdze *Fizyki*. Naturę zaś w człowieku można ująć dwojako. W pierwszy, najlepszy sposób natura ludzka ujęta jest według intelektu i rozumu, gdyż dzięki nim konstytuuje się człowiek jako gatunek. Zgodnie z tym naturalnymi przyjemnościami ludzkimi mogą być nazwane te, które najbardziej wynikają z tego, co dokonuje się według rozumu, jak przyjemności w kontemplacji prawdy i w aktach cnót są naturalne dla człowieka. W inny sposób można ująć naturę w człowieku według tego, co oddziela się od rozumu, a mianowicie tego, co jest wspólne człowiekowi i innym [istotom żywym], głównie zaś tego, co nie podlega rozumowi. I według tego [ujęcia] te przyjemności nazywa się naturalnymi dla człowieka, które należą do ochrony ciała albo w odniesieniu do jednostki, jak pokarm, napój, sen itp., albo w odniesieniu do gatunku, jak pożyacie seksualne.

Według obydwu [tych ujęć] mogą istnieć pewne nienaturalne przyjemności ujęte wprost, lecz współnaturalne, gdy ujmie się je pod jakimś względem. Zdarza się bowiem w niektórych jednostkach zniszczenie jakiegoś naturalnego pryncypium gatunkowego i wtedy to, co jest przeciw naturze gatunku, przypadłościowo może stać się naturalne dla tej jednostki, tak naturalne jest dla cieplej wody, że ogrzewa.

W ten sposób zdarza się, że coś jest przeciw naturze ludzkiej albo ze względu na rozum, albo ze względu na chronienie ciała, staje się współnaturalne dla człowieka ze względu na pewne zepsucie znajdujące się w nim natury. To zepsucie zaś może pochodzić albo ze strony ciała, a więc z choroby, jak dla trawionych gorączką słodkie wydaje się gorzkie i na odwrót, albo ze względu na zły ustrój, jak wtedy, gdy ktoś doznaje przyjemności w jedzeniu ziemi lub węgla, względnie czegoś podobnego, albo ze strony duszy, jak przez przyzwyczajenie niektórzy doznają przyjemności w zjadaniu ludzi albo w stosunkach płciowych ze zwierzętami lub mężczyznami względnie innymi tego rodzaju rzeczami, które nie są zgodne z naturą ludzką.

Wynikałoby z tego w odniesieniu do odżywiania się, że sama chęć najedzenia się jest zgodna z naturą człowieka pojętą rodzajowo. Naturalne jednak dla człowieka, jako istoty rozumnej (czyli jego natury gatunkowej), jest unormowanie jedzenia według tego „co”, „ile”, „jak”, „kiedy” i „gdzie” człowiek je<sup>24</sup>. Z kolei apetyt na konkretne potrawy, który jest sprawą indywidualną, jest zgodny w naturą jednostkowego człowieka. Problem pojawia się wtedy, gdy ów apetyt na określone jedzenie kieruje się w stronę

---

utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

<sup>24</sup> *Tamże*, II-II, 146, 1c.

potraw, których spożywanie kłóciłoby się na naturą gatunkową, np. za tłusto, za dużo, za często. Jeszcze poważniejszy problem jawi się, gdy ów indywidualny apetyt kieruje się w stronę rzeczy szkodliwych dla organizmów żywych, czym sprzeciwia się naturze rodzajowej i zwyczajnie zagraża egzystencji jednostki. Podobnie sprawa wygląda w dziedzinie stosunków płciowych. Wszelkie, nawet bardzo przygodne, stosunki heteroseksualne wydają się być zgodne z rodzajową naturą człowieka. Jednak ze względu na gatunek ludzki naturalne są stosunki seksualne kobiety i mężczyzny, pozostających w trwałym związku, gdyż nowy człowiek, który się w ich wyniku może pojawić, potrzebuje dość długo obecności i troski dwojga rodziców. W obrębie natury indywidualnej realizuje się indywidualne pożycie konkretnej pary z ich stylem i upodobaniami. Problem jednak pojawia się wtedy, gdy te upodobania wykraczają poza to, co zgodne z naturą rodzaju lub gatunku.

Po linii takiego rozumowania idzie Adriano Oliva, który zwraca uwagę, że homoseksualizm jest wprawdzie niezgodny z naturą ludzką pojętą ogólnie, ale w niektórych jednostkach wynika z ich natury indywidualnej – jest więc dla tych jednostek czymś naturalnym. Na tej podstawie sądzi, że przyjemność

seksualna o charakterze homoseksualnym, „gdy jest usytuowana po stronie duszy, ma swoje pryncypium w bycie rozumnym, inteligencji i woli osoby homoseksualnej”<sup>25</sup> i jako taka nie może być uznana za niezgodną z naturą, pomimo że nie koresponduje z „ogólną” naturą gatunku<sup>26</sup>. Z tego punktu widzenia proponuje „zaktualizować zasady moralne” (*le principe moral que nous définissons aujourd’hui*) poprzez „odwrócenie” (*le pivot*) „całej moralności św. Tomasza”<sup>27</sup>. W ramach tego „odwrócenia” należy akt homoseksualny, gdy jest „czynem świadomym i odpowiedzialnym” (*l’agir conscient et responsable*) uznać za moralny i nienaruszający przykazań, gdyż odnoszą się one do natury pojętej ogólnie, a nie natury indywidualnej<sup>28</sup>.

Trudno odmówić spójności tego rozumowania z Tomaszowym ujęciem natury i tego, co naturalne, choć nie ulega wątpliwości, że wnioski, do których ono doprowadza, stoją w jawnej sprzeczności z poglądami samego Tomasza. Pokazuje to, że zaproponowane przez Akwinatę rozumienie natury – starające się objąć wszystko, co zwykło określać się jako „natura” – prowadzić może do konkluzji, na których jemu samemu na pewno nie zależało. Wydaje się więc, że nie udało się Tomaszowi do końca spójnie zdefiniować natury ludzkiej.

<sup>25</sup> A. Oliva, *Amours. L’Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015, s. 85: Puisqu’il est situé du côté de l’âme, a son principe dans l’être rationnel, intelligence et volonté, de la personne homosexuelle. Zob. także: A. Andrzejuk, *Un „thomisme gay” du Père Oliva*. Critique: Adriano Oliva, *Amours. L’Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015, pp 166. Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 417-426 oraz tenże, *Tomistyczna „La Révolution Sexuelle” O. Adriano Olivy OP*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (2016) 1, s. 223-247.

<sup>26</sup> A. Oliva, *Amours. L’Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, s. 85-86.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 91.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 92.

## 5. Prawo naturalne

Jedną z najbardziej znanych spraw z nauczania św. Tomasza jest bez wątpienia jego teoria prawa naturalnego (*lex naturalis*). Okazuje się jednak, że nie odwołuje się w niej do koncepcji natury, ale do prawa wiecznego, czyli ustanowionego przez Boga porządku wszystkich rzeczy (nazywanego też „porządkiem natury” – *ordo naturae*) i do opatrności Bożej, czyli opieki roztaczanej nad stworzeniem<sup>29</sup>.

Wszystko, co podlega opatrności Bożej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, dlatego jasne jest, że wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym w tym znaczeniu, że na skutek odcisnięcia (tego prawa w każdej rzeczy) rzeczy te mają w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celów.

Wynikałoby z tego, że wszystkie skłonności bytów naturalnych stanowią realizację prawa naturalnego. Wielokrotnie Tomasz pisze, że chodzi w nim o zachowanie życia, i to zarówno jednostkowe, jak i gatunkowego i nawet dodaje, że w przypadku bytów pozbawionych rozumności jest to jakieś podobieństwo do moralnej doskonałości, gdyż stanowi działanie całkowicie zgodne z celem wy-

znaczonym przez Boga. Oczywiście dzieje się to na mocy konieczności wynikającego z instynktu (który Tomasz często też nazywa „naturalnym”), więc nie ma tu „zasługi”, jak w przypadku wynikającej z dobrowolnego realizowania woli Bożej przez byty rozumne. W odniesieniu do tych ostatnich prawo naturalne ma swą szczególną postać i szczególne znaczenie<sup>30</sup>:

Spośród zaś wszystkich rzeczy w jakiś wyższy sposób opatrności Bożej podlega stworzenie rozumne. Ma bowiem udział w tejże opatrności przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych. Stąd też i ono ma w sobie udziałowo prawo wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i do celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym.

W odpowiedzi na jeden z zarzutów w artykule o prawie naturalnym wskazuje Tomasz na jego związki z pojęciem natury. Sam zarzut zbudowany został na tezie, że człowieka do celu kieruje rozum i wola, a nie naturalna skłonność, jak ma to miejsce w zwierzętach, które do swego celu „wiedzione są pożądaniem naturalnym”, wobec tego nie powinno

<sup>29</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, c. Omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurantur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquid legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.

<sup>30</sup> *Tamże*. Unde cum inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

być w człowieku prawa naturalnego<sup>31</sup>. Tomasz odpowiada następująco<sup>32</sup>:  
Wszelkie działanie rozumu i woli bierze swój początek w samej naszej naturze. Każde bowiem rozumowanie opiera się na zasadach, które znamy w sposób naturalny, a i wszelka chęć środków wiodących do celu opiera się na naturalnym pragnieniu ostatecznego celu. Z czego widać, że również i tego podstawowego skierowania naszych uczynków do celu dokonuje prawo naturalne.

Zacytowany fragment zdaje się potwierdzać to, co wcześniej już czytaliśmy w *Summa Theologiae* – w człowieku możemy mówić o co najmniej dwóch naturach: naturze rodzajowej – zwierzęcej, z której pochodzą nasze skłonności witalne i poniekąd prokreacyjne, oraz naturze gatunkowej – intelektualnej, zgodnie z którą naturalne są te nasze działania, które wynikają z rozumowe-

go rozpoznania i idącej za nim wolnej decyzji woli. Co więcej, uleganie skłonnościom natury zwierzęcej, gdy nie zgadza się na to rozum, wydaje się niezgodne z naturą gatunkową człowieka. Rodzi się uzasadnione pytanie: co wtedy jest bardziej naturalne? Może jednak powinno się skorzystać z sugestii Jacquesa Maritaina, który uważał, że:

Owe instynktowne dążności i skłonności zostały opanowane i przeniesione w dynamizm pojmowania intelektu i we właściwą sferę natury ludzkiej jako typowo takiej, tzn. jako obdarzonej i przesiąkniętej rozumem. (...) Tak więc będziemy mieli na przykład skłonności do rodzenia dzieci nie tylko fizycznie, ale również do formowania ich etyki, do jedności i stabilności rodziny. Oto skłonności prawdziwie ludzkie, nawet jeśli dotyczą tego, co w człowieku wspólne ze zwierzętami. Natura obmyśla się w wodach intelektu<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2. Treść zarzutu jest następująca: per legem ordinatorum homo in suis actibus ad finem, (...) Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis (Przez prawo człowiek w swoich działaniach kierowany jest do celu, (...)) Ale przyporządkowanie ludzkich działań do celu nie dokonuje się przez naturę, jak ma to miejsce w stworzeniach nierozumnych, które samym tylko pożądaniem naturalnym działają celowo, lecz człowiek działa celowo przez rozum i wolę. Dlatego nie ma w człowieku jakiegoś prawa naturalnego).

<sup>32</sup> *Tamże*, I-II, q. 91, a. 2, c. Omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

<sup>33</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 270. Sam Tomasz też – jak się wydaje – czasem sugeruje takie rozumienie, jeśli nie samej natury, to przynajmniej działań nazywanych naturalnymi. Oto bowiem o pożądaniu naturalnym pisze następująco (*Summa Theologiae*, I, 80, 1, ad 3):

Unamquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unamquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu.

Każda władza duszy jest pewną formą albo naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś. Dlatego każda [władza] pożąda pożądaniem naturalnym odpowiadającego sobie przedmiotu.

Analizując ujęcia natury w tekstach św. Tomasza, trudno nie odnieść wrażenia, że niewiele nam tu Akwinata wyjaśnia. Nie tylko nie wbudowuje pojęcia natury w swoją egzystencjalną metafizykę, ale nawet nie robi niczego, aby uporządkować zagmatwanie terminologiczne, które do problematyki natury wprowadzili Arystoteles i Boecjusz. Mści się to nawet czasami na samym Tomaszu, gdy wykluczające się rzeczy uważa za „naturalne”. Rozumność bowiem i wynikająca z niej wolność uznaje w *Traktacie o człowieku* za najważniejsze cechy wyróżniające człowieka<sup>34</sup>. Z ujęcia bowiem „w sposób najlepszy” natury ludzkiej jako rozumnej w sposób oczywisty wynika nienaturalność stanu niewolniczego, skoro wolność jest prostą pochodną rozumności. Tymczasem w *Traktacie o małżeństwie* Tomasz pisze o niewolnictwie

jako każe za grzech pierworodny, która została wprowadziona przez prawo stanowione, ale pochodzi z prawa naturalnego, jak coś określonego z określającego<sup>35</sup>. Można więc w tym wypadku powiedzieć Akwinacie za Georgem Bernardem Shawem: „zwyczaję twego plemienia nie są prawami natury”<sup>36</sup>. Na usprawiedliwienie Tomasza można jednak przypomnieć, że te „plemienne zwyczaję” nieobce też były przez długie lata nauczaniu Magisterium Kościoła, wszak jeszcze w orzeczeniu z 1866 roku Święte Oficjum stwierdziło, iż niewolnictwo nie jest sprzeczne z prawem naturalnym i prawem Bożym. Dopiero promulgowany w 1982 roku przez Jana Pawła II *Katechizm Kościoła Katolickiego* jednoznacznie określa niewolnictwo jako niegodziwość i bezprawie<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Summa Theologiae*, I, 83.

<sup>35</sup> *Tamże*, Supl., 52, 1 ad 3. Servitus, quae est quedam poena determinata, est de iure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatur ad determinato. I to pomimo, że nieco wcześniej w tym samym dziele napisał, iż człowiek ze swej natury jest istotą wolną, a zniewala go wyłącznie grzech, który upodabnia go do zwierząt, zob. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3; II-II, 64, a. 2, ad 3; także: *Super Sent.*, lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2.

<sup>36</sup> Jest to parafraza z dialogu w 2 akcie dramatu *Caesar and Cleopatra* (1898): Pardon him, Theodotus: he is a barbarian, and thinks that the customs of his tribe and island are the laws of nature.

<sup>37</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt 2414.



## Problem of the Concept of Nature in Thomas Aquinas's Texts

**Keywords:** nature, Aristotle, Boethius, Thomas Aquinas, natural law

The term “nature” in the Middle Ages was used (not to say: overused) commonly to denote a lot of things, often mutually exclusive. The source of this confusion seems, at least in the thirteenth century, the “educational” heritage of Boethius, from whom the divisions of nature and the Aristotle’s metaphysics were taught. They were studied diligently at the beginning of this century.

Analyzing the views of nature in the texts of Saint. Thomas, it’s hard not to get the impression that Aquinas is not talking much about it. Not only does he not incorporate the concept of nature into his existential metaphysics, but he does not even do anything to sort out the

terminological confusion that Aristotle and Boethius have introduced to the problems of nature. Calling „natural” the things that are mutually exclusive is causing trouble to himself.

In the *Treatise of Man* he recognizes reason and the freedom resulting from it as the most important distinguishing features of a human being. As far as the freedom derives from rationality, obviously state of slave is totally unnatural. However, in the *Treatise on Marriage*, Thomas writes about slavery as a punishment imposing for original sin, which has been prescribed by law, but comes from natural law, as something determined from the determining.

## Bibliografia

1. Andrzejuk A., *Arystoteles w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, w: *O metafizyce Arystotelesa*, red. A. Maryniarczyk, N. Kunat, Z. Pańpuch, (seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 19), Lublin 2017, s. 401-440.
2. Andrzejuk A., „*Un „thomisme gay“ du Père Oliva*”. Critique: Adriano Oliva, *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015, pp 166. *Rocznik Tomistyczny* 5 (2016), s. Andrzejuk A., *Tomistyczna „La Révolution Sexuelle” O. Adriano Olivy OP*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14 (2016) 1, s. 223-247.
3. *Arystoteles, Metafizyka*, t. I, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996.
4. Boecjusz, *De persona et duabus naturis*, I; Teksty dostępne są w: *Patrologia Latina Database – Versione 5.0b*, 1993-1996, t. 64, 1337-1354D. Polski przekład: *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kety 2001, s. 66-84.
5. Dłubacz W., *Natura czy naturalizm*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek (seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 8), Lublin 2006, s.205-222;
6. Enders M., *Uwagi na temat znaczenia myśli średniowiecznej dla rozwoju chrześcijańskiego rozumienia natury*, w: *Spory o naturę człowieka*, red. J. Jagiełło, Kielce 2015, s. 149-168.
7. Gajda-Krynicka J., *Spory o naturę człowieka w filozofii starożytnej*, w: *Spory o naturę człowieka*, s. 127-147.
8. Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 334-352.
9. Hajduk Z., *Przyroda, natura*, w: *Encyklopedia filozofii przyrody*, red. Z. E. Roskał, Lublin 2016, s. 289.
10. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
11. Krajski S., *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1984, maszynopis w Bibliotece Głównej UKSW, s. 197-200.
12. Krąpiec M.A., *Natura*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006;
13. Lichacz P., *Termin „natura” w pismach św. Tomasza z Akwinu*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 3, *O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga, O cudach*, przekł. zbior., red. P. Olszewski, J. Pyzda, Kęty 2010, s. 595-599.
14. Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
15. Maryniarczyk A., *Odkrycie natury bytów i jej wielorakie rozumienie*, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek (seria: Zadania współczesnej metafizyki, t. 16), Lublin 2014, s. 47-67.

16. Oliva A., *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015.
17. Sulenta P., *Natura człowieka jako urzeczywistnienie jednostkowej idei Stwórcy. Stanowisko Tomasza z Akwinu*, w: *Spór o naturę ludzką*, s. 319.
18. Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, w: *Opera Omnia*, dostępne na: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org) [luty 2018].
19. Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, w: *Opera Omnia*, dostępne na: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org) [luty 2018].
20. Thomae de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, w: *Opera Omnia*, dostępne na: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org) [luty 2018].
21. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, w: *Opera Omnia*, dostępne na: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org) [luty 2018].