

Pierwotna sprawiedliwość

Natura człowieka i porządek łaski

o. Janusz Pyda OP • 29 października 2026

Rozpoznanie skutków grzechu pierworodnego wymaga ustalenia, czym jest ludzka natura i na czym polegało jej pierwotne obdarowanie. Punktem odniesienia jest stan pierwotnej sprawiedliwości: uporządkowana relacja człowieka do Boga, zgodność jego władz oraz harmonia natury i łaski.

Rozróżnienie tego, co cielesne i duchowe, nie pokrywa się z rozróżnieniem tego, co naturalne i nadprzyrodzone. Ta zasada porządkuje zarówno antropologię wykładu, jak i późniejsze rozważania o utracie świętości i sprawiedliwości.

Spis treści

1. Stan pierwotny i trzy rodzaje darów 2

2. Naturalne wyposażenie człowieka 3

3. Dusza jako pierwsza i wewnętrzna zasada życia 3

4. Platon i problem duchowości duszy 5

5. Hebrajskie rozumienie życia i człowieka 7

6. Dary pozaprzyrodzone 8

7. Władze duszy i wewnętrzna harmonia 9

8. Dary nadprzyrodzone i cel człowieka 10

9. Świętość i sprawiedliwość w orzeczeniu Trydentu 11

10. Stworzenie w łasce i pojęcie natury czystej 11

11. Świętość i wiedza o nadprzyrodzonym powołaniu 12

12. Obraz, podobieństwo i ślady Boga 13

13. Pierwotna sprawiedliwość i człowiek jako mikrokosmos 14

1. Stan pierwotny i trzy rodzaje darów

Stan człowieka przed grzechem został określony jako **pierwotna sprawiedliwość** - *iustitia originalis* - oraz **stan natury niewinnej** - *status naturae innocentis*. „Sprawiedliwość” oznacza tutaj przede wszystkim właściwy porządek: człowiek i jego relacje pozostają zgodne z Bożym zamysłem. Nie chodzi wyłącznie o sprawiedliwe rozdzielanie dóbr, wymierzanie kar czy pojedynczą cnotę moralną.

W poprzednim spotkaniu punktem wyjścia było doświadczenie, że w znanym nam świecie „coś jest nie tak”. Rozważanie stanu pierwotnego opisuje dodatni odpowiednik tej intuicji: porządek, w którym nie zachodziłoby rozdarcie między tym, czym człowiek jest, do czego został powołany i jak rzeczywiście funkcjonuje. Dopiero na tym tle można rozumieć upadek jako utratę określonego dobra, a nie jako dowolną zmianę ludzkiego położenia.

Wyposażenie człowieka zostało na wykładzie uporządkowane w trzech grupach. Termin **pozaprzyrodzony** występuje również w postaci **pozanaturalny**. Obie nazwy oznaczają tutaj tę samą kategorię, odrębną od nadprzyrodzoności w ścisłym sensie.

Rodzaj darów	Znaczenie	Dobra wymienione na wykładzie
Naturalne, czyli przyrodzone	Należą do ludzkiej natury i jej właściwego wyposażenia.	Ciało; dusza duchowa i nieśmiertelna wraz z władzami; wzajemne oddziaływanie duszy i ciała.
Pozaprzyrodzone, czyli pozanaturalne	Udoskonalają funkcjonowanie natury w życiu doczesnym ponad jej zwykłe możliwości.	Nieśmiertelność ciała; wiedza wlana o świecie; doczesne szczęście; podporządkowanie zmysłowości rozumowi.
Nadprzyrodzone	Wprowadzają człowieka w porządek łaski i uczestnictwa w życiu Boga.	Łaska, dary Ducha Świętego oraz powołanie do bezpośredniego widzenia Boga i związanej z nim miłości.

Wszystkie te dobra pochodzą od Boga. Nazwa „naturalne” nie oznacza więc niezależności od Stwórcy. Informuje o tym, że dane dobro należy do natury stworzenia. Z kolei nie wszystko, co przekracza zwykłe warunki naszego obecnego życia, jest przez to nadprzyrodzone w ścisłym znaczeniu. Nieśmiertelność ciała i bezpośrednie widzenie Boga zostały umieszczone w różnych grupach, ponieważ doskonalą człowieka na różnych poziomach.

Trzy grupy darów pozostają ze sobą powiązane. Łaska nie jest dodatkowym, odizolowanym obszarem życia. Porządkuje odniesienie człowieka do Boga i ma znaczenie dla harmonii całego człowieka, a więc również dla sposobu działania jego naturalnych władz.

2. Naturalne wyposażenie człowieka

2.1. Ciało jako składnik ludzkiej natury

Ciało należy do istoty człowieka. Nie jest jedynie narzędziem, którym posługuje się właściwy człowiek utożsamiony z duszą. Takie ujęcie przeciwstawia się antropologicznemu dualizmowi, w którym związek duszy z ciałem ma charakter zewnętrzny, przypadkowy albo zostaje potraktowany jako forma uwięzienia.

Znaczenie tej tezy ujawnia się w całym wywodzie o grzechu pierworodnym. Jeśli ciało należy do ludzkiej natury, nie można uznać cielesności za samoistną przyczynę zła ani zdefiniować zbawienia jako prostego uwolnienia od ciała. Przyjęcie natury ludzkiej wymaga uwzględnienia jej cielesności, a rozpoznanie skutków upadku - pytania o zmianę dotyczącą całego człowieka.

2.2. Duchowość i nieśmiertelność duszy

Dusza duchowa wraz ze swoimi władzami jest darem naturalnym. Duchowość nie jest tu synonimem łaski. Intelekt i wola należą do wyposażenia człowieka jako człowieka; ich posiadanie nie jest jeszcze tożsame z nadprzyrodzonym uczestnictwem w życiu Boga.

Do naturalnego wyposażenia została zaliczona także **nieśmiertelność duszy**. Trzeba ją konsekwentnie odróżniać od nieśmiertelności ciała, należącej w przedstawionym podziale do darów pozaprzyrodzonych. Samo słowo „nieśmiertelność”, bez wskazania, czego dotyczy, nie wystarcza zatem do określenia rodzaju daru.

2.3. Jedność psychofizyczna

Naturalna jest również możliwość wzajemnego oddziaływania duszy i ciała. Dusza wpływa na zachowania ciała, a stan ciała wpływa na życie psychiczne i sposób działania człowieka. Jest to zależność dwukierunkowa, określona na wykładzie jako wzajemne warunkowanie kauzalne, czyli przyczynowe.

Od samego istnienia tego związku należy odróżnić ocenę konkretnego oddziaływania. Może ono być korzystne, niekorzystne lub neutralne. Nie należy więc utożsamiać każdego wpływu ciała na duszę z nieporządkiem po grzechu. Problemem jest zakłócenie właściwej relacji i hierarchii działania, a nie sama psychofizyczna jedność człowieka.

3. Dusza jako pierwsza i wewnętrzna zasada życia

3.1. Dlaczego „dusza duchowa” nie jest powtórzeniem

W najogólniejszym, historycznym znaczeniu **dusza jest pierwszą i wewnętrzną zasadą życia** - *primum principium vitae*. Określenie to wskazuje na to, dzięki czemu dany byt żyje i działa jako żywa całość. Nie przesądza jeszcze, że ta zasada ma charakter duchowy w takim sensie, w jakim mówi się o duszy ludzkiej.

Dlatego wyrażenie „dusza duchowa” nie jest pleonazmem. Greckiego *psychē* ani hebrajskiego *nefesz* nie wolno automatycznie odczytywać przez późniejsze pojęcie niematerialnego umysłu. W rozważanych tradycjach słowo odpowiadające „duszy” mogło oznaczać życie, jego zasadę albo żywego człowieka, a także wiązać się z konkretnymi przejawami cielesnego istnienia. W wielu dawnych ujęciach duszę

rozumiano cielesnie lub materialnie; samo użycie tego słowa nie zakładało odrębnej niematerialnej substancji.

W tym kontekście zdanie, że rośliny i zwierzęta mają duszę, oznacza przede wszystkim, że są żywe i mają wewnętrzną zasadę właściwego sobie działania. Nie przypisuje im przez to ludzkiego rodzaju poznania ani duchowej, nieśmiertelnej duszy. Podstawowy podział przebiega tutaj między bytami ożywionymi i nieożywionymi.

3.2. Ruch w szerokim znaczeniu

Życie zostało powiązane ze zdolnością do ruchu pochodzącego z wnętrza danego bytu. Najprostszy przykład to ruch lokalny: kamień zostaje przesunięty przez czynnik zewnętrzny, natomiast zwierzę samo się przemieszcza. Ta ilustracja nie wyczerpuje jednak pojęcia życia, ponieważ drzewo żyje, chociaż pozostaje w jednym miejscu.

„Ruch” należy więc rozumieć szerzej niż zmianę położenia. Obejmuje wzrost, przemianę, przyswajanie, rozwój i organizowanie własnych procesów. Ważna jest wewnętrzna zasada działania całości, a nie sam widoczny efekt przemieszczenia. Mechaniczny ruch przedmiotu nie wystarcza, aby przypisać mu życie.

W przywołanym fragmencie *Sumy teologii* Tomasza z Akwinu, I, q. 18, a. 1, punktem wyjścia do rozważania życia jest obserwacja zwierząt poruszających się z własnej zasady. Pytanie o życie nie zamyka się jednak w biologii: w tym miejscu dzieła służy ono ostatecznie rozważaniu życia Boga. Nie oznacza to przypisania Bogu organizmu biologicznego, lecz potrzebę uchwycenia szerszego sensu pojęcia życia.

3.3. Trzy płaszczyzny procesów życiowych

W opisie funkcjonowania organizmu zostały wyróżnione trzy powiązane płaszczyzny. **Pierwsza to pobieranie energii i materiału z otoczenia**, zilustrowane pokarmem u zwierząt i wykorzystaniem światła przez rośliny. Żywy organizm nie jest układem odciętym od środowiska.

Druga to wewnętrzne przetwarzanie i budowanie organizmu. To, co pochodzi z zewnątrz, zostaje włączone w jego własne procesy: odżywianie, wzrost, rozwój, wytwarzanie nasion lub owoców i rozmnażanie. Istotna jest zdolność wykorzystania pobranego materiału w funkcjonowaniu żywej całości.

Trzecia to przyswajanie, przetwarzanie i wymiana informacji. Przykładem była reakcja roślin na światło. Mówienie w tym kontekście o „poznaniu” ma znaczenie szerokie: chodzi o odbieranie informacji i odpowiedź organizmu. Nie jest to jeszcze poznanie pojęciowe właściwe człowiekowi.

Na slajdzie, za Janem Kopcewiczem, pojawiła się definicja życia jako otwartego systemu molekularnego zdolnego do **metabolizmu, przetwarzania informacji, samoreprodukcji oraz ewolucji**. Zestawienie to pokazuje, że życie opisuje się przez współdziałanie wielu procesów. Filozoficzne pytanie o duszę dotyczy zasady jedności tego działania, a nie dodania kolejnego procesu do ich listy.

3.4. Organizacja, rozpad i problem całości

Rozważania o entropii służyły na wykładzie zilustrowaniu różnicy między utrzymywaniem organizacji żywego układu a jego rozpadem. Istotny dla argumentacji jest związek procesów życiowych z dopływem energii, odnową i samoorganizacją. Obrazu „przeciwstawiania się rozpadowi" nie należy zamieniać w tezę, że życie znajduje się poza prawami przyrody.

Organizm zachowuje tożsamość mimo zmian materiału, z którego jest zbudowany. Obumieranie jednych komórek i powstawanie innych nie jest tym samym co śmierć organizmu jako całości. Podobnie obumarcie gałęzi nie musi oznaczać śmierci drzewa, a utrata części ciała - ustania życia człowieka. Zwraca to uwagę na różnicę między zbiorem elementów a zintegrowaną całością funkcjonalną.

Osobny problem stanowią ruchy lub procesy zachodzące w części organizmu po ustaniu działania całości. W dyskusji rozważano ich interpretację jako pozostałości wcześniejszej aktywności oraz różnicę między lokalnym, nietrwałym ruchem a pełną zdolnością do samoorganizacji. Nie ustalono w ten sposób jednego klinicznego kryterium śmierci. Filozoficzny problem dotyczył tego, jak życie części ma się do życia całości i co wyraża pojęcie zasady jednoczącej organizm.

Także pytanie o śmiertelność trzeba odróżnić od obserwacji rozwoju. Wiedza, że ludzie umierają, nie jest identyczna z opisem tego, co bezpośrednio obserwujemy w rosnącym organizmie: podziały, różnicowanie i powstawanie uporządkowanej struktury. Ten odcinek wywodu przygotowuje pytanie o śmierć i nieśmiertelność, ale sam nie rozstrzyga jeszcze ich pełnego teologicznego wyjaśnienia.

4. Platon i problem duchowości duszy

4.1. Poznanie idei jako droga do pojęcia ducha

W przedstawionej historii pojęć przełom związany z Platonem polega na wyraźnym rozpoznaniu rzeczywistości niematerialnej. Został umieszczony na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem. Tłem jest problem zmiany i trwałości, zilustrowany sporem Heraklita i Parmenidesa: rzeczy zmysłowe zmieniają się, a poznanie pewne zdaje się wymagać przedmiotu stałego. Platoński podział odróżnia zatem zmienny świat zjawisk od niezmiennego świata idei.

Odpowiada temu rozróżnienie **mniemania - *doxa*** - oraz **wiedzy w ścisłym sensie - *epistēmē***. Pierwsze dotyczy zjawisk dostępnych zmysłom; druga kieruje się ku temu, co niezmienne. Przykładem jest liczba trzy: trzy krzesła, trzy konie czy trzy osoby są różnymi materialnymi układami, ale rozpoznajemy w nich tę samą treść liczbową, która nie jest tożsama z żadnym z tych przedmiotów.

Podobną funkcję pełni przykład równości. Człowiek może ocenić, że dwa przedmioty nie są doskonale równe. Aby to stwierdzić, odnosi je do miary równości, której niedoskonałe przypadki zmysłowe nie wyczerpują. Analogicznie potrafi porównywać sytuacje jako bardziej i mniej sprawiedliwe, choć może nie umieć podać pełnej definicji sprawiedliwości.

Platońskie rozumowanie prowadzi od charakteru poznawanego przedmiotu do charakteru poznającego podmiotu: skoro człowiek poznaje treści niematerialne i niezmienne, musi mieć zdolność, której nie da się utożsamić z samym odbieraniem zmiennych wrażeń zmysłowych. Dusza zostaje w ten sposób ujęta jako duchowa i zdolna do poznania świata idei.

4.2. Preegzystencja i antropologiczny dualizm

W platońskim wyjaśnieniu dusza znała idee przed związaniem z ciałem, a późniejsze poznanie wiąże się z odzyskiwaniem tej wiedzy. Jest to koncepcja **preegzystencji duszy**. Na wykładzie przywołano Orygenesa jako przykład problemów pojawiających się przy przenoszeniu takiej koncepcji do myśli chrześcijańskiej. Preegzystencji nie należy utożsamiać z chrześcijańskim twierdzeniem o duchowości i nieśmiertelności duszy.

Podział świata idei i zjawisk prowadzi w platonizmie do dualizmu antropologicznego. Ciało należy do porządku materialnego i zmiennego, dusza zaś ma pokrewieństwo z tym, co duchowe i trwałe. Z tym wiąże się ocena ciała jako przeszkody dla czystego poznania.

W *Fedonie*, dialogu o nieśmiertelności duszy, Sokrates oczekuje śmierci w więzieniu. Jego spokój ma związek z rozumieniem zadania filozofa: dążeniem do poznania tego, co niezmienne. Śmierć może w tej perspektywie jawić się jako uwolnienie od ograniczeń cielesności. Kontekst eschatologiczny jest więc związany z określoną antropologią i teorią poznania.

4.3. Arystoteles, Kartezjusz i problem chrześcijańskiej syntezy

Arystoteles odrzuca oddzielenie form rzeczy od konkretnych bytów w sposób właściwy platońskiej teorii dwóch światów. W przywołanym na wykładzie **hylemorfizmie** forma i materia są zasadami rozumienia konkretnej rzeczy. Dla chrześcijańskiej antropologii znaczenie tego ujęcia polega na możliwości mocniejszego wyrażenia jedności człowieka. W wykładzie wskazano jego recepcję przez Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu w XIII wieku.

Zmienia się również rozumienie samej duszy. U Platona pozostaje ona zasadą życia, a zarazem zasadą poznania. W odniesieniu do Kartezjusza akcent został położony na duszę jako **umysł i podmiot poznania**. Nie należy zatem przenosić nowożytnego znaczenia „umysłu” do wszystkich wcześniejszych wypowiedzi o duszy.

Chrześcijaństwo korzysta z pojęć greckich, ponieważ pozwalają mówić o duchowości oraz o istnieniu po śmierci, przed powszechnym zmartwychwstaniem. Jednocześnie zachowuje twierdzenie o istotowej wartości ciała. Stąd napięcie wobec platonizmu: jeśli ciało jest tylko więzieniem, zapowiedź zmartwychwstania mogłaby brzmieć jak ponowne uwięzienie. Chrześcijańska synteza musi więc uwzględnić zarówno duchowość duszy, jak i dobro cielesności oraz jedność człowieka.

5. Hebrajskie rozumienie życia i człowieka

5.1. Nefesz i konkretność języka

W przedstawionej antropologii hebrajskiej punktem wyjścia jest konkretny, żywy człowiek. Różne określenia ujmują jego aspekty i sposoby istnienia, a niekoniecznie oddzielne, samodzielne składniki. Dlatego słowa tłumaczonego jako „dusza” nie należy od razu przeciwstawiać ciału w sensie platońskim albo kartezjańskim.

Nefesz może odnosić się do życia, żywego podmiotu, gardła, szyi, głodu i pragnienia. Znaczenie zależy od kontekstu. Przekład „dusza” może zatrzeć cielesną konkretność wypowiedzi, a przekład „życie” - jej pierwotny obraz. Seria przykładów biblijnych miała pokazać właśnie tę wieloznaczność.

W Ps 107,5 głód i pragnienie prowadzą do ustania sił życiowych; obraz wiąże się z omdlewającym, spragnionym człowiekiem. W Ps 105,18 opis zakucia w żelazo odnosi *nefesz* do szyi. W Iz 5,14 Szeol rozszerza gardziel: ten sam typ słownictwa pojawia się więc także w personifikacji otchłani i nie oznacza niematerialnej duszy Szeolu.

Pozostałe przykłady dotyczą nasycenia głodnego *nefesz*, zimnej wody dla spragnionego, pragnienia mięsa oraz niechęci do spożywanego pokarmu. Zapowiedź nasycenia kapłanów w Jr 31,14 również została przywołana w kontekście obfitości pokarmu. W przykładzie z głosem trąby zwrócono uwagę na cielesny wymiar doświadczania silnego dźwięku. Wspólną zasadą lektury jest unikanie automatycznego nadawania każdemu z tych wyrażeń sensu późniejszej filozoficznej definicji duszy duchowej.

5.2. Krew: życie, sakralizacja i tabu

Krew jest jednym z podstawowych, cielesnych odniesień życia. Jej utrata wiąże się z utratą życia, a zarazem nie jest ona jednym wyodrębnionym organem, lecz występuje w całym organizmie. To pomaga zrozumieć jej znaczenie w dawnym doświadczeniu i języku religijnym.

Z tym wiążą się **sakralizacja** i **tabuizacja krwi**. Ponieważ panem życia jest Bóg, krew nie pozostaje do dowolnej dyspozycji człowieka. Jej związek z życiem nadaje jej charakter sakralny i uzasadnia ograniczenia dotyczące jej użycia. W tym kontekście wyjaśniono usuwanie krwi z mięsa oraz jej znaczenie ofiarnicze.

Ważne jest rozróżnienie **nieczystości rytualnej i winy moralnej**. W omawianych przepisach obecność krwi menstruacyjnej wiąże się z określoną sytuacją rytualną, a nie z moralnym przewinieniem kobiety. Nie wolno odczytywać tego języka tak, jakby sam fizjologiczny proces był grzechem.

To tło pozwala również uchwycić siłę reakcji na słowa Chrystusa o dawaniu swojej krwi do picia. Dla odbiorcy wychowanego w takim porządku religijnym nie jest to obojętny obraz. Dotyka czegoś, co należy do sfery życia pozostającego pod władzą Boga.

5.3. Oddech, wiatr i tchnienie

Drugim cielesnym odniesieniem życia jest oddech. W przeciwieństwie do krwi ma on wyraźny odpowiednik w otoczeniu człowieka: powiew i wiatr. Pozwala to łączyć doświadczenie życia z obrazem tchnienia pochodzącego z zewnątrz.

Hebrajskie **ruach** i greckie **pneuma** pojawiają się w związku z oddechem, wiatrem i duchem. Ten zasób obrazów ma znaczenie dla chrześcijańskiej pneumatologii, czyli refleksji o Duchu Świętym. Nie oznacza to jednak, że *nefesz*, *ruach* i *pneuma* można w każdym zdaniu wymieniać jako dokładnie równoważne nazwy ludzkiej duszy.

5.4. Antropologia a eschatologia

Silne podkreślenie jedności żywego człowieka ma konsekwencje dla mówienia o jego losie po śmierci. W omawianych wczesnych wyobrażeniach hebrajskich nie ma jeszcze tak wyraźnej koncepcji samodzielnego istnienia duchowej duszy jak w platonizmie. **Szeolu nie można po prostu utożsamić z chrześcijańskim czyśćcem.**

Na wykładzie wskazano rozwój tych wyobrażeń, obecność modlitwy za zmarłych w Księgach Machabejskich oraz znaczenie kontaktu judaizmu ze światem greckim. Kontrast między tradycją hebrajską a grecką nie powinien przesłaniać tego rozwoju. Nie są to dwie niezmienne przez wszystkie epoki doktryny.

Chrześcijaństwo staje wobec podwójnego zadania: potrzebuje języka dla istnienia po śmierci, a zarazem głosi zmartwychwstanie człowieka. Musi więc zachować jedność osoby i wartość ciała, nie rezygnując z rozpoznania duchowego wymiaru ludzkiego istnienia.

6. Dary pozaprzyrodzone

Dary pozaprzyrodzone dotyczą doskonałości ziemskiego funkcjonowania człowieka. Przekraczają zwykłe możliwości natury, ale ich bezpośrednim przedmiotem jest życie stworzone. To odróżnia je od nadprzyrodzonego uczestnictwa w życiu Boga.

Nieśmiertelność ciała oznacza dar dotyczący cielesnego życia człowieka. Nie jest tym samym co naturalna nieśmiertelność duszy. To rozróżnienie pozwala uniknąć błędu, w którym każde twierdzenie o nieśmiertelności trafiałoby do jednej kategorii.

Wiedza wlana o świecie obejmuje znajomość rzeczy potrzebną człowiekowi do życia i wykonywania powierzonego mu zadania w świecie. Jej biblijną ilustracją jest nadawanie zwierzętom imion przez Adama. W przedstawionej interpretacji nazwanie nie polega na arbitralnym przyklejeniu etykiety: wyraża poznanie tożsamości i istoty danego bytu. Nie oznacza to jednak przypisania Adamowi nieograniczonej wszechwiedzy.

Przedmiot tej wiedzy jest przyrodzony: dotyczy świata stworzonego. Jej udzielenie zostało jednak zaliczone do darów pozaprzyrodzonych. Sformułowanie „wiedza o tym, co naturalne” nie jest więc równoznaczne ze stwierdzeniem, że została uzyskana zwykłym naturalnym sposobem uczenia się.

Doczesne szczęście zostało wyjaśnione przez wolność od bólu i cierpienia, zarówno związanego ze stanem ciała, jak i pochodzącego z zewnątrz. Chodzi o jakość ziemskiego istnienia. Nie jest to jeszcze ostateczna szczęśliwość związana z bezpośrednim widzeniem Boga.

Podporządkowanie zmysłowości rozumowi oznacza właściwy porządek władz. Niższe dążenia nie przejmują kierowania całą osobą. Nie polega to na usunięciu potrzeb

cielesnych ani na zniszczeniu sfery zmysłowej. Chodzi o ich zgodne działanie pod kierunkiem władz wyższych.

7. Władze duszy i wewnętrzna harmonia

7.1. Metafora rydwanu

Do wyjaśnienia relacji wewnątrz człowieka służy obraz z platońskiego *Fajdrosa*: woźnica kieruje rydwanem zaprzężonym w dwa konie. Istotne jest to, że obraz dotyczy **różnych funkcji duszy**, a nie prostego podziału na dobrą duszę i złe ciało. Konflikt może przebiegać między sposobami działania tej samej osoby.

Pierwszą grupę stanowią **funkcje pożądliwe**, związane z podtrzymaniem życia jednostki i gatunku: odżywianiem, snem i życiem płciowym. Kierują ku temu, co bezpośrednio potrzebne albo przyjemne. Same przez się nie są złe; należą do życia istoty cielesnej.

Drugą grupę stanowią **funkcje popędliwe**, objaśnione pomocniczo jako ambicjonalne. Wiążą się ze zdobywaniem dobra wymagającego wysiłku, pokonywaniem przeszkód i podejmowaniem walki o to, co wartościowe. Nie oznaczają wyłącznie agresji. Mogą skłaniać do ograniczenia wygody dla nauki, działania lub realizacji trudniejszego celu.

Woźnica przedstawia **funkcję rozumną - *nous***. Jego zadaniem jest kierowanie obiema pozostałymi funkcjami tak, by współdziałały. Rozum ma respektować rzeczywiste potrzeby człowieka i nadawać im właściwy porządek. Nie osiąga harmonii przez unicestwienie jednego z koni.

Mówienie o funkcjach lub władzach pozwala uniknąć przestrzennego podziału duszy na kawałki. Władza oznacza określoną zdolność działania. Różne władze jednej duszy nie są osobnymi duszami ani fizycznymi częściami znajdującymi się obok siebie.

7.2. Władze zmysłowe i duchowe

W przywołanej klasycznej antropologii **władze zmysłowe** wymagają narządów cielesnych. Wzrok działa przez oko, powonienie przez odpowiedni narząd, a zmysły wewnętrzne wiążą się z funkcjonowaniem mózgu. Są to władze duszy, ale ich działanie jest związane z ciałem.

Władzami duchowymi są intelekt i wola. W ramach tego modelu nie mają własnego narządu cielesnego w takim sensie, w jakim oko jest narządem wzroku. Twierdzenie to należy rozumieć jako element filozoficznej klasyfikacji władz, a nie jako zanegowanie omówionego wcześniej wzajemnego oddziaływania ciała i duszy.

Stąd znaczenie precyzji w opisie nieporządku: niesubordynacja zmysłowości wobec rozumu dotyczy relacji władz. Nie usprawiedliwia sprowadzenia problemu moralnego do „winy ciała”. Podporządkowanie niższych władz wyższym jest czymś innym niż zniesienie ludzkiej cielesności.

8. Dary nadprzyrodzone i cel człowieka

8.1. Naturalne poznanie Boga

Człowiek jest na poziomie natury otwarty na Boga: może Go poznawać rozumem i kierować ku Niemu swoje pragnienie. W wykładzie użyto określenia **capax Dei**. Odnosi się ono tutaj do zdolności i otwartości związanej z rozumną naturą człowieka. Sama obecność odniesienia do Boga nie oznacza jeszcze, że każde jego urzeczywistnienie należy do porządku łaski w ścisłym sensie.

Ilustracją naturalnego poszukiwania Boga była filozofia grecka. Krytyka antropomorficznych mitów prowadzi do poszukiwania rozumniejszego pojęcia boskości. W odniesieniu do Arystotelesa przywołano Boga jako myśl myślącą samą siebie oraz szczególną wartość kontemplacji. Przykłady te służą odróżnieniu naturalnego dochodzenia do Boga od nadprzyrodzonego sposobu obcowania z Nim.

8.2. Łaska i powołanie przekraczające naturę

Do darów nadprzyrodzonych należą łaska w ścisłym sensie, dary Ducha Świętego oraz powołanie do celu przekraczającego możliwości samej natury. Człowiek nie tylko poznaje Stwórcę przez Jego dzieła, lecz zostaje dopuszczony do uczestnictwa w Jego własnym życiu.

Na slajdzie pojawia się określenie „łaska uświęcająca”. Wykład zaznacza jednak osobny spór o dokładne ujęcie łaski Adama: jej stosunek do „łaski początku” i do Chrystusa. Jest to zapowiedź dalszego zagadnienia, a nie przedstawione już rozstrzygnięcie wszystkich jego aspektów. Pewnym punktem obecnego wywodu jest rozróżnienie porządku natury i rzeczywistego obdarowania nadprzyrodzonego.

8.3. Bezpośrednie widzenie Boga

Nadprzyrodzony cel został opisany jako **visio beatifica - widzenie uszczęśliwiające**. Chodzi o bezpośrednie widzenie Boga, a nie jedynie o wzrost ilości wiedzy zdobytej przez rozumowanie. Z tym poznaniem nierozerwalnie wiąże się miłość do poznawanego Najwyższego Dobra.

Nasze zwykłe poznanie jest zapośredniczone przez zmysły i pojęcia. Na wykładzie rozważano możliwy wyjątek dotyczący świadomości własnego istnienia, ale nie uznano go za bezsporny: również tutaj pojawia się kwestia pojęcia „ja”. Od takiej świadomości trzeba dodatkowo odróżnić tezę o poznaniu Boga w sobie. W tym kontekście przywołano tradycję poznawania Boga przez introspekcję, od Augustyna po Newmana. Sam argument, że nie mogę sensownie zanegować własnego istnienia, nie jest jeszcze pełnym opisem spotkania z Bogiem.

W widzeniu uszczęśliwiającym przylgnięcie woli do Boga jest związane z bezpośrednim poznaniem dobra. W tym kontekście zostało wyjaśnione twierdzenie, że święci w niebie nie mogą grzeszyć. Wykład nie utożsamia tego z mechanicznym determinizmem; dokładniejsze wyjaśnienie relacji takiego stanu do wolności i sytuacji aniołów zostało odłożone.

Powołanie Adama do tego celu należy odróżnić od posiadania już ostatecznego widzenia uszczęśliwiającego. Stan pierwotnej niewinności opisuje człowieka

obdarowanego i skierowanego ku spełnieniu. Nie można przenieść na niego bez rozróżnienia wszystkich cech definitywnego stanu świętych, zwłaszcza w rozważaniu możliwości upadku.

9. Świętość i sprawiedliwość w orzeczeniu Trydentu

Podstawowym tekstem dogmatycznym omawianym podczas zajęć był **pierwszy kanon dekretu Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym**. Na slajdzie zestawiono jego przekład polski z oryginałem łacińskim. W numeracji Denzingera-Schönmetzera wskazano **DS 1511**; w przywołanym *Breviarium fidei* - **BF 46a**. Przy korzystaniu ze zbiorów orzeczeń trzeba uwzględniać różnice numeracji między wydaniami.

Kanon orzeka, że Adam po przekroczeniu Bożego nakazu utracił świętość i sprawiedliwość, ściągnął na siebie gniew Boży, śmierć i niewolę pod władzą diabła, a cały człowiek - co do ciała i duszy - zmienił się na gorsze. Przywołanie Hbr 2,14 wiąże władzę śmierci z diabłem. Jest to opis powagi upadku oraz utraty pierwotnego dobra, nie tylko pojedynczego pogorszenia zachowania.

> „świętość i sprawiedliwość, którą został obdarzony” - *sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat*.

Pierwsza ważna para pojęć to **sanctitas et iustitia - świętość i sprawiedliwość**. W wywodzie zostały one odniesione do porządku łaski. Nie są zatem wyłącznie naturalną sprawnością poznawczą, psychiczną równowagą lub doczesnym powodzeniem.

Druga ważna formuła dotyczy całości człowieka:

> *totumque Adam […] secundum corpus et animam* - „cały Adam […] co do ciała i co do duszy”.

Skutków upadku nie wolno ograniczyć do ciała, pozostawiając duszę całkowicie poza zmianą, ani do duszy, uznając cielesną kondycję za obojętną dla problemu. Także tutaj konsekwentnie powraca jedność człowieka.

Trzeba zarazem odróżnić **treść przytoczonego kanonu od całego wykładowego schematu darów**. W dyskusji pojawiło się pytanie o dogmatyczny status wiedzy wlanej Adama; sprawa została pozostawiona do sprawdzenia. Cytowany kanon nie jest w tych materiałach przedstawieniem osobnego, wyraźnego orzeczenia o każdym elemencie tabeli darów pozaprzyrodzonych.

10. Stworzenie w łasce i pojęcie natury czystej

10.1. Znaczenie słowa constitutus

Łacińskie **in qua constitutus fuerat** zwraca uwagę na stan, w którym Adam został ustanowiony. Polskie „którą został obdarzony” oddaje fakt otrzymania dobra, ale może kierować uwagę ku pytaniu o kolejność stworzenia i udzielenia łaski.

Sam czasownik *constitutus* nie jest po prostu innym zapisem słowa „stworzony”. Nie należy zatem zamieniać go w cytat jednoznacznie rozstrzygający, czy łaska została

udzielona w tym samym momencie co istnienie człowieka. Treść kanonu, problem interpretacyjny i stanowiska poszczególnych teologów wymagają odrębnego przedstawienia.

10.2. Dwie możliwości ujęcia początku

Pytanie dotyczy tego, czy Adam **został stworzony w łasce**, czy też najpierw otrzymał naturę ludzką, a następnie został obdarzony łaską. W drugiej możliwości nawet bardzo krótki odstęp oznaczałby realny stan, w którym człowiek posiadał naturę bez nadprzyrodzonego daru.

Z tą problematyką wiąże się **natura pura - natura czysta**. W obecnym wywodzie oznacza ona naturę rozpatrywaną bez łaski. Nie jest synonimem natury grzesznej. Brak nadprzyrodzonego obdarowania i zawiniona utrata pierwotnej świętości to dwa różne zagadnienia.

W wykładowym przeglądzie stanowisk koncepcję udzielenia łaski po stworzeniu powiązano ze szkołą franciszkańską: Aleksandrem z Hales, Bonawenturą i Janem Dunsem Szkotem, a także z Albertem Wielkim. Stanowisko wczesnego Tomasza, znane z *Komentarza do Sentencji*, zostało przedstawione jako bardziej zniuansowane, skłaniające się w tę stronę z zastrzeżeniami.

Późniejszy Tomasz w *Sumie teologii* został natomiast wskazany jako zwolennik **stworzenia Adama w łasce**. Według tego ujęcia nie było realnego momentu, w którym pierwszy człowiek istniał wyłącznie na poziomie natury, bez łaski. Nie oznacza to utożsamienia natury z łaską: można je rozróżniać, nawet gdy w konkretnym początku człowieka występują razem.

Wspomniano również dalszą historię sporu i znaczenie komentatorów Tomasza, w szczególności Kajetana. Główny problem nie sprowadza się do ustalenia następstwa chwil. Dotyczy sposobu pojmowania relacji stworzenia, natury i nadprzyrodzonego powołania człowieka. Nie należy jednak przypisywać samemu kanonowi trydenckiemu każdego rozwiązania wypracowanego w obrębie tego sporu.

11. Świętość i wiedza o nadprzyrodzonym powołaniu

11.1. Trzy wymiary świętości

Pojęcie świętości zostało przedstawione w trzech wymiarach: **ontycznym, prawnym i moralnym**. Nie są to trzy oddzielne dary. Są to różne znaczenia i aspekty pojęcia, które pomagają uchwycić, co znaczy odniesienie do Boga.

Wymiar ontyczny dotyczy sposobu istnienia i odmienności Boga od stworzeń. Bóg nie jest po prostu jednym z bytów tego samego rodzaju, tylko silniejszym lub doskonalszym. Świętość wskazuje na Jego transcendencję. W tym kontekście przywołano znaczenie zakazu obrazów: nie wolno sprowadzać Boga do jednego z elementów świata.

Wymiar prawny, czyli sakralne przeznaczenie, polega na wyłączeniu osoby lub rzeczy ze zwykłego użytku i oddaniu jej Bogu. Odpowiada temu pojęcie konsekracji. Nie jest to jeszcze samo w sobie opis moralnej bezbłędności, lecz szczególnej przynależności i przeznaczenia.

Wymiar moralny dotyczy dobra wolnego od zła. Jest najbardziej oczywisty we współczesnym potocznym użyciu słowa „świętość”, ale nie wyczerpuje całego pojęcia. Gdy mówi się o pierwotnej świętości, chodzi o coś więcej niż poprawne zachowanie: o realną relację do Boga i uczestnictwo w Jego życiu.

11.2. Uczestnictwo w życiu Boga

Człowiek należy do stworzonego świata, ale jego nadprzyrodzone powołanie przekracza cele dostępne samemu stworzeniu. Łaska nie wynika z doskonalenia naturalnych zdolności aż do dostatecznie wysokiego poziomu. Jest udzieleniem dobra, którego źródłem jest Bóg i Jego własne życie.

Takie powołanie wyróżnia człowieka wobec innych bytów **materialnych**. Nie należy z tego czynić twierdzenia, że jedynie człowiek spośród wszystkich stworzeń otrzymuje łaskę: w wykładzie pojawia się również odniesienie do aniołów. Zarazem nadprzyrodzone ukierunkowanie człowieka nie oznacza, że jego naturalne miejsce w świecie jest pomyłką lub złem.

11.3. Dwa znaczenia wiedzy wlanej

Wiedza wlana pojawia się w materiale w dwóch różnych odniesieniach. Pierwsze dotyczy poznania świata potrzebnego do ziemskiego życia i zadania człowieka. Zostało omówione wśród darów pozaprzyrodzonych. Drugie dotyczy **poznania własnego powołania do nadprzyrodzonego celu**.

Naturalna zdolność poznawania Boga nie wystarcza do samodzielnego wyprowadzenia wiedzy, że Bóg zaprasza człowieka do uczestnictwa w swoim życiu na takim poziomie. Późniejsi ludzie poznają to powołanie przez historię objawienia, w której działają Mojżesz, prorocy i Chrystus. Adam nie czerpie wiedzy z historii, która dopiero ma się wydarzyć; w wykładowym wyjaśnieniu otrzymuje ją jako dar.

Dlatego o klasyfikacji nie rozstrzyga samo słowo „wlana”. **Wiedza o świecie przyrodzonym** i **wiedza o nadprzyrodzonym powołaniu** mają różny przedmiot i należą do różnych poziomów obdarowania. Ich utożsamienie zatarłoby podstawowy podział natury, jej pozaprzyrodzonego udoskonalenia i łaski.

12. Obraz, podobieństwo i ślady Boga

12.1. Dwie tradycje interpretacji

Biblijne określenie człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga zostało omówione poprzez dwie tradycje interpretacyjne. Łacińskie terminy to **imago - obraz** oraz **similitudo - podobieństwo**.

W pierwszym ujęciu **obraz** wiąże się z naturalną rozumnością i wolnością człowieka: z posiadaniem intelektu i woli. **Podobieństwo** oznacza natomiast upodobnienie do Boga przez łaskę. W takim języku można powiedzieć, że upadek oznacza utratę podobieństwa, ale nie unicestwienie obrazu. Człowiek nie przestaje być istotą rozumną i wolną, choć traci nadprzyrodzone dobro.

Drugie ujęcie odczytuje obraz i podobieństwo jako charakterystyczne dla języka hebrajskiego powtórzenie wzmacniające tę samą treść. Nie rozdziela obu słów w taki sposób, aby jedno oznaczało wyłącznie naturę, a drugie wyłącznie łaskę. W wykładzie takie ujęcie zostało powiązane z myślą Tomasza: odniesienie do Boga obejmuje zarówno wymiar naturalny, jak i nadprzyrodzony.

Obie interpretacje trzeba zachować jako odrębne sposoby wykładu. Nie należy budować z nich jednej definicji, w której „podobieństwo" byłoby zarazem koniecznie osobnym darem i tylko powtórzeniem słowa „obraz". Ich wspólnym tematem jest szczególne odniesienie człowieka do Boga; różnią się sposobem odczytania biblijnych określeń.

12.2. Vestigia Dei

Od obrazu Boga w człowieku odróżniono **vestigia Dei - ślady Boga w stworzeniu**. Odniesienie do Stwórcy nie ogranicza się do istot rozumnych. Rzeczy nieożywione wskazują na Niego przez samo istnienie; rośliny - również przez życie; zwierzęta - przez życie i poznanie zmysłowe. U człowieka dochodzą rozum i wola, uzasadniające mówienie o obrazie.

Podobieństwo nie oznacza tożsamości sposobu istnienia. Stworzenie istnieje, ale nie istnieje tak jak Bóg; żyje i poznaje na właściwym sobie poziomie. Język śladów i obrazu pozwala mówić zarazem o zależności stworzenia od Boga oraz o różnicach między poszczególnymi poziomami stworzonej rzeczywistości.

13. Pierwotna sprawiedliwość i człowiek jako mikrokosmos

13.1. Harmonia natury i łaski

Sprawiedliwość pierwotna oznacza zgodność człowieka z zamierzonym przez Boga porządkiem. Na poziomie natury człowiek jest stworzeniem otwartym na poznanie i miłowanie Boga. Na poziomie łaski zostaje wprowadzony w relację dziecka Bożego. W stanie pierwotnym te wymiary pozostają ze sobą zgodne.

Nadprzyrodzone powołanie nie wymaga zanegowania natury. Rozum, wola, zmysłowość i cielesność nie muszą zwalczać się wzajemnie po to, aby człowiek mógł pozostawać w relacji z Bogiem. **Porządek relacji do Boga stanowi podstawę wewnętrznego uporządkowania człowieka**, a ono wiąże się z jego właściwą relacją do świata.

To pozwala rozumieć sprawiedliwość szerzej niż samą zgodność pojedynczego czynu z normą. Chodzi o układ całego życia: zgodność natury i łaski, władz niższych i wyższych, wnętrza człowieka oraz jego działania w stworzeniu. Utrata takiego porządku oznacza dezintegrację, której nie można opisać wyłącznie jako zewnętrznej kary dodanej do niezmienionego człowieka.

13.2. Minor mundus - mały świat

Człowiek został przedstawiony jako **mikrokosmos**, czyli mały świat - *minor mundus*. Skupia w sobie różne poziomy stworzonego istnienia. Dzięki temu refleksja o człowieku ma zarazem znaczenie dla rozumienia całości stworzenia.

Przywołano wyjaśnienie Grzegorza Wielkiego dotyczące nakazu głoszenia Ewangelii całemu stworzeniu. Człowiek reprezentuje w tym ujęciu stworzenie, ponieważ dzieli **istnienie z kamieniami, życie z roślinami, zmysły ze zwierzętami oraz rozumność z aniołami**. Każdy kolejny poziom poszerza zakres wspólnoty, którą człowiek wyraża w swojej naturze.

Nie jest to jedynie poetyckie nazwanie człowieka ważną częścią przyrody. Koncepcja mikrokosmosu uzasadnia ścisły związek między stanem człowieka a stanem świata. Gdy różne poziomy jego istnienia pozostają uporządkowane, mały świat jest harmonijny. Gdy dochodzi do dezintegracji, zaburzenie dotyczy istoty, w której spotykają się różne wymiary stworzenia.

W tym sensie znaczenie upadku wykracza poza prywatne życie jednostki. Wykład przygotowuje w ten sposób rozumienie kosmicznego zasięgu skutków grzechu pierworodnego. Nie sprowadza tej więzi do samej funkcji człowieka jako zarządcy przyrody ani nie przedstawia jej jako opisanego już mechanizmu przyrodniczego.

13.3. Cel stworzenia i odniesienie do Chrystusa

Finał wywodu wskazuje na stworzenie świata ze względu na człowieka, a ostatecznie **w Logosie i ku Chrystusowi**. Antropocentryzm zostaje w ten sposób odniesiony do celu chrystologicznego. Człowiek nie jest jedynie przypadkowym dodatkiem do wcześniej gotowej i niezależnie pomyślanej całości.

Temu służyła metafora tortu i wisienki. Gdy wisienkę rozumie się jako późniejszy ozdobnik, cel pojawia się dopiero po wykonaniu reszty. W zastosowaniu teologicznym porządek jest odwrotny: całość zostaje pomyślana ze względu na zamierzony cel. Jest to **pierwszeństwo celu w zamyśle**, a nie teza o kolejności fizycznego powstawania poszczególnych elementów świata.

Związek człowieka z całością stworzenia i ostateczne odniesienie do Chrystusa wyznaczają perspektywę dalszych rozważań o upadku. Utrata pierwotnej sprawiedliwości dotyczy człowieka cielesnego i duchowego, powołanego do łaski, reprezentującego stworzenie i skierowanego ku spełnieniu przekraczającemu samą naturę.

Teksty omawiane podczas spotkania: Platon, *Fedon* i *Fajdros*; Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, I, q. 18, a. 1, oraz przywołane stanowiska z *Komentarza do Sentencji* i *Sumy teologii*; Sobór Trydencki, dekret o grzechu pierworodnym, kanon 1 (DS 1511; BF 46a); Grzegorz Wielki, wyjaśnienie nakazu głoszenia Ewangelii całemu stworzeniu. Podstawą notatek jest wykład o. Janusza Pydy OP z 29 października 2026 r., prezentowane slajdy i zapis zajęć.