1 Demonologia św. Tomasza z Akwinu

1.1 *Summa Theologiae* I, kwestie 50–64 oraz 106–114 — studium natury, wolności i działania duchów stworzonych

Wersja publikacyjna. Przygotowana z polskiego tekstu zaakceptowanego przez autora. Studium nie stanowi instrukcji praktyk duszpasterskich.

1.2 Wprowadzenie

Angelologia św. Tomasza z Akwinu nie jest wyizolowanym traktatem o istotach niewidzialnych. Stanowi część wielkiej metafizycznej wizji stworzenia, w której wszystko pochodzi od Boga, istnieje dzięki uczestnictwu w Jego istnieniu i zostaje przez Opatrzność skierowane ku właściwemu celowi. Dlatego kwestie 50–64 oraz 106–114 tworzą dwa dopełniające się bloki. Pierwszy odpowiada na pytanie, czym są aniołowie, jak poznają i kochają, w jaki sposób zostali stworzeni oraz jak mogło dojść do ich upadku. Drugi ukazuje ich działanie w porządku Opatrzności: wzajemne oświecanie, mowę, hierarchie, oddziaływanie na świat materialny i człowieka, posłannictwo aniołów dobrych oraz pokusy pochodzące od demonów.

Centralną zasadą całego traktatu jest różnica między Bogiem a każdym stworzeniem. Aniołowie przewyższają człowieka sposobem poznania, prostotą natury i mocą działania, ale nie są bytami boskimi. Są stworzeni, skończeni, zależni od Boga i zdolni do błędu moralnego. Tomaszowa angelologia przeciwstawia się więc zarówno materialistycznemu wyobrażeniu aniołów, jak i ich quasi-boskiej idealizacji.

Studium rozróżnia rekonstrukcję Tomaszowej syntezy, jej biblijne i patrystyczne źródła oraz współczesną refleksję duszpasterską. Nie utożsamia języka średniowiecznej metafizyki z diagnozą medyczną lub psychologiczną i nie przypisuje cierpienia bądź kryzysu automatycznie przyczynom duchowym. Jego celem jest przedstawienie spójnej metafizyki stworzonego dobra, wolności oraz Opatrzności, której częścią jest realistycznie, lecz bez sensacji, ujmowana demonologia.

1.3 Spis treści

1. Metoda kwestii i artykułu: od trudności do rozstrzygnięcia
2. Kwestie 50–53: substancja duchowa, miejsce i ruch
3. Aevum: między czasem stworzenia a wiecznością Boga
4. Kwestie 54–58: intelekt anielski i granice jego wiedzy
5. Kwestie 59–60: wola, wolność i miłość
6. Kwestie 61–62: stworzenie, łaska i próba aniołów
7. Kwestie 63–64: grzech i kara demonów
8. Kwestia 106: oświecenie jednego anioła przez drugiego
9. Kwestia 107: locutio angelica – mowa aniołów
10. Kwestie 108–109: hierarchie dobrych i porządek demonów
11. Kwestie 110–111: oddziaływanie na materię i psychikę człowieka
12. Kwestie 112–113: posłannictwo i opieka aniołów
13. Kwestia 114: pokusa i granice działania demonów
14. Jedność obu traktatów

1.4 I. Natura, poznanie i dzieje aniołów — kwestie 50–64

1.5 1. Metoda kwestii i artykułu: od trudności do rozstrzygnięcia

Każda quaestio scholastyczna, a w szczególności ta dotycząca bytów nienamacalnych, u św. Tomasza pełni funkcję narzędzia porządkującego myśl: nie jest to jedynie katalog tez, lecz dyskurs regulowany, którego struktura sama w sobie ma wagę epistemiczną. W praktyce tomistycznej ta architektura artykułu — od zestawu trudności zawartych w objectiones, przez krótkie sed contra, aż po respondeo i odpowiedzi ad singula — gwarantuje, że teologia o rzeczach nadprzyrodzonych nie staje się arbitralnym zbiorem twierdzeń, lecz refleksją krytyczną, osadzoną w ramach metafizyki i wierności Objawieniu. W kontekście demonologii ten porządek pozwala na systematyczne odsiewanie błędnych przeniesień z porządku zmysłowego, na precyzyjne wyznaczenie granic spekulacji rozumowej oraz na ukazanie, które elementy wiedzy pochodzą z natury rozumu, a które wymagają światła Objawienia.[1]

1.5.1 Architektura artykułu jako narzędzie porządkowania wiedzy o demonach: od analizy trudności (videtur quod) do syntetycznej odpowiedzi (respondeo)

Podstawowa sekwencja każdego artykułu — objectiones, sed contra, respondeo, ad primum, ad secundum itd. — pełni u Tomasza funkcję dialektyczną i heurystyczną. Objectiones nie są pozorami: często rejestrują istniejące stanowiska filozoficzne, fragmenty Pism, autorytatywne twierdzenia Ojców albo naturalne wątpliwości, jakie nasuwają się, gdy rozważamy byty niematerialne. Ich obecność wskazuje, co trzeba wyjaśnić; sed contra z kolei sygnalizuje punkt zwrotny, zwykle odwołujący się do Pisma Świętego lub uznanego autorytetu, który pokazuje, że istnieje w tradycji rozumne przeciwstawienie danym trudnościom. W części respondeo Tomasz nie tyle „wygrzebuje" rozwiązanie z tego przeciwieństwa, ile konstruuje system rozróżnień, które uwalniają nas od nieporozumień zawartych w objectiones. W demonologii rozróżnienia te dotyczą przede wszystkim: natury (quidditas) a działania (actus), substancji a działania, poznania naturalnego a objawionego, przyczyny pierwszej a przyczyn wtórnych. Dzięki takiej architekturze możliwe jest pokazanie, że pewne argumenty przeciwne wynikają z nieuporządkowanego łączenia porządków — na przykład stosowania kategorii przyczyn takich, jakie znamy w świecie cielesnym, do bytów duchowych, które są odmiennie zorganizowane ontologicznie.

W praktycznym użyciu ta konstrukcja ma dodatkową wartość nastawczą: wymusza na czytelniku konfrontację z trudnościami przed poznaniem rozwiązania i zobowiązuje autora do sytuowania odpowiedzi względem obu biegunów — racji przeciwnych i kryteriów autorytetu. To z kolei zmniejsza ryzyko arbitralności oraz nadmiernej ufności wobec jednego rodzaju argumentu (np. jedynie filozoficznego bez uwzględnienia Objawienia). ST I, q. 50, aa. 1–2 oraz pokrewne quaestiones wskazują, że w angelologii ta forma dysputy jest szczególnie niezbędna, gdyż przedmiot nie pozwala na bezpośrednią obserwację zmysłową, a jedynie na wnioskowanie analogiczne i na odczytywanie wpisanych w stworzenie znaków porządkujących nasze rozumienie.

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, q. 50, aa. 1–2; q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; q. 114, aa. 1–3, wydanie internetowe.

1.5.2 Metodyczne znaczenie "sed contra" w demonologii: jak Tomasz wykorzystuje Pismo Święte i Tradycję do wyznaczenia granic spekulacji rozumowej

Sed contra, chociaż krótkie, ma dla procedury teologicznej wagę krytyczną. W wypadku problematyki aniołów i demonów Tomasz często odwołuje się do tekstów Pisma lub autorytetów Kościoła, by zasygnalizować, że rozum powinien pracować w granicach ustanowionych przez Objawienie. To odwołanie funkcjonuje nie jako rozstrzygający dowód, lecz jako kierunek interpretacyjny: pokazuje, które hipotezy rozumowe są godne dalszego badania, a które sprzeczne z substratem wiary. W demonologii ma to znaczenie praktyczne — eliminuje pewne wybujałe spekulacje (np. równoczesne przypisywanie demonom cech boskich) oraz zabezpiecza przed redukcjonizmem (np. ograniczaniem wszystkich nieprawidłowości duchowych do prostych wyobrażeń naturalnych). W ten sposób sed contra pełni rolę kryterium zgodności z Objawieniem i Tradycją, a część respondeo wykłada konsekwencje tak postawionego punktu wyjścia.

1.5.3 Dialektyka prawdy i błędu: analiza sposobu, w jaki Tomasz dekonstruuje fałszywe przekonania o naturze demonów poprzez rygorystyczne rozróżnienia (distinctio)

Jednym z centralnych instrumentów Tomasza jest distinctio — precyzyjne rozróżnienie pojęciowe, które ujawnia, na czym polega błąd przeciwnika. W demonologii najczęściej rozróżnia się tu: istotę od działania, przyczynę wewnętrzną od zewnętrznej, poznanie intelektualne od oświecenia objawionego. Błędne wnioski często rodzą się z ekwiwokacji: np. gdy argumentuje się, że skoro zmysłowość cielesna potrafi wymusić pewne zachowania, to byt duchowy winien mieć analogiczne środki przymusu. Tomasz odrzuca takie przenoszenie struktur przyczynowych z jednego porządku bytu na inny bez wcześniejszego sprawdzenia, czy kategorie są do siebie w ogóle proporcjonalne. W praktyce oznacza to, że musi wykazać, dlaczego dana cecha jest możliwa (lub niemożliwa) w bytach intelektualnych, odnosząc się do ich prostoty, ich sposobu poznania i ich zależności od Stwórcy.

Przykładowo, gdy przeciwna teza zakłada demoniczne czytanie ludzkiego serca, Tomasz pokazuje, iż takie twierdzenie mylnie przenosi na byt intelektualny zdolność, która w świecie ludzkim jest rezultatem szczególnych stosunków przyczynowych między zmysłami a umysłem. Używa tu distinctio, aby wykazać, że inne są źródła poznania u istot duchowych i inne konsekwencje ontologiczne ich prostoty. Dzięki temu można utrzymać zarówno realność oddziaływania demonicznego (jako faktu duchowego), jak i ochronę tajemnicy osoby ludzkiej przed dowolną penetracją przez stworzenia — co ma ogromne znaczenie dogmatyczne i pastoralne.

1.5.4 Zastosowanie zasad metafizyki (akt i możność, forma i materia) do opisu bytów duchowych w kwestiach 50–63 jako fundament metody

Metafizyczne kategorie aktu i możności, formy i materii są u Tomasza punktami wyjścia do rozumienia tego, co odróżnia ducha od ciała. W ST I, q. 50, aa. 1–2 Tomasz rozważa niematerialność istoty intelektualnej: skoro duch nie ma materii, nie jest złożony z formy i materii w sensie, w jakim są złożone substancje materialne; jego „forma" nie jest formą złożoną z materii, ale prawdziwą prostotą bytową. Ta prostota rodzi konsekwencje: jednostka duchowa nie może się „rozkładać" na części materialne, jej istnienie zależy od Boga jako przyczyny pierwszej, a jej akt bycia i jej natura są wewnętrznie powiązane w inny sposób niż w bytach materialnych. Na tej podstawie Tomasz formułuje ograniczenia co do tego,

czym może być wiedza i działanie demonów: ich poznanie i sprawczość będą miały charakter adekwatny do ich prostoty, nie zaś analogiczny do sprawczości cielesnej.

Akt i możność służą także do zrozumienia, jak byt duchowy może mieć pewne możliwości bez ich aktualizacji w taki sam sposób, jak w bycie materialnym. Przykładowo, demon może wpływać na niższe władze stworzeń poprzez wywoływanie fantazmatów czy skłonności — to działanie jest realne i może być przyczynowo sprawcze w porządku efektów — lecz jego modalność sprawczości nie polega na mechanicznym przymusie ani na wprowadzaniu nowej materii do bytu człowieka. Z tego wynika wyraźny rozdział między naturą zakusów a naturą zniewolenia: demon oddziałuje jako przyczyna sprawcza w świecie stworzeń, lecz nie jest przyczyną pierwszą bycia ludzkiej woli ani wewnętrznego przymusu samej woli.

1.5.5 Analiza konkretnego argumentu: demon nie może przymusić wolnej decyzji ani znać przyszłych aktów wolnych — przesłanki i ograniczenia rozumowania Tomasza

Aby zobaczyć, jak metoda funkcjonuje w praktyce, warto rozłożyć na składniki jeden z centralnych argumentów występujących w ST I, q. 114, aa. 1–3 oraz odwołać się do pokrewnych quaestiones dotyczących poznania aniołów. Tomasz odrzuca przekonanie, że demony mogą bezpośrednio przymusić ludzką wolę ani wprost poznawać przyszłe wolne decyzje. Jego argumentacyjna sekwencja składa się z następujących przesłanek:

1. Ontologiczna prostota bytów duchowych: demony są stworzeniami intelektualnymi, niematerialnymi, zorganizowanymi inaczej niż byty cielesne (ST I, q. 50, aa. 1–2). Ich prostota determinuje rodzaj sprawczości i poznania, którym dysponują.
2. Ograniczenie poznawcze istot stworzonych: intelektualne byty stworzone mają poznanie proporcjonalne do ich natury i nie mają udziału w Bożej wszechwiedzy. O ile mogą znać rzeczy ogólne i, w pewnych warunkach, rzeczy jednostkowe dzięki udzielonym obrazom poznawczym, nie dysponują zdolnością wglądu w wolne, przyszłe decyzje osób ludzkich jako taką; przyszłe akty są dla nich niekoniecznie uprzednio dostępne.
3. Różnica między oddziaływaniem bezpośrednim a pośrednim: jeśli demon wpływa, to czyni to zazwyczaj pośrednio — poprzez niższe władze duszy, wywoływanie fantazmatów, sugestii — a nie przez wewnętrzny przymus samej woli (co byłoby ingerencją w porządek pierwszej przyczyny i w naturę odpowiedzialności moralnej).
4. Nadprzyrodzone dopuszczenie i porządek Opatrzności: Bóg, jako przyczyna pierwsza, może dopuszczać takie oddziaływanie demonów, ale nie czyni z nich przyczyn pierwszych natury woli; ich działanie jest więc pod warunkiem i w granicach Bożej dopuszczalności.

Ze struktury tej wynikają wnioski Tomasza: demony mogą być przyczyną pokusy i zewnętrznego nakłaniania, lecz nie mogą wprowadzić wewnętrznego aktu woli, który byłby z konieczności moralnie obligatoryjny lub pozbawiony odpowiedzialności. Również nie posiadają bezpośredniego dostępu do tajemnicy przyszłych aktów wolnych lub do tajemnic serca bez specjalnego objawienia lub naturalnych przesłanek.

Analiza logiczna tego rozumowania ujawnia jego moc i granice. Moc polega na konsekwentnym wyprowadzeniu wniosków z ontologicznych założeń dotyczących natury bytów duchowych oraz z moralnej potrzeby zachowania odpowiedzialności osoby. Ograniczenia mają charakter epistemologiczny

i metodyczny: Tomasz rozpoczyna od metafizycznych przesłanek (prostota, zależność od Boga) i wyprowadza stąd określone konsekwencje — ale przesłanki te wymagają akceptacji metafizycznego systemu, w którym działają kategorie aktualności i możności oraz hylomorfizm (stosowany analogicznie w sposób ostrożny do duchów). Jeśli ktoś odrzuca ten system lub stosuje inne zasady metafizyczne, wnioski niekoniecznie muszą być akceptowane. Ponadto praktyczne zastosowanie tego rozumowania wymaga rozróżnienia między tym, co jest teoretycznie możliwe do wykazania, a tym, co w danym konkretnym przypadku trzeba rozstrzygać metodami pastoralnymi i klinicznymi.

Wreszcie — metodyczna ostrożność Tomasza: argument nie prowadzi do automatycznego unieważnienia doświadczeń ludzi, którzy opisują silne, pozornie zewnętrzne przymusy. Zamiast tego proponuje on ramę interpretacyjną, która zachowuje zarówno realność oddziaływań demonicznych (jako fakty metafizyczne), jak i granice ich mocy wobec osoby ludzkiej. To rozróżnienie ma konsekwencje praktyczne — nie można automatycznie przypisywać każdej formy zniewolenia cielesnego lub psychicznego demonom; trzeba natomiast dopuszczać możliwość rzeczywistej pokusy demonicznej, rozumianej zgodnie z zasadami metafizycznymi i teologicznymi Tomasza.

1.5.6 Specyfika dowodzenia w kwestiach 106–114: przejście od statycznej analizy natury do dynamicznego opisu działania demonów w świecie

Choć pierwsze serię quaestiones (50–64) skupiają się na naturze, strukturze i poznaniu istot duchowych, dalsze artykuły (m.in. ta część, do której należy q. 114) przenoszą akcent na działanie: w jaki sposób demony wchodzą w relacje z porządkiem stworzonym? Metodycznie obserwujemy przejście od ontologicznego założenia (czym jest demon) do analizy jego skutków w porządku przyczynowym. Dowodzenie w tych kwestiach łączy analogię (wyprowadzaną z wcześniejszych założeń o naturze ducha) z kryterium dopuszczenia i sądu Opatrzności: Tomasz wykazuje, że z jednej strony demony mają realne zdolności oddziaływania na stworzenia niższe, z drugiej strony ich działania nigdy nie przekraczają przyczynowej suwerenności Boga ani nie stają się samodzielną przyczyną ostatecznych skutków moralnych.

W praktyce argumentacja jest kumulatywna: poszczególne przesłanki metafizyczne i epistemologiczne, sformułowane w pierwszej części, zostają teraz zestawione z konkretnymi trudnościami wynikającymi z tekstów Objawienia (np. narracje o kuszeniu) i z doświadczeniem Kościoła. Doświadczenie i Pismo wskazują na pewne fenomeny (pokusa, zwodzenie, pozorne cuda), a rozum dostarcza im kryteriów odróżniających prawdziwe interwencje Boże od działania istot demonicznych, czy też od naturalnych zjawisk interpretowanych błędnie jako nadnaturalne. W ten sposób dowodzenie jest jednocześnie filozoficzne i hermeneutyczne: filozoficzne poprzez wyprowadzenie konsekwencji z ontologii ducha; hermeneutyczne poprzez zastosowanie kryteriów interpretacji tekstów i doświadczeń.[2]

1.5.7 Rozgraniczenie między teologicznym uzasadnieniem dopuszczenia pokus a współczesną interpretacją stanów lękowych i psychopatologii

Metoda Thomistyczna jest zasadniczo teologiczna: jej celem jest wyjaśnienie, jak w porządku stworzenia mogą zaistnieć fakty, które nie są bezpośrednio Bożymi czynami, a które jednak w porządku Opatrzności mogą być dopuszczone dla większego dobra. W tym sensie Tomasz dopuszcza pokusy i działanie szatańskie jako realne wydarzenia w historii zbawienia i w życiu człowieka. Równocześnie jednak jego metoda

[2]Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

wyraźnie odrzuca redukcjonizm — ani całej sfery zła nie można sprowadzić do działania demonicznego, ani też nie należy automatycznie interpretować każdego stanu psychicznego przez pryzmat demonologii. Takie rozróżnienie ratuje teologię przed magizacją doświadczeń i jednocześnie chroni praktykę pastoralną przed nadmiernym psychologizowaniem sfery duchowej. Metodycznie, Tomasz nawołuje do rozumowego rozeznania, które bierze pod uwagę zarówno naturalne przyczyny psychofizyczne, jak i nadprzyrodzone możliwości działania stworzeń duchowych.

1.5.8 Rygorystyczna terminologia Tomasza kontra potoczny język demonologiczny: dlaczego precyzja pojęciowa jest kluczowa dla uniknięcia błędów duszpasterskich

Wreszcie: tomistyczny nacisk na precyzji pojęciowej ma wymiar praktyczny. Potoczny język religijny i folklor często miesza kategorie — mówi się o „opętaniu", „przymusie", „czytaniu serca" w sposób, który nie respektuje metafizycznych różnic ustalonych przez Tomasza. Takie uproszczenia prowadzą do dwóch błędów: albo do nadmiernej demonizacji problemów naturalnych, albo do bagatelizacji realnych zjawisk duchowych. Precyzyjne pojęcia — istota, działanie, poznanie, dopuszczenie Boże, przyczyna pierwsza/wtórna — pozwalają rozdzielić, co jest realnym przedmiotem teologicznego rozstrzygnięcia, a co należy przekazać do rozstrzygnięcia innym dyscyplinom lub do praktyki duszpasterskiej i medycznej. Tomasz nie oferuje gotowych list diagnoz; daje za to narzędzie rozumowe, którym można trafniej rozpoznać i nazwać zjawiska, zachowując szacunek dla tajemnicy osoby i dla suwerenności Boga jako jedynego, który naprawdę włada ludzkim sercem.

Podsumowując: metoda kwestii i artykułu u św. Tomasza to procedura epistemiczna i hermeneutyczna, dzięki której teologia demonologiczna zachowuje równowagę między rozumową konsekwencją a wiernością Objawieniu. Architektura ta umożliwia zarówno obronę przed przesadną fantazją, jak i uznanie realności zła demonicznego bez przekraczania granic, które stawia ontologia stworzenia i porządek moralny odpowiedzialności człowieka.

Forma quaestio u Tomasza w Summa Theologiae I nie jest jedynie retorycznym przyzwoleniem na swobodną spekulację, lecz procedurą normującą warunki ważności rozumowania. Już sama struktura wymaga, by każde twierdzenie było osadzone względem autorytetu Objawienia i względem rozumowych przesłanek — nie jako alternatywy, lecz jako hierarchicznie powiązanych źródeł prawdy. W praktyce oznacza to, że spekulacja musi zostać sprowadzona do wspólnego pola dyskusji: jeżeli rozum proponuje hipotezę, sed contra wskazuje granice, które nakreśla Pismo lub wiążąca Tradycja; respondeo musi wykazać, w jaki sposób hipoteza mieści się w tej przestrzeni. Taka pierwszeństwo wiary w procedurze teologicznej nad dowolnym wymyślaniem treści zabezpiecza teologię przed konstrukcją konceptów sprzecznych z fundamentem Objawienia.

Kontrola pojęciowa w obrębie quaestio ma charakter rygorystyczny: Tomasz wymaga zdefiniowania i odróżnienia pojęć, zanim użyje się analogii. Nie wystarcza przytoczyć terminów potocznych czy metafor — każda predykacja musi zostać poddana distinctio, a użycie nazw musi uwzględniać, czy są one stosowane uniwokalnie, analogicznie czy ekwiwokalnie. W Summa Theologiae I Tomasz pokazuje, że bez takiej dyscypliny myślenia łatwo o przesunięcia kategorii (np. konceptualne projekcje z porządku zmysłowego na porządek duchowy), które kwestionują trafność wniosków. Kontrola ta jest epistemicznym warunkiem dopuszczalności hipotezy: jeśli pojęcia nie dają się precyzyjnie powiązać z przesłankami, quaestio obliguje do zawieszenia twierdzenia, a nie do jego arbitralnego przyjęcia.

Granice analogii dotyczą szczególnie substancji duchowych. U Tomasza analogia nie jest wolnym mostem przenoszącym atrybuty między porządkami bytów, lecz operacją proporcjonalności: to, co mówi dobrze o bycie materialnym, można o bycie duchowym powiedzieć tylko w mierze, w jakiej istnieje proporcja między nimi. W praktyce teologicznej Summa Theologiae I implikuje to, że nie można dowolnie przypisywać aniołom czy demonom cech pochodzących z cielesnej przyczynowości bez uprzedniego wykazania stosownej proporcji. Stąd wynikają istotne ograniczenia: przyznanie demonom realnej mocy oddziaływania nie przekłada się automatycznie na przypisanie im sposobów działania i poznania identycznych z mechanizmami zmysłowymi.

Z tych reguł proceduralnych i epistemicznych wynikają też konsekwencje praktyczne: quaestio zmusza do rozróżnienia między tym, co może być poznane przez wzgląd na naturę stworzenia, a tym, co pozostaje w sferze tajemnicy lub wyłącznej kompetencji Objawienia. Przyjmując w tomistycznym kontekście, że anioł i demon są stworzeniami, Tomasz odrzuca bezpośrednie wglądy w serce, poznanie przyszłych aktów wolnych czy możliwość przymusu woli przez stworzenia duchowe — i robi to nie na podstawie arbitrażu, lecz w konsekwencji rygoru konceptualnego, analogicznego ograniczenia i pierwszeństwa Objawienia. W ten sposób forma quaestio pełni funkcję hamulca metodycznego: nie zabrania rozważań, ale wymaga, aby były one prowadzone z poszanowaniem zasad, które eliminują fantazję intelektualną i chronią integralność zarówno metafizyki, jak i wiary.

1.6 2. Kwestie 50–53: substancja duchowa, miejsce i ruch

1.6.1 Substancja bezmaterna: struktura argumentu Tomasza i jego granice

W kwestii 50 Summa Theologiae św. Tomasz buduje zasadniczy argument za niematerialnością substancji anielskiej, a więc także demonicznej, w oparciu o analizę sposobu poznania. Jego tok rozumowania ma trzy główne przesłanki: (1) akt poznawczy jest proporcjonalny do natury poznającej; (2) poznanie intelektualne, które ujmuje natury powszechne, ma charakter niezależny od warunków jednostkowego zmysłowego przedstawienia; (3) zatem byt, którego immanentna władza poznawcza operuje wyłącznie na poziomie uniwersalnym, nie potrzebuje materii jako zasady indywidualizacji, a więc nie jest złożony z materii i formy. Z tego wynika wnioskowa teza, że anioł jest „substancją intelektualną" bez części materialnej (ST I, q. 50).[3]

Analiza tego argumentu wymaga precyzowania pojęć i ich relacji. Tomasz stosuje tu zasadę analogiczną do reguły metodycznej: z natury działania usiłuje się wyprowadzić cechy natury sprawczej. Jeżeli działanie intelektu anielskiego jest aktem poznania uniwersalnego, to zdaniem Tomasza taki akt najlepiej harmonizuje z naturą prostą, pozbawioną materialnego warunkowania. Jednak już sam autor czyni wyraźny rozróżnienie: prostotę absolutną ma jedynie Bóg; stworzenie, nawet najdoskonalsze, pozostaje złożone co najmniej z istoty i istnienia. W ten sposób Tomasz chroni transcendencję Stwórcy — anioł nie jest swoim istnieniem i ostatecznie zależy od Bożego nadawania bytu (ST I, q. 50, ad 3).

Rozważając moc argumentu należy wskazać jego przesłanki metafizyczne i empiryczne ograniczenia. Po pierwsze, przesłanka, że forma poznania determinuje materialny status substancji, przyjmuje jako punkt wyjścia arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję hylomorfizmu stosowaną przez Tomasza również w odniesieniu do bytów niematerialnych. To założenie jest płaszczyzną, na której rozstrzygana jest kwestia: jeżeli poznanie jest „czyste" z uniwersalnością, to odpowiednikiem metafizycznym musi być

[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 50–53, wydanie internetowe.

substancja niepodlegająca indywidualizującej roli materii. Krytyczny zarzut, który pojawia się już w średniowiecznych dyskusjach, brzmi następująco: czy operacja poznawcza sama w sobie może decydować o ontologicznym braku materii? Tomasz odpowiada, że tak, ponieważ materialność zakłada potrzebę współudziału warunków jednostkowych (phantasmata w intelekcie ludzkim), a ich brak wskazuje na inną strukturę bytową. Niemniejże komuś współczesnemu łatwiej będzie dostrzec, iż rozumowanie to nie dowodzi ontologicznie wyłączającego charakteru materii — raczej ukazuje konsekwencję przyjęcia określonej teorii poznania. Stąd kluczowe jest rozumienie tego wniosku jako konsekwencji tomistycznej metafizyki, a nie jako ekspertyzy empirycznej dotyczącej dostępnej obserwacji.

Druga granica argumentu wiąże się z subtelnym rozróżnieniem, które Tomasz zachowuje: brak złożenia z materii i formy nie znosi wszelkiej kompozycji. Anioł pozostaje kompozytem „istoty" i „istnienia" — to nie jest kosmetyczny dodatek, lecz istotne zabezpieczenie przed utożsamieniem stworzenia z Bogiem. Ujęcie to pozwala Tomaszowi utrzymać, że anioł jest w stosunku do własnej formy „bytem w akcie" (in actu) w sensie aktualności intelektualnej, lecz wobec otrzymanego istnienia — w możności, gdyż zależność od Stwórcy obejmuje zarówno jego istnienie, jak i utrzymanie bytu. Ten niuans zapobiega dwóm błędom: po pierwsze, zaprzeczeniu stworzonej kondycji bytów duchowych; po drugie, łatwej antropomorfizacji aniołów jako „duchowych ludzi".

Wreszcie Tomasz wyciąga konsekwencje dotyczące niezniszczalności: brak elementów materialnych czyni anioła odpornym na rozkład naturalny, choć nie czyni go nieprzemijalnym w sensie boskim. Dlatego teza o nieśmiertelności aniołów wynika z ich natury, ale ich trwanie jest darem podtrzymującym poszczególne stworzenia. Wszystkie te punkty Tomasz rozwija systematycznie w ST I, q. 50; są one istotne również dla rozumienia demonicznego bytu, gdyż demony są po prostu upadłymi aniołami, zachowującymi tę samą ontologiczną strukturę.

1.6.2 Zasada jednostkowienia (principium individuationis) i jej konsekwencje

Spośród najbardziej konsekwentnych wniosków Tomasza wobec bytów niematerialnych jest rozstrzygnięcie kwestii jednostkowania. W świecie materialnym część materii umożliwia identyczność powtarzalnej formy u wielu osobników; w substancji niematerialnej brak takiej funkcji materii oznacza, iż forma intelektualna nie jest dzielona między wiele indywidualnych istot. Zatem każdy anioł urzeczywistnia odrębny, „gatunkowy" udział natury intelektualnej — stąd wniosek, że nie istnieje wiele osobników tego samego gatunku anioła. Tomasz formułuje to jako konsekwencję logiczną i metafizyczną swoich przesłanek (ST I, q. 50).

Konsekwencje tego rozstrzygnięcia są dalekosiężne. Po pierwsze, ontologia tomistyczna prowadzi do liczby aniołów odpowiadającej różnorodności osobowych natur intelektualnych; po drugie, każdy demon pozostaje unikatowy w swej naturze, co wyklucza logicznie istnienie „kopii" tego samego demona. Ta teza powinna być rozumiana ostrożnie: nie ma tu żadnego orzeczenia dogmatycznego Kościoła; jest to wynik filozoficzny wyprowadzony z metafizyki tomistycznej. W kontekście problemów demonologicznych istotne jest podkreślenie, że indywidualna odrębność demona nie przekłada się na możliwość jego ontologicznego zróżnicowania w sensie boskiej atrybutyki — demony nie są Bogiem, co Tomasz wyraźnie akcentuje, i nie mogą mieć boskich atrybutów, takich jak wszechmoc czy wszechobecność.

Ta reguła jednostkowienia ma też implikacje praktyczne dla rozumienia działań demonicznych: skoro nie ma dwóch identycznych demonów, to każdy przypadek działalności upadłego anioła wymaga rozpoznania z uwzględnieniem jego indywidualnej kondycji i uwarunkowań, a nie redukowania wszystkiego do jednej, schematycznej personalizacji mocy złej. Dodatkowo wyklucza ona pomysł, że demon mógłby mnożyć

swoje „sobowtóry” będące ontologicznymi dubletami; ewentualne „powielania” zjawisk są raczej skutkiem powtarzalności sposobu działania tej samej osoby duchowej na wiele przedmiotów lub umysłów.

1.6.3 Pozorna cielesność: mechanizm assumptio corporis i jego ograniczenia

Kwestia 51 bada relację pomiędzy substancją intelektualną a ciałem. U Tomasza anioł nie jest złączony z ciałem tak jak dusza ludzka, która jest formą ciała; niemniej jednak anioł może — z woli Bożej lub jako środek komunikacji — przyswoić sobie zmysłową postać ciała, aby ujawnić się ludziom. Tomasz opisuje to zjawisko jako użycie ciała przez anioła, a nie jako trwałe przez niego zjednoczenie (ST I, q. 51).

Trzeba tu rozróżnić dwa wymiary: ontologiczny i fenomenologiczny. Ontologicznie ciało przyjęte nie staje się częścią istoty anioła; działa ono jako narzędzie manifestacji. Fenomenologicznie — czyli od strony ludzkiego doświadczenia — przybranie postaci cielesnej zapewnia zmysłom dostępność przekazu objawienia anielskiego: mówienie, chodzenie, posiłek widoczny w narracjach biblijnych służą roli znaku, a nie potwierdzają biologicznego życia przyjętego ciała.

Analizując mechanizm przybierania ciała warto zwrócić uwagę na jego granice. Tomasz kategorycznie odrzuca model neoplatoński eterycznych ciał jako pośredniego stanu bytu mającego własną substancję podobną do skóry dla ducha. Dla niego nie istnieje „subtelna materia” specjalnego rodzaju, która byłaby konieczna by duch mógł mieć ciało; istnieje albo materia naturalna, albo nie ma jej. Przyjęcie formy cielesnej pozostaje aktem nadzwyczajnym, instrumentarnym, a nie konstytutywnym. Dzięki temu Tomasz ogranicza tendencję do łatwej antropomorfizacji bytów duchowych i do przyjmowania, że za każdym fenomenem nadzwyczajnym stoi jakaś „subtelna fizjologia” duchowa.

Istotne jest także wyznaczenie zakresu działania substancji duchowej wobec materii. Anioł może oddziaływać na materię ożywioną i nieożywioną, ale jego działania są proporcjonalne do jego natury: może oddziaływać na wyższe władze bytów żywych (np. jako impuls dla intelektu, obrazów poznawczych), może także powodować przemiany w świecie materialnym jako skutek działania przyjętego narzędzia bądź jako rezultat kontaktu mocy. Jednak Tomasz podkreśla, że materia podlega prawom swej natury; duch nie jest panem materii w sensie jej swobodnej przebudowy — jego działanie nie znosi naturalnych właściwości rzeczy, chyba że Bóg to dopuszcza. Dlatego opisy angelofanii nie mogą być automatycznie ujęte jako dowód na brak naturalnej spójności świata materialnego.

1.6.4 Metafizyka obecności w miejscu: contactus virtutis

Przedstawia się tu jedno z najważniejszych rozróżnień tomistycznych: miejsce nie jest rozumiane jako pojemnik objętościowy ani jako atrybut zawierający substancję. W odniesieniu do bytów duchowych Tomasz w ST I, q. 52 przedstawia obecność anioła w miejscu jako wynik kontaktu mocy — contactus virtutis — a nie przez fizyczne otoczenie lub rozciągłość. Anioł „przebywa” tam, gdzie aktualnie przykłada swoją moc do rzeczy materialnej; to przebywanie jest relacją działania, a nie wypełniania przestrzeni.

Taka metafizyka obecności ma kilka konsekwencji. Po pierwsze, wyklucza obrazy fizycznego mieszkania ducha w jednym fragmencie przestrzeni w sposób analogiczny do ciała. Po drugie, podaje ramę dla zrozumienia, co znaczy, że demon jest „tu” czy „tam”: chodzi o aktualne ukierunkowanie jego mocy ku danej rzeczy lub osobie. Po trzecie, z tej perspektywy nie można przypisać bytowi duchowemu tradycyjnej lokalizacji mierzalnej w kategoriach geometrii; jego obecność jest stosunkowo i dynamicznie powiązana z podmiotem materialnym, na który oddziałuje.

Trzeba jednak zaznaczyć ograniczenia tej koncepcji. Contactus virtutis nie oznacza przyznania aniołowi możliwości przenikania wewnętrznej struktury rzeczy bez zasad metafizycznych tej rzeczy; mówi jedynie

o relacji sprawczej. Ponadto obecność przez kontakt mocy nie pociąga za sobą możliwości jednoczesnego bycia w nieskończenie wielu miejscach w sensie rozciągłości: Tomasz utrzymuje spójność pojęciową osoby duchowej, zaś rozdzielenie jej mocy na wiele miejsc skutkowałoby rozszczepieniem bytu, co jest dlań niewłaściwe. Zwykle więc anioł jest obecny tam, gdzie bezpośrednio działa, choć sposób tej obecności może być w stosunku do miejsca bardzo różny od obecności ciała. W tym punkcie ujawnia się również praktyczna teza: działania demoniczne i anielskie są relacjami sprawczymi, a ich „lokalność" zależy od kierunku i zakresu władzy, jaką podmiot duchowy przykłada do stworzeń.

1.6.5 Ruch lokalny substancji duchowej: ciągłość, skok i relacja do czasu

Kwestia 53 formułuje i niejako naturalizuje rozumienie ruchu u bytów niematerialnych jako zmiany w stosunku do miejsca, gdzie moc jest przyłożona. Dla Tomasza ruch anioła nie polega na przenoszeniu substancji przez przestrzeń, lecz na zmianie miejsca, w którym anioł aktualnie „działa" przez swą moc. Z tego wynikają dwa sposoby rozumienia poruszania się: ruch ciągły — z zachowaniem kolejnych miejsc pośrednich — oraz ruch nieciągły, który można nazwać „skokiem" (przechodzenie od jednego miejsca działania do drugiego bez konieczności zajmowania wszystkich pośrednich). Tomasz nie redukuje ruchu duchowego do jednej z tych form; uznaje za realne obie możliwości, przy czym każda z nich zachowuje zasadę porządku czasowego: działania następują jedno po drugim.

Ten dwojaki sposób ruchu odzwierciedla tomistyczną próbę pogodzenia transcendencji substancji duchowej z koniecznością zachowania pewnej kolejności i porządku w świecie stworzeń. Ruch nieciągły można tak opisać: anioł, zmieniając ukierunkowanie swej mocy z miejsca A na miejsce B, nie musi przechodzić przez każde miejsce po drodze, ponieważ jego byt nie jest zbudowany z części przestrzennych. Takie przemieszczenie nie znosi jednak wszelkiego porządku działania: akty pozostają następujące po sobie na sposób właściwy substancji duchowej. Ruch ciągły natomiast bywa stosowny, gdy zachowana jest pewna stopniowość działań w świecie materialnym, np. w przypadku wpływu wymagającego kolejności przyczynowej.

W analizie tego aspektu trzeba zwrócić uwagę na subtelną równowagę: choć ruch duchowy prezentuje się jako forma transcendencji wobec materialnego kontinuum przestrzennego, nie eliminuje on wymiaru temporalnego. Anioł jest stworzeniem czasowym: jego działania są sekwencyjne i zależne od dopuszczeń Bożych, co zapobiega wciągnięciu go w kategorię bytu pozaczasowego. Ponadto Tomasz konsekwentnie odrzuca możliwość, by anioł wytwarzał „magiczne" przemieszczenia, które znosiłyby naturalne prawa przyczynowości i porządku świata bez nadzwyczajnego dopuszczenia Bożego. Demon może zatem skakać w sensie zmiany miejsca działania, ale nie może za jednym zamachem znosić naturalnych relacji przyczyny i skutku.

Warto odnotować dodatkową konsekwencję dla problemu jednoczesności: skoro anioł nie jest rozciągły, pewien wysiłek interpretacyjny zabiegów scholastycznych prowadzi do konkluzji, że nie jest on w istotnym sensie „rozmieszczony" w wielu punktach jednocześnie. Rozproszenie mocy do punktów działań jest dla Tomasza możliwe tylko do pewnego stopnia; skrajne multiplicatio actionum bez proporcjonalnego mnożenia osobowości byłoby dlań sprzeczne z jednością substancji. Zatem chociaż demon może oddziaływać na kilka osób lub rzeczy przez swe moce, to nie czyni to z niego bytowo podzielnego.[4]

[4]Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

1.6.6 Korekta neoplatońskich obrazów i rozgraniczenie ontologii od fenomenologii przeżyć

Jednym z istotnych wymiarów tomistycznej krytyki jest korekta neoplatońskich wyobrażeń o „ciałach eterycznych" czy o subtelnych podłożach bytów duchowych. Tomasz przywraca arystotelesowskie kryteria: brak ciała nie oznacza istnienia jakiejś trzeciej, półmaterialnej substancji. Dla Tomasza istnieje albo konkretna materia, albo nie ma jej — a gdy jej nie ma, mówimy o substancji intelektualnej, której właściwości muszą być wyprowadzane z jej aktu i możności, a nie z jakiejś rzekomej „subtelnej materii".

W tym świetle należy rozróżnić ontologię, czyli pytanie o sposób istnienia bytu, od fenomenologii, czyli opisu tego, jak pewne treści ukazują się doświadczeniu. Tomaszowe rozróżnienie dotyczące *contactus virtutis* ma charakter metafizyczny; nie jest ono empirycznym sprawdzianem konkretnych przeżyć ani podstawą do przypisywania im określonej przyczyny. Teologia zachowuje tu konieczną powściągliwość: opis przeżycia nie jest sam przez się dowodem co do jego źródła, a nauka o substancjach duchowych nie zastępuje kompetentnego badania przyczyn naturalnych.

Wreszcie warto wskazać praktyczny wniosek dla współczesnego dialogu z psychologią głębi: tomistyczna koncepcja miejsca i ruchu aniołów/demonów nie daje bezpośrednich narzędzi diagnostycznych wobec subiektywnych doświadczeń; natomiast może pomóc w uporządkowaniu dyskusji, wyciągając jasną granicę między ontologiczną możliwością działania bytów niecielesnych a fenomenologiczną interpretacją przeżyć. Istotne jest, by w żadnym wypadku nie przenosić filozoficznych terminów bez krytycznego rozeznania na płaszczyznę kliniczną czy psychopatologiczną.

Zakończenie rozdziału streszcza główne ustalenia: Tomasz, operując metafizyką hylomorficzną i arystotelesowską kategorią aktu i możności, konstatuje, że byt duchowy jest niematerialną substancją zależną od Boga, że indywidualizacja u takich bytów nie odbywa się przez materię, że przybranie ciała jest działaniem instrumentalnym, a obecność w miejscu i ruch są rozumiane jako kwestie relacji mocy do rzeczy. Te konkluzje tworzą szkielet tomistycznej demonologii dotyczącej istoty, miejsca i ruchu, a jednocześnie pozostawiają pole dla roztropnego rozróżnienia ontologii od opisu doświadczeń — co jest szczególnie ważne w dialogu z myślą współczesną i z praktyką duszpasterską.

W uściśleniu różnicy między „ograniczością istotową" ducha a jego „nieprzestrzenną obecnością przez działanie" należy zaakcentować dwa odrębne porządki, które w tomistycznej metafizyce mają różne konsekwencje. Ograniczoność istotowa (istotna finitość stworzenia) oznacza, że byt duchowy jest stworzeniem: jego istnienie jest darem Boga, a jego władze poznawcze i sprawcze są skończone i określone przez jego naturę. Ta finitość nie jest przypadkową barierą, lecz wewnętrzną cechą bytu stworzonego — stąd anioł i demon nie mają nieskończonej wiedzy ani mocy; nie czytają bezpośrednio serc, nie znają z konieczności przyszłych wolnych aktów człowieka i nie mogą zniewolić czyjejś woli jako swej własnej atrybuty. W tomistycznej terminologii ograniczenie to wynika z relacji istoty do istnienia i z proporcji aktu poznawczego do natury poznającej: duch pozostaje prosty pod względem materii, lecz nie jest absolutnie nieskończony.

Natomiast „obecność przez działanie" to kategoria relacyjna: kiedy Tomasz mówi o contactus virtutis, ma na myśli, że duch jest „tam", gdzie aktualnie przykłada swoją moc do stworzenia; obecność ta jest związana z aktem sprawczym, a nie z zajmowaniem przestrzennej res extensae. Jest to więc sposób bycia zależny od relacji do przedmiotu działania — spojrzenia sprawczej mocy — a nie cecha istoty duchowej jako takiej. Z tego względu obecność duchowa jest fenomenem dynamicznym i zależnym od kontekstu sprawczego, nie zaś rodzajem przypisanej duchowi rozciągłości.

Z tej różnicy nie wolno jednak wyprowadzać kilku błędnych wniosków. Po pierwsze: obecność przez działanie nie upoważnia do mówienia o „fizycznej lokalizacji" demona w sensie zajmowania miejsca jak ciało; stwierdzenie, że demon jest „w pokoju", oznacza u Tomasza, iż jego moc jest skierowana ku stworzeniom tam obecnym, nie zaś że demon ma w pokoju jakieś objętościowe „miejsce". Po drugie: z nieprzestrzennej obecności nie wynika, iż demon może czytać serca, znać przyszłe wolne akty, czy przymuszać wolę — wszystkie te właściwości zostały przez Tomasza wyraźnie wyłączone jako przejawy nadboskiej wszechmocy. Po trzecie: obecność sprawcza nie upoważnia do wniosków o materialnym „przenikaniu" lub trwałym złączeniu z ciałem; przybranie postaci zmysłowej pozostaje aktem instrumentalnym, a nie konstytutywnym utożsamieniem z materią.

Praktycznie rzecz ujmując, należy zachować dyscyplinę koncepcyjną: metafizyczny opis relacji mocy nie jest bezpośrednią mapą empirycznych lokalizacji i nie może być automatycznie przenoszony na pola diagnostyki psychologicznej czy eksperymentu fizycznego. Tomasz w Summa Theologiae I rozgranicza ontologię możliwości działania od opisów fenomenologicznych doświadczeń; więc uznanie, że demon może działać „tu" lub „tam" przez przyłożenie mocy, nie uzasadnia twierdzeń o jego materialnej obecności ani o nadnaturalnym wglądzie w wolne akty ludzkie.

1.7 3. Aevum: między czasem stworzenia a wiecznością Boga

1.7.1 Aevum jako trzecia miara istnienia

W rozważaniach św. Tomasza z Akwinu kategoria aevum pełni rolę pośrednią i dyskretną: nie jest ani bezczasową wiecznością należną jedynie Bogu, ani też kondycją czysto temporalną, właściwą stworzonym ciałom podległym ruchowi według „przed" i „po". Tomasz formułuje to rozróżnienie w duchu klasycznej metafizyki mierzenia bytu przez jego relację do zmiany: tempus jest miarą ruchu materialnego; aeternitas — życia absolutnego, w którym nie ma następstwa; aevum natomiast konstytuuje sposób trwania bytów duchowych, które mają początek i zależność od Stwórcy, lecz nie ulegają wewnętrznemu rozkładowi substancjalnemu. W skondensowanej formie Tomasz odwołuje się do tej trzeciej miary już w kwestii 10 (aa. 5–6), a później konsekwentnie ją wykorzystuje wobec natury aniołów i istoty upadku. W języku teologicznym aevum oznacza „trwanie stworzone" — zaczynające się, skończone co do przyczyny, lecz od strony istoty stabilne; równocześnie dopuszczające następstwo aktów i kolejność działań.[5]

Tak pojmowane aevum niweluje dwa uproszczenia: pierwszy polegający na utożsamianiu anioła z bytującym w czasie materialnym, który powstaje i ginie w kolejnych momentach; drugi — na przedstawianiu go jako istoty całkowicie poza czasem, posiadającej atrybuty Boskiej wieczności. Ani jedno, ani drugie nie odpowiada myśli Akwinaty. Anioł jako stworzona substancja intelektualna jest od początku nadana przez Boga i dlatego nie jest samoistnie wieczny; jego istnienie zależy absolutnie od Stwórcy (por. ST I, q. 53). Jednocześnie jego substancja nie podlega rozkładowi materialnemu: anioł nie „starzeje się" poprzez fizyczne zużycie, ale trwa w swej naturze. Aevum ujmuje tę konstytutywną stabilność, bez zaprzeczania możliwości kolejnych aktów poznania i woli.

1.7.2 Sukcesja aktów a trwałość substancjalna

Kluczowe dla zrozumienia aevum jest rozróżnienie między trwaniem substancjalnym a następowaniem aktów wewnętrznych. Tomasz konsekwentnie oddziela byt od jego działania: substancja anielska trwa niemal niezmiennie, podczas gdy jej działania mogą następować po sobie i być względnie od siebie

[5] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, q. 10, aa. 5–6; q. 53; q. 57, a. 3; q. 62, aa. 5–6; q. 63, aa. 5–6; q. 64, a. 2, wydanie internetowe.

zależne. Dzięki temu anioł może przenosić swoje miejsce działania, poznawać kolejno różne przedmioty, komunikować i wykonywać rozmaite operacje bez konieczności, by jego natura ulegała wewnętrznej przemianie. W istocie aevum nie znosi sukcesji — odwrotnie, uznaje ją w porządku aktów, nie zaś jako przemianę bytową.

Przyjęcie tej distynkcji rozwiązuje również problem ruchu anielskiego wobec świata materialnego. Kiedy mówimy o „ruchu anioła" względem miejsca, o którym Tomasz traktuje w innych kwestiach, mamy tu do czynienia z następstwem aktów woli i intelektu, które powodują przemieszczanie aktualnych relacji anioła do określonych miejsc i przedmiotów. To nie jest ruch organiczny, jak w świecie ciał; jest to raczej sekwencja aktów odnoszenia się do różnych stanów rzeczy. W konsekwencji aevum odmienia sens czasu: nie jest już miarą zależną wyłącznie od materialnego przemieszczania, lecz układem trwania, w którym następowanie aktów znajduje miejsce bez konwergencji do pełnej poza-czasowości Boga.

1.7.3 Rozróżnienie między czasem dyskretnym a trwaniem substancjalnym

W tym kontekście Tomasz wprowadza rozróżnienie, które pragmatycznie nazywamy tutaj „czasem dyskretnym" — czyli sukcesją myśli, aktów woli i determinizmów działania — oraz trwaniem substancjalnym, które pozostaje stałe. Czas dyskretny w aevum manifestuje się jako kolejność aktów intelektualnych i wolicjonalnych: anioł może uprzednio poznać prawdę, potem pojąć jej zastosowanie, następnie działać. Kolejność ta jest realna, ma przyczynowe skutki i jest wraz z aniołem współistniejąca; jednak nie powoduje ona przejścia substancji anielskiej z bycia jednym bytem do zgoła innego bytu. Trwałość istotowa i następstwo aktów nie są więc sprzeczne — przeciwnie, możliwe są tylko dzięki przyjęciu aevum jako kategorii pośredniej.

To rozróżnienie pozwala też zrozumieć, dlaczego określenie „czas anielski" jest jedynie skrótem myślowym. Nie chodzi o jakąś wielkość przedziału, jak gdyby aevum było czasem znacznie dłuższym niż ludzki tempus, lecz o odmienność rodzaju bytu i sposobu trwania. aevum nie jest kumulacją chwil ani osią wieczności — jest formą zależnego od Boga trwania, w której możliwe są następstwa aktów, ale nie następuje wewnętrzny rozkład natury.

1.7.4 Moment stworzenia i pierwsza operacja woli

Istotnym zastosowaniem pojęcia aevum jest wyjaśnienie problemu, w którym Tomasz precyzuje, kiedy i w jakich warunkach mogli upaść pierwsi aniołowie. W kwestii 63 Tomasz bada kwestię winy w aniołach i dochodzi do wniosku, że grzech nie mógł być aktem dokonanym w tej samej chwili, w której anioł otrzymał bycie. W pierwszej instancji bycie anielskie, choć stworzone i mające początek, zawiera zasadniczą stabilność: pierwszy akt stworzenia ustanawia substancję, a dopiero kolejny, po pewnym porządku aktów intelektualnych i wolicjonalnych, może stać się aktem odrzucenia Boga. W praktyce oznacza to, że anioł najpierw istnieje (posiada swoją naturę) jako byt stworzony, następnie dokonuje aktu poznania własnego Stwórcy i woli; jeżeli jednak następuje nieuporządkowane skłonienie ku temu, co wyżej niż jego właściwe miejsce, to dopiero w owym następnym akcie pojawia się zebrana wina: pycha, odwrócenie woli ku stworzeniu zamiast ku Stwórcy.[ST I, q. 63, aa. 5–6; ST I, q. 57, a. 3]

Takie ujęcie ma znaczenie obronne wobec dwóch fałszywych póz. Po pierwsze zapobiega myśleniu, że Bóg stwarza istotę już obciążoną winą; po drugie ukazuje, że grzech jest zawsze aktem wolicjonalnym, którego warunki muszą nastąpić po ustanowieniu podmiotu moralnego. Istnieje tu logiczny priorytet istnienia nad aktem moralnym: najpierw byt, potem wybór. Z tego względu Tomasz odrzuca tezę, że

demony „zgrzeszyły” w chwili stworzenia, a wskazuje raczej na sekwencję aktów, w której zrodziła się nieuporządkowana aspiracja do podobieństwa z Bogiem, a dopiero potem — realne odwrócenie woli.
Ważne jest przy tym przypomnieć ograniczenia poznawcze przypisywane aniołom: pomimo iż ich intelekt jest zdolny do poznania jednostkowego i materialnego poprzez udzielone podobizny, nie posiadają one bezpośredniego dostępu do najgłębszych tajemnic ludzkiej woli ani do niepoznawalnych przyszłych decyzji jako takich. W kwestii 57 Tomasz wyraźnie stawia granice angelicznego poznania: aniołowie nie znają w stopniu absolutnym „tajemnic serca” ani przyszłych wolnych wyborów, chyba że Bóg uprzednio coś objawi lub pozwala im poznać w drodze oświecenia. To rozróżnienie ma istotne implikacje teologiczne i praktyczne dla rozumienia działania demonów w świecie ludzkim — nie są oni wszechwiedzący ani wszechmocni: są ograniczonymi stworzeniami intelektualnymi, działającymi w ramach aevum.[ST I, q. 57, a. 3]

1.7.5 Nieodwołalność wyboru w aevum — metafizyczne i psychologiczne podstawy zatwardziałości

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych i jednocześnie kluczowych wniosków Tomasza jest to, że wybór dokonywany przez anioła w porządku aevum ma charakter trwały i zasadniczo nieodwołalny. Nie wynika to z arbitralnej skazy Boga czy z jakiejś konieczności zewnętrznej, lecz z metafizycznej kondycji istoty anielskiej po dokonanym akcie: w momencie, gdy anioł samodzielnie usiłuje zrealizować swoją wolę wbrew porządkowi własnej natury i porządkowi Stwórcy, to akt ten konstytuuje jego złożenie moralne. Akwinata rozumie to przez analogię do zasady, że woli odpowiada jej dobrowolne przywiązanie; kiedy ten akt staje się rzeczywistością w aevum — to znaczy: gdy substancja staje się na stałe ukierunkowana ku pewnemu uszkodzeniu relacji do Boga — następuje metafizyczne „ustalenie” stanu moralnego. Z perspektywy filozofii moralnej Tomasza, akt woli usytuowany w kontekście nieredukowalnego trwania (aevum) tworzy nowe porządki skłonności i przyzwyczajeń, które już nie są jedynie przejściowymi inklinacjami, lecz konstytuują trwałe nastawienie.
Psychologicznie rzecz ujmując (w kategoriach logicznych, nie empirycznych), Tomasz nie posługuje się współczesnymi pojęciami zaburzeń; mówi raczej o przemianie porządku wartości i racji zadecydowanych aktem woli. Upadek anioła jest więc „zamknięciem” jego woli na Boże wezwanie, albowiem wolność, której użyto do buntu, została skierowana ku stałemu oporowi. W konsekwencji — i to jest stanowisko Akwinaty — taka wola nie doświadcza powrotu do pierwotnego porządku: jej relacja do dobra została zniekształcona na zasadniczym poziomie, tak że alternatywa powrotu nie istnieje w porządku naturalnym aevum.[ST I, q. 63, aa. 5–6; ST I, q. 64, a. 2]
Z tego punktu widzenia trzeba podkreślić rozróżnienie między trwałością decyzji a niezmiennością w sensie logicznym: Tomasz nie twierdzi, że wola upadłego anioła jest logicznie niezdolna do innych myśli; raczej, że jej ogólne ukierunkowanie — jako moralna determinacja — staje się faktem ontologicznym. To jest powód, dla którego mówimy o „zatwardziałości” demonów: nie jest to młodzieńcze „trzymanie się” racji, które można negocjować, lecz wynik ontologicznej zmiany w porządku ich trwałego bytu.
Ważne jest jednocześnie, by nie interpretować tej nieodwołalności jako pozbawienia winy — przeciwnie: w tomaszowskim ujęciu odpowiedzialność jest pełna, bo wybór był wolny i świadomy. To właśnie odrzucenie myśli, że winą obarczone są Boże decyzje lub że upadek był konieczny z przyczyn spoza woli anioła, jest istotnym elementem obrony doktryny o sprawiedliwości Boga.

1.7.6 Relacja między trwaniem natury anielskiej a tempus ludzkim

Aevum stawia przed nami problem wzajemnego oddziaływania dwóch różnorodnych sposobów trwania: trwania anielskiego i ludzkiego tempus. Tomasz analizuje relacje między tymi porządkami, zwłaszcza w kontekście wpływu demonów na zmysły i wyobraźnię człowieka. W jego modelu aniołowie, jako istoty niematerialne, mogą oddziaływać pośrednio na niższe władze duszy — przede wszystkim przez obrazy i ukazywanie przedmiotów, które poruszają intelekt i wolę człowieka. To oddziaływanie jest funkcjonalne: demon może „przybliżyć" przedmiot zła do wyobraźni, może tworzyć złudzenia sensacyjne czy nęcące obrazy, ale nie ma władzy nad wnętrzem osoby w sensie bezpośredniego przekształcenia jej woli. Ograniczenie to wynika zarówno z metafizyki aevum, która konstytuuje odmienny porządek bytu anielskiego, jak i z pedagogicznej doktryny moralnej Tomasza: wola pozostaje ostatecznie wewnętrznie wolna i nie może być przymuszona.[ST I, q. 111; ST I, q. 57, a. 3]

Praktycznie rzecz ujmując, kiedy demon działa w relacji do człowieka, to robi to w ramach temporum ludzkiego: jego akt ukazania obrazu jest aktem, który ma miejsce w następowaniu ludzkich doświadczeń, wyobraźni i skojarzeń. Aevum nie zawiesza tempus ludzkiego; raczej korzysta z jego warstw i struktur, by podejmować wpływy. Dlatego też Tomasz rozróżnia wpływ „zewnętrzny" (np. zwodnicze widzenia) od wewnętrznego przymusu: ten pierwszy jest możliwy, drugi nie. Z tego teologiczno-metafizycznego punktu wynika praktyczny wniosek: człowiek pozostaje odpowiedzialny za swoje wybory, nawet jeśli został poddany intensywnym kuszeniom przedstawionym poprzez zmysły lub wyobraźnię.

Znaczące jest także to, że aevum nie jest w stosunku do tempus modelem „przerysowania" lub „wydłużenia" czasu ludzkiego — przeciwnie, oba porządki pozostają jakościowo różne. Próba sprowadzenia aevum do empirycznego doświadczenia subiektywnego (np. do poczucia „spowolnienia" czasu w ekstazie lub „przyspieszenia" w lęku) jest błędem koncepcyjnym: Tomasz nie opisuje psychicznych fenomenów, lecz ontologiczne relacje bytów duchowych do Stwórcy i stworzenia. Patrząc z perspektywy aevum, wpływ demonów na tempus ludzkie ma charakter adaptacyjny i instrumentalny, nie zaś totalizujący.

1.7.7 Krytyka współczesnych interpretacji psychologizujących

W ujęciu Tomasza istnieje istotna pokusa anachronicznego „uzdrowienia" problemu aevum przez współczesną psychologię: chęć przekładania filozoficzno-metafizycznej kategorii trwania na opisy neuropsychologiczne stanów subiektywnych. Takie nadużycie prowadzi jednak do dwóch błędów. Po pierwsze: mylenie ontologii z fenomenologią. Aevum, jako kategoria bytu, nie jest opisem odczuć człowieka ani nawet sposobem, w jaki człowiek doświadcza napięcia między chwilami — jest ontologiczną miarą istnienia bytów duchowych. Po drugie: redukcjonizm patologizujący. Interpretowanie każdego doświadczenia „zawieszenia czasu", lęku czy dezorientacji jako dowodu działania demonicznego jest sprzeczne z dyscypliną rozumową Tomasza, który odróżnia naturalne uwarunkowania psychofizyczne od realnych oddziaływań duchowych. Przypomnienie średniowiecznych kategorii „duchów" i „humorów" jest historyczne: stanowi próbę wyjaśnienia funkcjonowania zmysłów w przednowożytnej fizjologii, ale nie jest tożsama z diagnozą współczesną. Tomasz sam używał tych terminów w kontekście swoich czasów, nie przewidując współczesnych teorii psychiatrii; nie upoważnia to jednak do dowolnego utożsamiania demonologii z chorobami psychicznymi.[6]

[6]Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

Konsekwentnie, należy przeciwstawić dwa ostrzeżenia wobec psychologizacji: nie przypisywać zjawisk psychopatologicznych charakteru demonicznego i nie lekceważyć realności bytów duchowych, jeżeli istnieją ku temu ważne teologiczne lub rozumowe przesłanki. Tomasz daje ramę pojęciową, która pozwala rozróżnić: co jest naturalne (przynależy do tempus i jego uwarunkowań), a co wynika z interwencji istot duchowych działających w ramach aevum. Zachowanie tej dyscypliny pojęciowej jest podstawą rzetelnej refleksji teologicznej i praktycznej.

1.7.8 Konsekwencje doktrynalne: ostateczność wyboru duchowego

Z perspektywy teologicznej najważniejszym skutkiem przyjęcia aevum jako miernika trwania aniołów jest wniosek o ostateczności ich wyboru. Ponieważ upadek jest skutkiem wolnego i świadomego aktu, który w kontekście aevum przyjmuje trwały charakter, Tomasz dochodzi do stanowiska, że popełniony grzech anielski nie podlega zwrotowi w porządku naturalnym stworzenia. To nie jest arbitralne stwierdzenie apodyktyczne, lecz wynik logiczny: gdy istota duchowa — mając pełnię zdolności rozumnej i wolicjonalnej — dokona trwałego odwrócenia, to jej byt w aspekcie moralnym ulega takim przeobrażeniom, że możliwość powrotu nie jest realna. W konsekwencji nauczanie o nieodwracalności upadku aniołów staje się elementem systematycznej refleksji o Bożym sądzie, sprawiedliwości i relacji stworzenia do Stwórcy. [ST I, q. 63, aa. 5–6; ST I, q. 64, a. 2]

Ważne jest, aby nie traktować tej ostateczności jako neutralnej wobec nadziei czy współczucia. Tomasz rozróżnia wymiar sądu Bożego (która dotyka upadłych) od boskiej miłosierdzia co do stworzeń zdolnych do nawrócenia. Utrata możliwości powrotu w kontekście aevum jest następstwem wolnej i świadomej decyzji bytu duchowego, a nie znakiem braku Bożej sprawiedliwości czy miłosierdzia. Zatem doktryna ta ma konsekwencje dla teologii historii zbawienia: podkreśla ostateczność niektórych duchowych wyborów, a jednocześnie nie umniejsza boskiej opatrzności ani uznania dla wolności stworzeń.

Końcową implikacją tych rozważań jest praktyczny wymóg precyzji pojęciowej: jeżeli chcemy rozmawiać o demonach w świetle tomistycznej ontologii, musimy trzymać się rozróżnień między aevum a tempus, między substancją a aktami oraz między naturalnym a nadprzyrodzonym porządkiem. Dopiero takie uporządkowanie pojęciowe umożliwia zgodne z myślą Akwinaty rozumienie miejsca demonów w porządku stworzenia — jako bytów realnych, ograniczonych poznawczo i wolnych w sensie moralnym, lecz trwale ukształtowanych przez swoje własne wybory.

Warto rozróżnić trzy poziomy, o które tu chodzi, tak aby nie zamazywać ich wzajemnych relacji. Niezmienność substancji odnosi się do ontologicznej stabilności natury stworzonej: raz ustanowiona forma nie ulega wewnętrznemu rozkładowi ani przemianie substancjalnej. Następstwo aktów zaś to kategoria dynamiczna — mówi o tym, że w ramach tej samej, niezmiennej substancji możliwe są kolejne aktualizacje mocy (poznania, woli, działania). Wreszcie wieczność Boga, jak ją formułuje Tomasz, nie jest jedynie ekstremalną postacią niezmienności stworzeń, lecz absolutną brak-następczością: u Boga nie ma porządku „przed” i „po”, nie ma sekwencji aktów zależnych od potencjalności, lecz jednoczesne i całkowite samouwieńczające się istnienie. To są trzy różne kategorie: stworzenie trwa (niezmienność substancjalna), a jednocześnie w jego trwaniu może zachodzić sukcesja aktów; Bóg zaś stoi poza tak rozumianą sukcesją. Tomasz argumentuje to, powołując się na rozróżnienie aktu i możności: u stworzeń aktualizacje (np. poznanie jakiegoś przedmiotu, wybór woli) są przejściami z możności do aktu i dlatego mogą następować po sobie; nie zmienia to jednak zasadniczej tożsamości podmiotu, który je przeżywa. W praktyce oznacza to, że „niezmienność” stworzenia nie wyklucza jego aktywności ani jej kolejności — przeciwnie, jest to warunek, by akty te mogły być autentycznymi, choć następnymi, realizacjami jego zdolności. Natomiast

u Boga nie istnieje taka potencjalność, stąd także nie ma kolejnych aktów rozumianych jako aktualizacje możności.

Zagadnienie pierwszego aktu wyboru należy podnieść zatem z dwóch perspektyw: teoretycznej i metodycznej. Teoretycznie Tomasz stawia logiczny priorytet istnienia przed aktem moralnym: aby aktem woli był ktoś pociągnięty do dobra lub zła, musi najpierw istnieć jako podmiot zdolny do wyboru. Stąd wnioskowanie, że grzech aniołów nie mógł być jednoczesny z aktem stworzenia. Metodycznie jednak Tomasz nie rości sobie prawa do pełnego, mikrochronologicznego rekonstrukowania kolejnych chwil po stworzeniu; jego uwaga jest metafizyczna — na warunkach możności i aktu oraz na konsekwencjach pierwszego wyboru w porządku aevum. Trzeba więc unikać dwuznaczności: mówić, że pierwszy akt wyboru jest koniecznie „następstwem" względem istnienia, ale nie utrzymywać, że Tomasz wyczerpująco opisał każdy szczegół czasowy tej następności.

W konsekwencji: kiedy Tomasz stwierdza trwałą charakterystykę wyboru upadłych aniołów, rozumie to jako ontologiczną konsekwencję dokonania aktu w aevum — akt ten konstytuuje stałe ukierunkowanie woli, nie zaś wynik przymusu czy nadprzyrodzonego zdeterminowania. Przy tym ważne pozostają granice poznawcze i mocowe istot duchowych, o których Tomasz również przypomina: pozostają one ograniczone różnicą między poznaniem Stwórcy a poznaniem każdego stworzenia. Te tezy wynikają z jego rozumienia struktury aktów i mocy, a nie z psychologizującej diagnozy mechanizmów wewnętrznych — dlatego należy trzymać się tomistycznej metafizyki aktu i możności, nie utożsamiając jej z opisem procesów psychicznych.

1.8 4. Kwestie 54–58: intelekt anielski i granice jego wiedzy

1.8.1 Ontologiczna struktura aktu poznawczego u substancji oddzielonych (ST I, q. 54)

W q. 54 Tomasz rozpoczyna analizę poznania aniołów od ustalenia podstawowego rozróżnienia ontologicznego: anioł nie jest swoim aktem poznawczym. U Tomasza tylko w Bogu istota i istnienie, forma i akt są tożsame; stworzone substancje intelektualne pozostają w relacji między swoją naturą a aktem, który je aktualizuje. Z tego punktu wynika pierwszy i istotny wniosek o charakterze epistemologicznym: intelekt anielski jest władzą realnie odrębną od tego, co on wie; anioł ma intelekt, intelekt dokonuje aktu poznawczego, lecz actus intelligendi nie utożsamia się z całą jego osobową rzeczywistością. To rozróżnienie ma kilka konsekwencji analitycznych. Po pierwsze, poznanie anioła nie może być przedstawione jako natychmiastowe utożsamienie osoby z jakimś nieskończonym aktem — akt jest aktem stworzonej natury, a nie aktem boskiej prostoty. Po drugie, możliwość pomyłki albo ograniczenia poznania nie wynika z dezintegracji osobowości poznającej, lecz z ograniczeń w zakresie form i światła, które zostały mu udzielone. Wobec tego każde orzeczenie o „wiedzy anielskiej" musi uwzględniać ontologiczną granicę między tym, co jest poznane, a tym, który poznaje.[7]

Nie jest tu bez znaczenia to, iż Tomasz odrzuca dla aniołów rozumienie przez zmysły i wyobraźnię jako konieczne pośrednictwo. Ich poznanie nie jest „abstrakcją" z materii w ludzkim sensie (o czym dalej w q. 55), lecz bezpośrednim ujęciem przedmiotu przez formy inteligibilne, które istnieją w intelekcie anioła w sposób stosowny do jego natury. Z tej zasady Tomasz rekonstruuje również napięcie między prostotą aktu poznawczego u stworzeń a ograniczeniem przedmiotów, jakie ten akt może objąć.

[7] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 54–58, zwłaszcza q. 57, aa. 3–5, wydanie internetowe.

1.8.2 Species wrodzone jako medium poznania (ST I, q. 55)

W q. 55 Tomasz określa, czym u aniołów jest „medium" poznawcze: nie jest to obraz zmysłowy, lecz species intellectiva — wlany lub udzielony przez Stwórcę stosowne podobieństwo rzeczy. Te species nie są tworzone przez zmysły ani przez pracę intelektu czynnego w sensie ludzkim; są raczej odpowiednimi podobiznami, które czynią byt poznawalny dla intelektu oddzielonego. Istotna jest tu dychotomia: u człowieka specie pochodzą z wyobrażeń zmysłowych i wymagają procesu abstrakcji, u anioła są bezpośrednio dostosowane do jego intelektualnej kompozycji.

Tomasz wprowadza hierarchiczność tych form. Wyżsi aniołowie mają species bardziej powszechne i mniej rozdrobnione: jedna zasada poznawcza ujęta przez wyższego anioła obejmuje więcej treści i odnosi się do rodzajów bardziej ogólnych. Niżsi natomiast dysponują większą liczbą species szczegółowych. To rozumowanie trudno sprowadzić jedynie do psychologicznej metafory: jest to teza metafizyczna o stopniu uniwersalności form poznawczych, która równocześnie stanowi uzasadnienie uporządkowania chórów anielskich jako różnicy w szerokości i głębokości poznania. W praktyce Tomasz odróżnia trzy porządki: species, ich zakres (uniwersalność a szczegółowość) oraz liczba zasad poznawczych przypadająca danej naturze anielskiej. W ten sposób hierarchia poznawcza koreluje z hierarchią bytową, bez redukcji jednej do drugiej.

Formalnie ujmując, teza Tomasza brzmi tak: intelekt anielski uzyskuje dostęp do bytu poprzez otrzymanie od Boga odpowiednich species; nie jest procesem abstrakcyjnym względem materii, ale raczej natychmiastowym uchwyceniem podobieństwa rzeczy stworzonej. Ta koncepcja przesądza także o braku u aniołów potrzeby organów zmysłowych.

1.8.3 Poznanie siebie, innych aniołów i Boga (ST I, q. 56)

W q. 56 Tomasz analizuje trzy rodzaje interpersonalnego i transcendentnego poznania: samego siebie, innych aniołów oraz Boga. Każde z nich ukazuje specyficzną logikę ujęcia przedmiotu przez intelekt oddzielony. Anioł zna siebie „przez swoją formę": jego forma jako to, co on jest, jest natychmiast obecna jego intelektowi; nie musi, jak człowiek, odwoływać się do zewnętrznych danych, by ująć swoją naturę. To natychmiastowe samopoznanie nie jest jednak utożsamieniem z bytem jako takim w boskim sensie — anioł nie ogląda swego istnienia jak Bóg ogląda Swoją istotę.

Poznanie innych aniołów odbywa się za pośrednictwem species udzielonych przez Boga: intelekt jednego anioła posiada podobiznę istoty innego, co umożliwia pojęcie jego natury. Wreszcie, Boga anioł poznaje naturalnie jako przyczynę swego bytu i jako najwyższego, ale to poznanie odnosi się do Bożego działania jako przyczyny, a nie do boskiej istoty w całej jej głębi. Tomasz odróżnia tu naturalne poznanie stworzeń „w ich przyczynach" (co bywa określane jako poznanie poranne) od poznania ich „w ich własnych naturach" (poznanie wieczorne); oba rodzaje są stworzone i różnorodne względem poznania beatyfikującego, które jest darem łaski, a nie naturalną własnością intelektów anielskich.

Rozpoznanie tej triady poznawczej (ja — drugi — Bóg jako przyczyna) pozwala Tomaszowi zachować równowagę między wysoką sprawnością intelektualną aniołów a ich stworzoną kondycją: potrafią one zajrzeć do przyczyn, ale nie posiadają właściwości poznawczych, które usunęłyby ontologiczną odmienność między Stwórcą a stworzeniem.

1.8.4 Poznanie rzeczy materialnych, jednostkowych i przyszłości — argumentacja ograniczenia wiedzy (ST I, q. 57, a. 3–5)

Kwestia 57 jest kluczowa dla demonologii: zawiera najbardziej szczegółowe stwierdzenia dotyczące tego, co aniołowie wiedzą o świecie materialnym, jednostkowych zdarzeniach, przyszłości oraz wnętrzu ludzkiej woli. Tomasz rozstrzyga tam, że aniołowie dysponują rozległą, lecz skończoną wiedzą. Przeprowadzę teraz szczegółową analizę argumentu dotyczącego ich braku wiedzy o przyszłych aktach wolnych — argumentu o centralnym znaczeniu dla zachowania wolności człowieka wobec twierdzeń o „przenikaniu" przez demony.

Argument Tomasza można skonstruować syntetycznie w następujący sposób:

1. Poznanie przyczyn i skutków w porządku stworzenia jest zdobywane przez intelekt na podstawie obecności odpowiednich powodów lub species, które łączą intelekt z tym, co poznawane.
2. Przyszły akt wolny — o ile jest prawdziwie wolny — nie posiada w teraźniejszym czasie determinującej przyczyny stworzonej, która z konieczności pociągałaby ten akt.
3. Aniołowie poznają przyszłe zdarzenia z pewnością jedynie wtedy, gdy mają przed sobą przyczyny lub species, które w sposób konieczny przesądzają o wyniku; bez takich przyczyn ich poznanie opierać się musi na znakach, współzależnościach przyczynowych albo na objawieniu.
4. Stąd anioł nie zna przyszłych aktów wolnych z absolutną pewnością, chyba że zostanie mu to objawione przez Boga lub gdy w porządku przyczyn istnieje konieczna relacja przesądzająca o zdarzeniu.

Główną przesłanką w tym rozumowaniu jest metafizyczna relacja między poznaniem a przyczyną: poznanie pewne jest związane z obecnością dostatecznej przyczyny, a w przypadku aktów wolnych takiej przyczyny nie ma w teraźniejszym momencie. Tomasz odwołuje się tu do założenia, że intelekt, choć intuicyjny u aniołów, nie jest w stanie stworzyć prawdy przez siebie — może ją znać jedynie w stosunku do istniejących powodów. Dlatego nawet anioł wysoki, mimo swej natychmiastowości poznawczej, nie jest w stanie z koniecznością przeniknąć wolnych intencji ludzkich. Może wnioskować z zewnętrznych znaków i konstytucji osoby, może trafnie przewidywać, ale nie posiada boskiego wglądu w sam akt woli jako taki.

Z praktycznego punktu widzenia Tomasz dopuszcza trzy sposoby, w jakie anioł może mieć wiedzę o przyszłości:

- przewidywanie oparte na poznaniu przyczyn i ich koniecznych skutków;
- przewidywanie oparte na znakach i zwyczajach, które dostarczają prawdopodobnej przesłanki co do zachowania;
- wiedza wynikająca z objawienia Bożego, które usuwa granicę przyczynową i udziela treści przyszłych wydarzeń.

Wszystkie trzy są filozoficznie rozróżnione: pierwsze daje konieczność, drugie — prawdopodobieństwo, trzecie — pewność jako dar z zewnątrz. To ujęcie chroni wolność ludzką przed oskarżeniem o to, że „anioł wie" i stąd determinuje akt, ponieważ poznanie anioła, nawet pełne przewidywanie, nie jest wobec wolnej decyzji czynnikiem przyczynowym wewnętrznym.

Tomasz stosuje tę argumentację spójnie także wobec „tajemnic serc" i „tajemnic łaski": wnętrze woli i stany łaski są poznawane przez Boga bezpośrednio; anioł może je jedynie wnioskować z widocznych znaków lub gdy Bóg mu objawi. To rozróżnienie ratuje teologię zachowania tajemnicy sumienia jako prerogatywy boskiej i formułuje epistemiczną granicę dla demonologii praktycznej.

1.8.5 Intelekt intuicyjny versus rozumowanie dyskursywne (ST I, q. 58)

W q. 58 Tomasz opisuje specyfikę aktów intelektualnych aniołów: ich poznanie ma charakter intuicyjny, a nie dyskursywny. U człowieka akt poznawczy często przebiega drogą przesłanek, pojęć cząstkowych i wniosków; u anioła natomiast dana zasada poznawcza zawiera w sobie od razu wszystkie konsekwencje, które z niej wynikają. W praktyce oznacza to, że anioł nie musi przeprowadzać sekwencyjnych operacji myślowych, aby dojść do konsekwencji, ponieważ percepcja zasad jest jednoczesna i całościowa.

Należy jednak podkreślić subtelną, lecz decydującą korektę Tomasza: prostota aktu poznawczego u anioła nie jest równoznaczna z nieskończonością przedmiotu. Intelekt intuicyjny może objąć relacje i konsekwencje szybciej i w jednej syntezie, ale sam przedmiot poznania pozostaje ograniczony przez species i światło, jakie anioł posiada. Prostota poznania nie usuwa więc możliwości pomyłki w ocenie przyczyn lub dopuszczenia niewystarczających danych, jeżeli brakuje mu właściwej formy. W związku z tym intuicyjność nie jest kluczem do wszechwiedzy — jest raczej formą sprawniejszego uchwycenia tego, co zostało mu udzielone.

Różnica między poznaniem intuicyjnym a dyskursywnym ma także implikacje epistemiczne: anioł poznający intuicyjnie nie „myśli" krok po kroku, ale jednocześnie jego poznanie nie jest automatycznym wykładnikiem pewności wobec przedmiotów, których natura przekracza jego zasoby. To subtelne ujęcie tłumaczy wiele opisów biblijnych o przenikliwości anielskiej, nie ulegając jednak mitologizacji ich możności.

1.8.6 Zastosowanie zasad do demonologii: utrata światła chwały a zachowanie naturalnej sprawności

Tomistyczna demonologia zakłada, że upadłe anioły zachowują naturalne właściwości swej natury: intelekt, rozum, species — lecz tracą porządek łaski i chwały. Z tego powodu ich możliwości poznawcze pozostają zasadniczo te same co przed upadkiem w porządku natury, ale ulegają moralnemu i epistemicznemu zniekształceniu. Tomasz twierdzi, że demon nie staje się Bogiem i nie posiada przenikliwości boskiej; pozostaje stworzeniem, a więc jego wiedza wobec przyszłych aktów wolnych lub tajemnic wnętrza ograniczona jest tymi samymi warunkami, które dotyczą aniołów dobrych: brak koniecznej przyczyny, brak bezpośredniego oglądu serca. Zatem demon może:

- wnioskować z zachowań, zwyczajów, poruszeń cielesnych i zewnętrznych znaków;
- przewidywać na podstawie przyczyn i konieczności w świecie stworzonym;
- znać tajemnice jedynie wtedy, gdy zostaną mu objawione przez Boga lub za sprawą zewnętrznych znaków, które w rozumowaniu demonów przyjmują wagę przesłanek.

W konsekwencji Tomasz odrzuca prostą wersję atrybucji: demon nie „czyta serca" w sensie bezpośredniego wglądu w intencję, ani nie posiada zdolności bezpośredniego przymusu wolnej woli. Jego działanie pozostaje oddziaływaniem zewnętrznym i perswazyjnym, nie powodującym konieczności moralnej w człowieku.[8]

[8]Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

1.8.7 Krytyczne rozróżnienie tomistycznej metafizyki poznania od współczesnych interpretacji psychologicznych

Gdy patrzymy z perspektywy współczesnej, należy zdecydowanie rozgraniczyć tomistyczny język o species, władzach zmysłowych i poruszeniach cielesnych od diagnoz medycznych czy psychologicznych. Tomasz korzystał w swoich rozważaniach z ówczesnych teorii fizjologicznych (np. o „humorach") jako kontekstu wyjaśnienia sposobów, w jakie poruszenia cielesne sygnalizują stany wewnętrzne; jednak nie należy przenosić tej antropologii bez krytyki do dzisiejszych klinicznych kategorii. W szczególności: spostrzeżenie, że anioł może wnioskować z poruszeń cielesnych o skłonnościach woli osoby, nie oznacza teologicznej lub pastoralnej aprobaty automatycznego identyfikowania symptomów psychopatologicznych z działaniem demonicznym. Tomistyczne granice poznania — brak boskiego wglądu w sumienie, ograniczenie wiedzy o przyszłości wolnych aktów, konieczność objawienia dla poznania tajemnic łaski — są tu krytycznym narzędziem, które zapobiega nadinterpretacji duchowej sytuacji człowieka.

W kontekście demonologii praktycznej implikacja jest prosta: każde twierdzenie o demonicznym pochodzeniu jakiegoś wewnętrznego stanu wymaga uzasadnienia zewnętrznymi dowodami, a nie jest prostą konsekwencją przypisania demonowi „wszechwiedzy" czy możliwości bezpośredniego wnikania w sumienie.

1.8.8 Granice tezy i uwagi krytyczne

Analiza Tomasza wskazuje na kilka granic samej tezy o anielskim poznaniu. Po pierwsze, chociaż intelekt anielski jest intuicyjny, jego zakres jest warunkowany przez przyczynę i udzielone specie — są to przesłanki ontologiczne, nie psychologiczne. Po drugie, rozróżnienie między rodzajami poznania (poranne/wieczorne; naturalne/objawieńcze) pokazuje, że istnieje wewnętrzna gradacja uprawnień poznawczych: poznanie przyczyn nie usuwa potrzeby łaski dla oglądu istoty Bożej. Po trzecie, twierdzenie Tomasza o ograniczeniu wiedzy demonicznej umacnia teologiczne rozróżnienie odpowiedzialności moralnej: skoro demony nie znają z absolutną pewnością przyczyn wolnych aktów, nie mogą być zobowiązaniem wyłącznym dla ludzkiej winy.

Wreszcie, trzeba zauważyć poznawczą ostrożność Tomasza: jego sposób rozumowania unika epigonii magicznego realizmu, który przypisuje stworzeniom cechy prerogatyw Boga. To samo dotyczy klasycznych aporii: możliwe jest, że w szczególnych ujęciach objawieniowych Bóg udzieli aniołom treści, które normalnie przekraczałyby ich naturę; to jednak nie podważa ogólnej zasady ograniczenia ich poznania.

Podsumowując: tomistyczna teoria intelektu anielskiego łączy wielką sprawność i intuicyjny sposób poznania z konsekwentnym uznaniem stworzonej kondycji i ograniczeń. Dzięki temu modelowi demonologii Tomasz broni zarówno podniosłości stworzeń duchowych, jak i fundamentalnej różnicy między Stwórcą a stworzeniem, a także zapewnia ramę teologiczną przeciwdziałającą nadużyciom w interpretacji doświadczeń wewnętrznych.

Skończoność poznania demona ma konsekwencje nie tylko dla tego, co on wie, lecz także dla tego, jak on działa i jakie znaczenie mają jego „wizje" dla porządku moralnego. Jeżeli poznanie jest u niego zależne od przyczyn i species, to jego przewidywania muszą się opierać albo na koniecznych związkach przyczynowo-skutkowych, albo na znakach i zwyczajach, które dają jedynie stopnie prawdopodobieństwa. W praktyce znaczy to, że każdy akt przewidywania przez demona ma modalny

charakter: może być konieczny (gdy istnieje konieczna przyczyna), prawdopodobny (gdy opiera się na znakach, skłonnościach, uprzednich nawykach) albo pewny tylko wskutek zewnętrznego objawienia. Z tej ontologicznej zależności wypływa istotna epistemiczna niestabilność demonicznych wniosków wobec tego, co w ludzkim życiu pozostaje otwarte — zwłaszcza wobec aktów wolnych.

Z tej skończoności wynika także, że naturalna sprawność demona pozostaje ograniczona przez różnicę między stworzeniem a Bogiem. Dlatego jego strategia nie polega na natychmiastowym poznaniu i przymuszeniu, lecz na przygotowywaniu warunków zewnętrznych i wewnętrznych, które podnoszą prawdopodobieństwo określonego wyboru. Innymi słowy, demon dysponuje umiejętnością przewidywania drogą rozumowania przyczynowego i obserwacji znaków, więc skłania się ku modulowaniu przyczyn pośrednich — nawyków, bodźców zmysłowych, okoliczności — żeby zwiększyć skuteczność kuszenia. To rozumienie zachowuje jasne rozróżnienie między możliwością przewidywania a władztwem nad wolną decyzją: brak konieczności poznawczej nie czyni z demona przyczyny bezpośredniej aktu moralnego.

Skończoność poznania demona ma też konsekwencje wobec tajemnic łaski i wnętrza sumienia. Ponieważ poznanie stworzenia przez stworzenie jest zawsze zależne od powodów, demon nie ma dostępu do tego, co należy do prerogatywy Boga — bezpośredniego oglądu stanu łaski czy bezpośredniej wiedzy o tajemnicach sumienia — chyba że Bóg sam ujawni mu coś z zewnątrz. Tam, gdzie brak jest wyraźnych przyczyn zewnętrznych, wszelkie demoniczne twierdzenia dotyczące tego, kto jest w łasce lub jaki jest stan sumienia, pozostają spekulatywne lub manipulacyjne. Stąd też demoniczna „pewność" w takich kwestiach winna być rozumiana jako retoryczne lub taktyczne posunięcie, nie zaś jako dowód dostępu do nieprzekraczalnych tajemnic. Przyjęcie tej zasady chroni teologiczną różnicę między wiedzą Bożą a wiedzą stworzeń.

Wreszcie epistemiczna skończoność demonów ma praktyczny skutek dla ocen moralnych i teologicznych: skoro demony mogą błądzić w rozumowaniach opartych na znakach i przyczynach pośrednich, to ich wnioski nie uchylają odpowiedzialności ludzkiej ani nie mogą być traktowane jako ostateczne orzeczenia o sumieniu. Podobnie, każde pozorne „przeniknięcie" wnętrza, które demony prezentują, trzeba odnosić do ich uwarunkowanego sposobu poznania — jest to albo wnioskowanie indukcyjne, albo efekt dozwolonego przez Boga objawienia, albo świadoma demoniczna imitacja pewności. Z perspektywy tomistycznej ta epistemologiczna granica jest koniecznym elementem zabezpieczającym wolność i tajemnicę łaski przed redukcją do relacji poznawczej między stworzeniami.

1.9 5. Kwestie 59–60: wola, wolność i miłość

1.9.1 Wola jako władza pożądawcza zależna od intelektu

W kwestiach 59–60 św. Tomasz z Akwinu rozważa pochodzenie i strukturę woli w istotach intelektualnych, a zwłaszcza w aniołach. Jego punkt wyjścia jest prosty i konsekwentny: tam, gdzie istnieje intelekt poznający, musi istnieć odpowiadająca mu władza pożądawcza. Intelekt bezwzględnie przedstawia dobro; wola zaś jest tą władzę, która ku przedstawionemu dobru się zwraca. Takie rozumienie woli jako apetytu intelektualnego odróżnia ją od instynktów lub popędów, które w tradycyjnej antropologii średniowiecznej łączono ze zmysłowymi władzami pożądawczymi. U Tomasza każda natura intelektualna ma w sobie dążenie wrodzone ku dobru jako takiemu, a to dążenie przyjmuje postać konkretnego aktu wyboru, gdy intelekt przedstawia dobro określone albo wobec konkurencyjnych możliwości. To

rozróżnienie znajduje wyraźne podparcie w jego analizie: intelekt proponuje, wola wybiera; intelekt jest przyczyną poznawczą, wola — przyczyną ukierunkowania podmiotowego.[9]

Z tego względu Tomasz wyklucza dla demonów deterministyczną interpretację ich decyzji jako skutku wyłącznie biologicznych lub zmysłowych impulsów. Demon, jako natura intelektualna, nie jest rządzony instynktem w sensie zwierzęcym i nie doświadcza konieczności wyboru wywołanej przez cielesne korzenie. Choć, w odróżnieniu od Boga, jest stworzony i ograniczony, to jednak posiada właściwy sobie akt pożądawczy, który może stać się źródłem zarówno dobra, jak i zła w jego działaniu. Na tej podstawie Tomasz odmawia redukcji demonicznej odpowiedzialności moralnej do jakiejś fizjologicznej konieczności: ich wybory są wolne i moralnie możliwe — stąd możliwy jest ich grzech — ale jednocześnie są formowane przez poznanie, jakie mają o dobru i sposobach jego realizacji. W tej pierwszej fazie rozumowania wyraźnie podkreśla się, że wolność aniołów i demonów nie jest wolnością chaosu, lecz wolnością związaną z intelektem i z jego przedstawieniami rzeczywistości.

1.9.2 Wola i intelekt: różnica aktów i wzajemna zależność

W ujęciu tomistycznym intelekt i wola tworzą jedność psychiczną, lecz pozostają odrębnymi aktami. Intelekt ukazuje przedmiot jako godny poznania lub jako dobro; to ukazanie samo w sobie jeszcze nie powoduje ruchu ku temu dobru. Wola natomiast jest wewnętrzną formą ruchu — ona przyjmuje kierunek oferty intelektu i nadaje jej charakter motywacji. To tłumaczy, dlaczego u Tomasza można mówić zarówno o pewnego rodzaju nieuniknionej preferencji (wynikającym z natury poznania), jak i o możliwości wyboru przeciwnego porządkowi: intelekt może przedstawiać ogólny charakter dobra, a wola może dopiero zdecydować, jakie środki i jakie częściowe dobra będą podporządkowane celowi. Ten moment wyboru jest kluczowy dla zrozumienia powstania grzechu w stworzeniach intelektualnych: nie wynika on z braku poznania w ogóle, lecz z nieuporządkowanego zastosowania poznanych dóbr względem hierarchii właściwej porządkowi stworzonym rzeczy.

W praktycznym wymiarze takie rozróżnienie hamuje błędne utożsamianie działania umysłowego z koniecznością moralną. Jeśli intelekt ukazuje dobro, to nie znaczy, że istnieje nieodwołalny obowiązek, by wola ku niemu skierowała swe akty. To jest miejsce kluczowe przeciwko nowożytnemu woluntaryzmowi: wola nie jest uznana przez Tomasza za autonomiczną potęgę, dowolnie konstytuującą treść dobra niezależnie od poznania. Przeciwnie, jej swoboda jest zawsze uwikłana w relację do prawdy przedstawionej przez intelekt — czymś, co determinuje strukturę i granice możliwych wyborów, choć nie przesądza ich koniecznie.

1.9.3 Wolność anielska i trwałość wyboru

Jedna z najbardziej dyskutowanych implikacji tomistycznej analizy woli aniołów dotyczy charakteru samego aktu wyboru. U stworzeń ludzkich decyzja odbywa się w ramach dyskursu: intelekt może rozważać różne możliwości, porównywać środki, wreszcie wracać do poprzednich myśli. U aniołów, które są istotami prostymi i nie mają czasu pojęciowego takiego dyskursu, wybór ma inną dynamikę. Tomasz argumentuje, że po dokonaniu aktu wyboru u anioła nie następuje powrót do procesu dyskursywnego w tym samym sensie; wybór staje się stały, ponieważ nie ma u nich kolejnych etapów analizy sprowadzających go do ponownego wątpliwego stanu. To prowadzi do konkluzji, że decyzje aniołów — zarówno te zgodne z Bogiem, jak i te przeciwne — mają charakter nieodwołalny w odniesieniu do ich natury dokonującej się w czasie stworzenia. W konsekwencji upadek nie jest procesem

[9] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 59–60, wydanie internetowe.

ciągłego wahadłowego staczania się, lecz jednorazowym przechyleniem woli ku złu, które staje się przypieczętowaniem ich stanu.

Takie rozumienie wolności anielskiej ma dalekosiężne konsekwencje teologiczne. Po pierwsze, potwierdza odpowiedzialność moralną aniołów; wybór jest wolny, a jednak na trwałe określa ich kondycję. Po drugie, daje wyjaśnienie, dlaczego anioł upadły nie powraca: jego akt woli — skoro był dokonany z pełną świadomością natury swego czynu — nie doświadcza naturalnych punktów zawieszenia, które w człowieku pozwalają na nawrócenie i pokutę. Ta tomistyczna analiza nie jest czysto spekulatywna: wynika z konsekwentnego zastosowania jego metafizyki prostoty, intelektualności i czasu do bytów anielskich.

1.9.4 Brak władz gniewliwych i pożądliwych: reinterpretacja afektów demonicznych

Znacząca teza Tomasza, istotna dla demonologii i dla praktycznej teologii, brzmi następująco: demony nie posiadają władz zmysłowych odpowiedzialnych za gniewliwość czy pożądliwość w sensie, w jakim mają je ludzie. Nie mają ciała, a więc ich „gniew" czy „żądza" nie są zjawiskami cielesnymi ani nie są bezpośrednio uwarunkowane przez humory czy nerwy. Kiedy Pismo Święte lub tradycja przypisują im nienawiść, żądzę czy gniew, Tomasz nakazuje odczytywać ten język analogicznie: chodzi o akty woli o charakterze duchowym, a nie o afekty cielesne.

Z tego wynika konieczność rozróżnienia między stanem afektywnym a aktem wolitywnym: u człowieka pożądliwość i gniew mogą być manifestacją konfliktu między zmysłowym popędem a rozumem; u anioła i demona analogiczne „namiętności" są raczej formami uporządkowanego lub nieuporządkowanego pragnienia, które istnieją w sferze czysto intelektualno-wolitywnej. Istotą „złości" demona jest więc akt odwrócenia woli od porządku dobra — intelekt może widzieć prawdę, może rozpoznać porządek, lecz wola może przeciw temu porządkowi skierować swoje dążenie. To redefiniuje wiele obrazów biblijnych i patrystycznych, pozwalając zachować ich siłę poetycką bez przypisywania demonom cielesnych namiętności.

W praktyce hermeneutycznej Tomasza ważne jest także to, że taki duchowy charakter afektów demonicznych zapobiega dualistycznemu myśleniu: demony nie stają się tu jakimiś równorzędnymi siłami natury przeciwko Bogu, lecz raczej stworzeniami, które — choć zachowują zdolność do miłości własnego bytu — używają swojej woli w sposób zdeformowany.

1.9.5 Miłość naturalna jako fundament bytu i jej tragiczna przemiana po upadku

W kwestii 60 Tomasz wprowadza fundamentalne rozróżnienie między miłością naturalną a miłością wynikającą z wyboru. Miłość naturalna jest elementem ontologicznym: każde istnienie, jako dobro dla samego siebie, jest obiektem miłości swojej istoty; już sam fakt istnienia pociąga za sobą naturalne przywiązanie do własnego dobra. To nie jest afekt dodatkowy, lecz strukturalna cecha bytu: rzeczy i istoty kochają to, co przyczynia się do zachowania ich istnienia i realizacji ich natury. U istot intelektualnych zakres tej miłości jest szerszy: obejmuje także miłość do innych podmiotów tej samej natury i do pierwotnej przyczyny istnienia — Boga. W prawidłowym porządku naturalnej miłości dobro części jest podporządkowane dobru całości; zatem miłość Boga jako pierwszej zasady ma priorytet nad miłością do własnego bytu czy innych stworzeń. To uporządkowanie jest kluczowe dla wyjaśnienia moralnego sensu stworzenia i porządku łaski.

Po upadku jednak miłość naturalna się nie znika. Tomasz stanowczo odrzuca widzenie stworzeń jako z natury zepsutych; grzech jest wynikiem wolnego aktu woli, a nie naturalnej nędzy stworzenia. Dlatego nawet upadły demon nadal kocha własne istnienie i, w pewnym sensie, Boga jako źródło tego istnienia. Problem polega na tym, że ta naturalna miłość może zostać przeorientowana i użyta jako źródło cierpienia: kiedy wola wyboru stawia na pierwszym miejscu partykularne dobro — podobieństwo do Boga, panowanie, autonomia — dochodzi do konfliktu wewnętrznego między miłością naturalną, która przywołuje porządek, a wolą, która odrzuca ten porządek. Tak powstaje tragiczna sytuacja: byt nadal «kocha» to, co gwarantuje mu istnienie, a jednak wybiera przeciw temu. Cierpienie upadłego wynika więc paradoksalnie z tego, że miłość naturalna nie ulega unicestwieniu, lecz została wykorzystana jako instrument własnej samooszukiwania.

Tomasz wykorzystuje to przeświadczenie, aby odrzucić dwie pokusy interpretacyjne: po pierwsze, aby nie głosić, że demony są bezwzględnie nienawistne wobec wszelkiej rzeczywistości, co prowadziłoby do manichejskiego dualizmu; po drugie, aby nie redukować ich działań do naturalnej konieczności, co rozwadniałoby ich odpowiedzialność moralną. Ich miłość naturalna do własnego bytu i — w pewnej mierze — do Stwórcy jest dowodem, że mimo upadku pozostają stworzeniami, a ich zbłądzenie jest aktem wolnym.

1.9.6 Miłość wybieralna i jej perwersja w grzechu pychy

Obok miłości naturalnej Tomasz stawia miłość wynikającą z wyboru. Tam, gdzie wola ma możliwość ukierunkowania się ku różnym partiom dobra, miłość staje się aktem wybieralnym: można kochać Boga jako najwyższe Dobro albo kochać stworzenia ponad miarę, stawiać na partykularne cele wbrew porządkowi. Najbardziej radykalną formą tego błędnego wyboru jest pycha: zamiast szukać szczęścia w odpowiednim uporządkowaniu ku Bogu, wola pragnie własnej wielkości, niezależności i panowania; chce osiągnąć szczęście poza porządkiem łaski i podporządkowania. To właśnie pycha, wedle Tomasza, była przyczyną pierwszego upadku aniołów.

Mechanizm tego błędu jest subtelny: nie chodzi tu o brak miłości do Boga jako takiego, ale o przekształcenie miłości w żądzę samouwielbienia. Wola nadal dąży do szczęścia, lecz redefiniuje szczęście tak, by uczynić z własnej doskonałości ostateczny cel. Intencjonalność aktu zmienia się — zamiast porządkować części do całości, wola odwraca tę hierarchię. W ten sposób miłość wybieralna zostaje perwersyjnie użyta jako narzędzie samopodobieństwa do Boga; staje się nie dążeniem do prawdy, ale do wizerunku własnej wielkości.

Z teologicznego punktu widzenia Tomasz podkreśla, że taki wybór nie jest naturalnie konieczny ani wynikający z wady stworzenia. To jest wybór, który eksponuje jej przygodność i odpowiedzialność. Upadek nie uwłacza statusowi stworzenia jako dobra ontologicznego — podważa natomiast stosunek woli do porządku. Dlatego też jej naprawa wymaga nie stworzenia innej natury, lecz przywrócenia odpowiedniego porządku miłości, co w porządku chrześcijańskim dokonuje się przez łaskę.

1.9.7 Paradoks: miłość do Boga jako Stwórcy i nienawiść wobec Boga jako Sędziego

Jedną z najbardziej dramatycznych myśli w tomistycznej refleksji nad aniołami jest rozróżnienie dwóch «figur» Boga, do których odnosi się upadły anioł. Z ontologicznego punktu widzenia anioł pozostaje zdolny kochać Boga jako pierwszą przyczynę istnienia — to jest miłość wynikająca z uznania, że jego bycie zależy od Źródła. Jednocześnie może nienawidzić Boga jako Sędziego, który potwierdza porządek i wymierza sąd, sprzeciwiając się jego aspiracjom do niezależności. Tomasz wskazuje, że te dwie postawy

nie są sprzeczne wewnętrznie: ten sam byt może jednocześnie uznawać Kogoś za źródło swego istnienia i gardzić Jego prawem jako ostatecznym kryterium wartości.

To wyjaśnia wiele scenariuszy biblijnych i patrystycznych, gdzie demony wydają się znać Boga i jednocześnie Mu się sprzeciwiać. Nie jest to sprzeczność logiczna, lecz moralna: uznanie ontologiczne nie równoważy ani nie usuwa możliwości moralnego sprzeciwu. Dla Tomasza jest to ważne, ponieważ zabezpiecza przed dwiema błędnymi interpretacjami: pierwszą, która unieważnia odpowiedzialność demoniczną, uznając ją za byt pozbawiony zdolności moralnej; drugą zaś, która unosi demony poza porządek stworzenia, czyniąc z nich absolutne byty przeciwne Bogu. Właśnie dzięki utrzymaniu tej subtelnej dychotomii Tomasz zachowuje spójność teologiczną: upadek jest możliwy, ale nie czyni upadłego bytem niezależnym od Stwórcy.

1.9.8 Konfrontacja z woluntaryzmem: wola zależna od poznania

Współczesne debaty o wolności często oscylują wokół koncepcji woli jako suwerennej mocy, która może ustanawiać dobro niezależnie od jakiegokolwiek poznania — to, co na ogół określa się mianem woluntaryzmu. Tomasz stawia wyraźne zastrzeżenie przeciwko takiemu poglądowi. W jego optyce wola nie jest arbitralnym źródłem wartości; jej wybory są zawsze relacyjne wobec prawdy przedstawionej przez intelekt. Nie oznacza to deterministycznej ograniczoności — wola pozostaje wolna, zdolna do wyboru sprzecznego z porządkiem — ale oznacza zależność poznawczą: to, co wola może uznać za dobro i w jakim stopniu, zależy od tego, co intelekt jej pokazuje.

Konfrontacja ta ma konsekwencje dla interpretacji grzechu i odpowiedzialności. Jeśli wola byłaby suwerenna bez odniesienia do poznania, mówienie o obiektywnym porządku dobra traciłoby sens. Dla Tomasza natomiast porządek moralny jest realnie związany z porządkiem ontologicznym i epistemicznym: intelekt poznaje strukturę dobra, a wola ma moralną możliwość zgodzenia się lub jej odrzucenia. Taka konstrukcja pozwala na zachowanie zarówno transcendencji Boga jako Ostatecznego Dobra, jak i realnej wolności stworzeń, które mogą Mu się sprzeciwić.[10]

1.9.9 Granice tezy i ostrożność interpretacyjna

Rozważając tomistyczną teorię woli i miłości aniołów, trzeba zachować ostrożność interpretacyjną co do zakresu jej zastosowania do współczesnych doświadczeń ludzkich. Tomasz operuje kategoriami metafizycznymi i psychologicznymi zakorzenionymi w średniowiecznej antropologii, w tym ze starą teorią „duchów" i humoralną psychofizjologią jako historycznym elementem jego modelu. Nie należy przenosić tych schematów bezkrytycznie na współczesne ustalenia medyczne lub psychiatryczne. W szczególności studiując zachowania ludzkie, należy odróżniać metafizyczny akt woli od zaburzeń psychicznych, które wymagają diagnozy i leczenia medycznego, neurologa lub psychiatry.

Tomistyczny nacisk na odrębność władzy rozumu i woli oraz na duchowy charakter afektów demonicznych jest jednak użyteczny w zapobieganiu uproszczeniom: z jednej strony ostrzega przed automatycznym tłumaczeniem każdego cierpienia osobistego czy krzyku psychicznego jako przejawu sił demonicznych; z drugiej zaś pozwala utrzymać, że działania duchowego zła mają sens w ramach wolnych wyborów istot intelektualnych. Takie rozróżnienie chroni przed redukcjonizmem medykalnym i przed demonizacją kliniczną, zachowując jednocześnie miejsce dla pełnej teologicznej analizy natury, odpowiedzialności i skutków grzechu.

[10] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

1.9.10 Wnioski: spójność metafizyczna i praktyczna odpowiedzialność

Sumując, kwestie 59–60 ST ukazują spójną koncepcję woli i miłości w ramach tomistycznej metafizyki stworzenia. Wola jako władza pożądawcza zależna od intelektu wyklucza redukcję aktów anielskich do deterministycznych popędów i podkreśla moralną odpowiedzialność istot inteligibilnych. Brak zmysłowych władz pożądawczych u demonów wymusza reinterpretację ich „gniewu" jako analogicznego oporu woli wobec porządku dobra. Miłość naturalna pozostaje fundamentem bytu i nie znika po upadku; jej przekształcenie w narzędzie cierpienia i samosprzeczności ukazuje tragedię upadku oraz istotę pychy jako dobra wybieranej poza porządkiem Ostatecznego Dobra. Wreszcie, tomistyczna krytyka woluntaryzmu utrzymuje, że wola, choć wolna, nie jest poza prawdą: jej możliwości są zawsze ukształtowane przez przedstawienie dobra w intelekcie.

Taka analiza zachowuje równowagę między ontologiczną afirmacją stworzeń a moralnym napięciem wobec ich wolności: pozwala mówić o demonach jako o istotach realnych i odpowiedzialnych, a jednocześnie broni przed mitologizacją ich działania oraz przed maniakalnymi uproszczeniami czy dwuznacznymi antropologiami. W świetle tomistycznego rozumienia woli i miłości pozostajemy przy jasnym przekonaniu, że zło jest realne i możliwe dzięki wolności stworzeń, ale nigdy nie jest koniecznością natury stworzonej ani równorzędnym bytem wobec Boga.

Tomasz w Summa Theologiae rozróżnia trzy poziomy, które należy konsekwentnie trzymać osobno: ontologiczne skłonności bytu ku dobru (amor naturalis), wolny wybór końca oraz uporządkowana miłość jako moralna hierarchia. Miłość naturalna (*amor naturalis*) oznacza, że każde istnienie ma wrodzone przywiązanie do swego dobra — to jest strukturalna relacja bytowa, nie akt moralny. Akt wyboru końca to moment, w którym wola za sprawą intelektu decyduje, które dobro uczynić ostatecznym celem; tutaj ujawnia się odpowiedzialność. Uporządkowana miłość polega na podporządkowaniu dóbr partykularnych większemu dobru — Bogu jako Pierwszemu Dobru — i jest rezultatem prawidłowo ukształtowanego aktu woli. W tej triadzie upadek polega nie na utracie amor naturalis, lecz na zaburzeniu kolejności: wola wybiera niewłaściwy koniec, a miłość zostaje przesterowana, tak że części przejmują pierwszeństwo przed całością.

Dla zrozumienia demonicznego gniewu i nienawiści trzeba odróżnić owe trzy poziomy od pasji cielesnych. Prawdziwe namiętności zmysłowe u ludzi mają źródło w zjednoczeniu duszy z ciałem i wiążą się z zaburzeniami somatycznymi; ich intensywność i przebieg podlegają fizjologicznym warunkom. Tymczasem „gniew" demoniczny lub „nienawiść" to określenia analogiczne: odnoszą się do aktów woli i intelektu, w których wola opiera się porządkowi dobra lub sprzeciwia się niemu. Mowa biblijna i patrystyczna używa języka afektów, ale u Tomasza ten język ma charakter analogii — wskazuje na strukturę woli, nie na cielesne impulsy.

Trzeba też przypomnieć fundamentalne ograniczenia demona: zarówno anioł, jak i demon są stworzeniami; demon nie odczytuje bezpośrednio serc, nie zna przyszłych wolnych aktów i nie przymusza woli człowieka do działania. Te granice podkreślają, że jego „nienawiść" oddziałuje raczej przez propozycję złego celu, podważanie hierarchii miłości i kuszenie wyboru, niż przez natychmiastowe przemiany psychofizyczne.

W związku z rozdziałami, w których Tomasz posługuje się kategoriami metafizycznymi dotyczących afektów, należy unikać utożsamiania tego języka z diagnozą psychologiczną czy medyczną. Mówi on o porządku miłości i o wolnym wyborze końca — o jednym wymiarze moralnym i metafizycznym — a nie o współczesnej klasyfikacji zaburzeń afektywnych.

1.10 6. Kwestie 61–62: stworzenie, łaska i próba aniołów

1.10.1 Metafizyczna podstawa sprawczości bytów duchowych: stworzenie przeciw autokreacji i odwieczności

W kwestiach I, q. 61–62 Tomasz rozstrzyga najpierw fundament ontologiczny aniołów: są oni stworzeni, tzn. niepochodzący ani niebędący emanacją substancji boskiej, ani nieistniejący odwiecznie jako równorzędne bóstwa. Ta teza nie jest prostym postulatem apologetycznym; opiera się na rozróżnieniach metafizycznych, które u Tomasza leżą u podstaw całego porządku stworzenia. Przyjmując pojęcie koniecznego bytu (esse necessarium), którym jest jedynie Bóg, Tomasz odrzuca możliwość istnienia innych bytów, których istnienie byłoby niezmienne i samozasadne. Każda stworzona substancja — w tym anioł — posiada odrębną relację przyczynową do Pierwszej Przyczyny: jej istnienie jest darem, a nie emanacją substancji boskiej. W świetle tych przesłanek stwierdzenie, że aniołowie „mają przyczynę istnienia", znaczy, że ich byt zależy od aktu kreacji, zaś byt ten nie może być utożsamiony ani z samą boskością, ani z elementem pośrednim, który uczyniłby z nich quasi-boskie emanacje. Takie stanowisko zabezpiecza prostotę i jedyność Boga i równocześnie zachowuje realną różnicę między Stwórcą a stworzeniem — różnicę nie tylko jakościową, lecz i sprawczą[^c6-1].[11]

Na tych metafizycznych podstawach Tomasz rozważa następnie konsekwencje dotyczące odwieczności i kolejności stworzenia. Odwieczność stawia byt poza kategorią „być stworzonym"; gdyby anioł był odwieczny, musiałby mieć w sobie konieczność istnienia albo pochodzić od bytów równorzędnych Bogu. Obie hipotezy są dla Tomasza nie do przyjęcia. To przekonanie otwiera drogę do dalszego rozumowania o jedności kosmosu: stworzenie duchowe i materialne konstytuują spójny porządek stopni bytowania, w którym miejsce aniołów nie jest rozumiane jako równoległa, niezależna rzeczywistość, lecz jako część jednej szeroko pojętej rzeczywistości stworzonej. Dlatego też Tomasz uznaje jako bardziej zgodne z „porządkiem całego stworzenia", by powstanie bytów duchowych i materialnych było równoczesne lub ściśle powiązane, co lepiej odpowiada idei jednego aktu kreacji niż rozczłonkowanemu procesowi emanacyjnemu.

1.10.2 Moment i „miejsce" stworzenia: czas, aevum i empyreum

Pytanie o „kiedy" i „gdzie" tworzy problem trudniejszy niż proste określenie historyczne. Tomasz dyskutuje w q.61 nie tylko literalny moment, lecz także relację czasu do aevum i znaczenie tzw. nieba empyrejskiego jako środowiska dla czystych duchów. Jego odpowiedź nie jest zegarmistrzowską datacją: chodzi o to, by pojęcia czasu i bytu duchowego zostały uporządkowane według adekwatnych kategorii. Anioł jako substancja intelektualna nie ma części materialnych ani ruchu naturalnego w sensie cielesnym; stąd jego „czasowość" nie musi być identyczna z czasem wymierzonym dla ciał. Niemniej Tomasz odwołuje się do koncepcji stworzenia jednoczesnego: łatwiej jest uznać, że Bóg, jako sprawca wszechrzeczy, sprowadził na istnienie całą strukturę stworzeń w ramach jednej ekonomii działania, niż zakładać długi szereg stanów bytu, w której duchy powstały „przed" materią w sensie czasowym. W ten sposób zachowuje zarówno metafizyczną zależność duchów od Stwórcy, jak i równoległość ich wejścia w porządek stworzenia z porządkiem materialnym.

Wobec „miejsca" Tomasz używa pojęcia nieba empyrejskiego w sposób analogiczny i symboliczny: niebo nie jest tu zamienione na konkretną lokalizację w przestrzeni trójwymiarowej, lecz funkcjonuje jako sposób mówienia o środowisku przystającym do bytów duchowych — miejscu zjednoczenia z Bogiem i

[11] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 61–62, wydanie internetowe.

mieszkaniu tych, którzy oglądają Boga. To „miejsce” ma charakter względny, określony przez relację do Boga, a nie przez geometryczne parametry. Takie potraktowanie empyreum pozwala Tomaszowi zachować duchową specyfikę aniołów, unikając całkowitej unieruchomienia ich w kategoriach przestrzenno-ruchowych właściwych ciałom.

1.10.3 Naturalna doskonałość anioła i nadprzyrodzony cel: konieczność łaski

Centrum kwestii I, q. 62 stanowi relacja między naturalną doskonałością anioła a potrzebą łaski dla osiągnięcia ostatecznej szczęśliwości. Tomasz konsekwentnie odróżnia to, co natura może osiągnąć ze swych zasad, od tego, co przekracza jej granice i wymaga nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem. Anioł, jako czysta substancja intelektualna, posiada naturalną doskonałość: dysponuje poznaniem i wolą, które mogą w pełni urzeczywistnić jej naturę. Jednakże ogląd uszczęśliwiający Boga przekracza porządek natury, ponieważ Bóg jest zasadą bytu absolutnego; bez bezpośredniego daru uczestnictwa w życiu boskim (łaski uświęcającej i daru oglądu) ani żadna stworzona natura nie może posiadać Boga jako swojego ostatecznego aktu, który jest źródłem nadprzyrodzonej szczęśliwości.

Tomasz precyzuje: naturalna zdolność poznania Boga nie jest tożsama z osiągnięciem uszczęśliwiającego oglądu. Dlatego też kwestia, czy aniołowie zostali stworzeni „w szczęściu” lub „w łasce”, staje się zasadnicza. Jeśli by zostali stworzeni od razu w pełni chwały, oznaczałoby to, że nie było prawdziwej możliwości upadku dla tych, którzy zostali w ten sposób doprowadzeni do oglądu uszczęśliwiającego; a tymczasem wewnątrz tradycji Tomasza znajduje się przekonanie o fakcie upadku pewnej części duchów. Stąd Tomasz wyklucza stworzenie w pełnej beatyfikacji i zaznacza, że naturalna doskonałość nie zastępuje konieczności łaski dla osiągnięcia celu nadprzyrodzonego[^c6-2].

1.10.4 Problem pierwszej łaski: stworzeni w łasce czy w samej naturze?

Analiza Tomasza wyróżnia trzy możliwości historyczne, którym po kolei przygląda się w q.62: (1) wszyscy aniołowie zostali stworzeni już w stanie pełnej chwały; (2) wszyscy zostali stworzeni w czystej naturze, bez łaski; (3) zostali stworzeni w łasce, lecz nie w pełnej wizji uszczęśliwiającej. Tomasz odrzuca pierwszą opcję z powodu teologicznej konieczności dopuszczenia upadku niektórych duchów. Pierwsza opcja uczyniłaby upadek niemożliwym, a tymczasem tradycja zdaje się wskazywać, że pewna liczba duchów odrzuciła Boga. Druga opcja — stworzenie w czystej naturze — ma przeciwko sobie argument z proporcjonalności i miłosierdzia: skoro Bóg jest źródłem możności uczestniczenia w Jego życiu przez dar łaski, by stworzyć rozumne istoty bez żadnej możliwości natychmiastowego nadprzyrodzonego dobra byłoby mniej zgodne z zasadą, że Bóg raczej daje środki do osiągnięcia wyższych dóbr niż je zatrzymuje. Po trzecie, brak łaski na początku wymuszałby na Bogu późniejsze obdarowanie pewnymi aniołami łaską, co być może byłoby sprzeczne z wolą Bożą ukierunkowaną na dobro. Dlatego Tomasz uważa za bardziej prawdopodobne, że aniołowie zostali stworzeni z łaską uświęcającą, ale bez oświecenia wizji uszczęśliwiającej; to im umożliwiło — poprzez jednorazowy akt wolnej decyzji z pomocą tej łaski — osiągnąć chwałę lub, w przypadku odrzucenia, przyczynić się do własnego upadku.

W tej argumentacji widoczne są przesłanki teologiczne: wolność stworzeń realna i konieczna dla odpowiedzialności moralnej, wszechmoc Boga jako dającego środki zbawienia oraz fakt historyczny — interpretowany tu teologicznie — upadku części duchów. Jednocześnie ograniczeniem tego rozumowania jest charakter przesłanek: Tomasz interpretuje dane tradycji i dogmatu przez własne kategorie filozoficzne, a jej „prawdopodobieństwo” nie jest empirycznym dowodem, lecz konsekwencją całościowego porządku teologiczno-metafizycznego.

1.10.5 Dlaczego jeden akt woli wystarczał do zasługi anioła

Istotnym punktem q.62 jest wykazanie, dlaczego anioł, w odróżnieniu od człowieka, dokonuje wyboru ostatecznego jednorazowo i w sposób, który czyni jego decyzję skutkującą natychmiastowym osiągnięciem celu. Tomasz odwołuje się tu do istoty intelektu i woli u bytu prostego: intelekt anielski nie działa przez szeregi doznań, wahań czy zmysłowych wyobrażeń; poznaje on przedmiot (w tym Boga jako najwyższe dobro) w sposób niemal natychmiastowy dzięki czystej formie pojęciowej. Wola zaś, gdy raz zwróci się jednomyślnie ku ostatecznemu dobru, nie jest rozerwana przez konkupiscencję czy materialne impulsy. Skoro naturalne środki i zdolności intelektualne anioła zostały już poruszone łaską, ich akt woli, będąc prostym aktem, wystarcza, by przyjąć chwałę — i to z konieczności: przyjęcie celu najwyższego jest aktem pełnym, nie stopniowym.

Ta argumentacja opiera się na przesłankach dotyczących prostoty i niezmienności natury duchowej oraz na rozumieniu aktu i możności: gdy możność zostaje zrealizowana przez jednokrotny akt, nie ma w naturze anioła elementów, które by ten realizowany akt podważały. Konsekwencją jest, że zasługa aniołów może polegać na jednym akcie woli, podczas gdy ludzka zasługa ma charakter wędrówki moralnej, uwarunkowanej złożonością natury zmysłowej i czynnikiem czasu.

1.10.6 Teoria proporcjonalności darów i hierarchia chwały

W q.62 Tomasz rozbudowuje także argument z proporcjonalności: stopień chwały, jaki osiąga każdy anioł, odpowiada jego naturalnym możliwościom poznawczym, dopasowanym i uwznioślonym przez łaskę. To nie oznacza, że łaska jest jednorodnym czynnikiem przydzielanym mechanicznie; jest raczej uwspółdziałaniem daru nadprzyrodzonego z konkretną naturą stworzenia. Tak jak w porządku naturalnym różne stworzenia mają różne zdolności poznawcze, tak w porządku nadprzyrodzonym ich ogląd Boga będzie zróżnicowany w stopniu odpowiadającym tej proporcji. Tomasz wykorzystuje tu klasyczne zasady przyczynowości: forma nadprzyrodzona (łaska, ogląd) realizuje się na podłożu danej natury i wzmaga jej możliwości, a nie znosi różnic niejako „na rzecz” łaski.

W praktycznym rozumieniu oznacza to budowę hierarchii niebiańskiej, w której różnice stopni chwały nie mają charakteru arbitralnego, lecz są proporcjonalne do rozmaitości natur anielskich. Wyraźnie tu Tomasz oddziela dar łaski od natury: łaska nie jest naturalną własnością bytów, lecz przyczyną uczestnictwa w życiu boskim; jednakże owoc tego uczestnictwa jest różny zależnie od tego, w jakiej mierze zostało ono otrzymane.

1.10.7 Nieodwołalność decyzji anioła: argument racjonalny i jego granice

Klasyczny argument Tomasza o nieodwołalności angelicznego wyboru opiera się na metafizyce intelektualnej: skoro anioł jako byt czysto intelektualny poznaje ostateczny cel z jasnością, a jego wola, skierowana ku temu celowi, dokonuje aktu prostego i pełnego, to po dokonaniu wyboru natura anioła nie jest już podatna na zmianę co do tego podstawowego aktu. Ta niezmienność nie jest dla Tomasza klauzulą deterministyczną w sensie usunięcia wolności; przeciwnie — stanowi pełnię wolności: wolność w osiągnięciu najwyższego dobra nie polega na możliwości powrotu od niego, bo chcieć zła jako takiego byłoby sprzeczne z naturą woli ukierunkowanej na dobro.

Jednakowoż taki argument ma swoje epistemiczne i metafizyczne granice. Po pierwsze, opiera się on na koncepcji, że akt intelektu duchowego jest gotowy do trwałego ukształtowania woli; założenie to jest zgodne z tomistyczną ontologią, lecz bywa kwestionowane przez inne tradycje filozoficzne i przez krytykę empiryczną, która nie dysponuje sposobami weryfikacji stanu bytów niematerialnych. Po drugie,

pozostaje tu pole dla rozważań o Bożym dopuszczeniu i przewidywaniu: Tomasz oddziela nieodwołalność decyzji od Bożego przesądu — przyznając całkowitą suwerenność Boga w udzielaniu łaski, ale także trzymając się przypuszczenia, że stałość wyboru anioła wynika z jego samej natury, nie z zewnętrznego przymusu. Wreszcie, argument ten wymaga przyjęcia wcześniejszych tez o prostocie natury anielskiej i braku pasji, które są przesłankami filozoficznymi, nie empirycznymi.[12]

W praktyce teologiczej wynik tej argumentacji ma konsekwencję jasną: anioł, który osiągnął chwałę, nie może już zgrzeszyć. To nie jest utrata wolności, lecz jej dopełnienie; wola, widząc dobro nieskończone, nie ma zasadniczego powodu, by zmienić swój wybór. Tomasz oddziela tu kategorię metafizycznej konieczności od pojęć moralnej odpowiedzialności oraz od atrybutów bożych — ani anioł, ani demon nie jest Bogiem, a demoniczne działanie nie znosi ludzkiej odpowiedzialności ani nie daje demonowi mocy odczytywania przyszłych wolnych decyzji czy bezpośredniego wnikania w intymne tajemnice serca. Tomasz konsekwentnie podtrzymuje, że demony mogą działać pośrednio, perswazyjnie czy nawet zwodniczo, lecz nie mogą przymusić wolnej woli ani pozbawić jej wewnętrznej odpowiedzialności.

Zakończenie: konsekwencje teologiczne i epistemiczne

Rozdział q. 61–62 Summa Theologiae prezentuje spójny tomistyczny projekt rozumienia bytów duchowych: ich stworzenie jest aktem Boga, nie emanacją; ich zadania i chwała mieszczą się w jedności stworzenia; ich możność osiągnięcia Boga wymaga daru łaski, a ich próba i ostateczny wybór mają charakter metafizyczny, zakorzeniony w prostocie intelektualnej. Tomasz łączy tu precyzję metafizyczną z wrażliwością teologiczną na wolność i sprawiedliwość Boga. Jego argumentacja, choć logicznie spójna w ramach przyjętych przesłanek, pozostaje również jasno ograniczona: opiera się na metafizyce, której empiryczna weryfikacja jest poza zasięgiem, a jej konsekwencje muszą być odczytywane jako część większego syntetycznego obrazu stworzenia, w którym naturalne i nadprzyrodzone współdziałają, a wolność istot rozumnych staje się polem rzeczywistej odpowiedzialności moralnej.

Pierwszym aspektem wymagającym doprecyzowania jest to, w jaki sposób u Tomasza rozstaje się „doskonałość natury" i „łaska uszczęśliwiająca" na poziomie ontologicznym i teleologicznym. Dla Tomasza naturalna doskonałość oznacza pełnię prawidłowego urzeczywistnienia zasad danej natury: dzięki niej moc poznawcza i wolitywna stworzenia osiąga swe właściwe akty zgodne z immanentnym celem. Łaska uświęcająca natomiast nie jest kolejną stopą w naturalnym porządku ani jedynie dodatkiem moralnym: jest stworzonym i nadprzyrodzonym sposobem uczestnictwa w życiu Boskim, który nadaje nową zasadę działania wobec ostatecznego celu. W konsekwencji łaska nie zastępuje naturalnych zdolności ani ich nie znosi — ona je „ukierunkowuje" i „przekształca" tak, że rozum i wola mogą działać nie tylko dla dobra stworzonego, ale bezpośrednio i absolutnie dla Boga jako końca nadprzyrodzonego. U Tomasza ten sposób działania łaski bywa opisywany poprzez pojęcia habitusu i przyczynowego wzmocnienia natury: łaska to nie materialne „dodanie" zawierające nowe części, lecz trwały udział (habitus) przez który możność staje się zdolna do aktu przewyższającego porządek natury. Ważne jest przy tym odróżnienie: iż choć łaska rzeczywiście „przewyższa" naturę, nie czyni z natury czegoś zupełnie obcego — dlatego ujęcia tomistyczne mówią o współdziałaniu daru nadprzyrodzonego z konkretną formą natury, a nie o jej zniesieniu.

Drugim wymiarem jest epistemiczny status tez Tomasza: jego ustalenia dotyczące anielskiej doskonałości i łaski nie funkcjonują jako arbitralne dogmaty, lecz jako rozstrzygnięcia argumentacyjne, wynikające

[12] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

z zastosowania systematycznej metafizyki i reguł teologii naturalnej w świetle objawienia. Tomasz podejmuje rozumowe rozeznanie konkurencyjnych hipotez, porównuje je pod względem wewnętrznej spójności z zasadami boskiej prostoty, przyczynowości i rozróżnienia stworzenia od Stwórcy, a następnie formułuje wnioski, które mają charakter racjonalnie uzasadnionych rozstrzygnięć. To nie znaczy jednak, że każda jego propozycja ma identyczny stopień konieczności teologicznej: niektóre ustalenia wypływają z mocnych przesłanek metafizycznych i zgodności z tradycją, inne zaś są przedstawione jako rozwiązania najbardziej prawdopodobne w ramach danych założeń. Rozumienie tych rozstrzygnięć wymaga zatem rozróżnienia między tym, co Tomasz uznaje za logicznie konieczne w świetle przyjętych aksjomatów, a tym co uznaje za najlepszą interpretację źródeł i rozumu — a to czyni jego konkluzje zarówno mocnymi, jak i otwartymi na rewizję przy zmianie przesłanek czy wykładni tekstów objawionych.

Trzecią sferę stanowi jakościowa różnica między „jednorazowym" aktem anioła a ludzką historią nawrócenia. O ile u człowieka moralne i religijne przekształcenie ma charakter złożony i czasowy — angażuje zmysły, nawyki, powtarzalne akty oraz proces kształtowania się cnót i odpuszczenia win — o tyle w porządku anielskim wybór odnosi się do prostoty bytowej intelektualnej substancji. Tomasz podkreśla, że intelekt czystego ducha nie działa dyskursywnie poprzez stopniowe wznoszenie się ku przedmiotowi, lecz przyswaja inteligibilia w sposób, który dla woli czyni akt jednorazowy i ostateczny; stąd skutki tego aktu, raz dokonane, wpisują się w trwałą metafizyczną konstytucję istoty. Ta odmienność nie jest redukcją wolności ani zaprzeczeniem odpowiedzialności: u Tomasza zarówno anioł, jak i człowiek są odpowiedzialni za swe wybory, lecz reguły ich moralnej ontologii różnią się przez różnicę natur. Skutkiem tego jest także inny sposób rozumienia „nawrócenia": dla ludzi nawrócenie pozostaje możliwe i często wymaga zewnętrznych i wewnętrznych środków, dla aniołów natomiast decyzja jest natychmiastowa i ostateczna — co tłumaczy, dlaczego w tomistycznej refleksji upadek duchów pozostaje zdarzeniem nieodwracalnym.

Wreszcie implikacje te porządkują rozumienie zarówno soteriologii, jak i demonologii w ujęciu Tomasza. Z faktu, że łaska działa jako udział w życiu Bożym wynika, iż ocena moralna aktów anioła i człowieka musi uwzględniać różne warunki ontologiczne ich działania; z kolei charakter argumentacyjny tomistycznych tez wymaga od interpretatora wyróżnienia między twardymi konsekwencjami metafizyki a warunkową, racjonalną preferencją pewnych rozwiązań. Takie ujęcie pozwala zachować spójność systemu: rozróżnienia ontologiczne wyjaśniają różne formy odpowiedzialności i możności przemiany, a jednocześnie pozostawiają otwarte pole dla dalszego rozstrzygania tam, gdzie przesłanki wymagają doprecyzowania.

1.11 7. Kwestie 63–64: grzech i kara demonów

1.11.1 Ontologiczna możliwość zła w substancji czysto duchowej

Kwestia, która otwiera I, q. 63, brzmi prowokacyjnie: jak to możliwe, że byt stworzony przez Dobro najwyższe mógł się oddalić od tego dobra? U Tomasza odpowiedź nie zawiera paradoksu boskiej dobroci, lecz eksplikację możliwości moralnej wynikającej z samej kondycji stworzonej wolności. Ujmując to metafizycznie: anioł jest substancją intelektualną, której istota i istnienie nie są tożsame jak w Bogu, toteż nie posiada absolutnego autorytetu nad swoim dobrem; jest bytem określonym, którego wola jest zasadzona na poznaniu. Stworzenie wolne nie oznacza arbitralności bez reguły, lecz możliwość zwrócenia woli ku dobru cząstkowemu w sposób nieuporządkowany względem najwyższej reguły, którą jest Bóg. To dopuszczenie do wyboru poza absolutną koniecznością stanowi ontologiczne podstawienie możliwości zła;

zło nie jest nową substancją, lecz deformacją właściwego porządku dobra. Na tej przesłance Tomasz buduje dalsze rozróżnienia dotyczące natury grzechu właściwego dla bytów duchowych: ponieważ anioł nie ma ciała, nie może popełnić grzechów o charakterze cielesnym; jego zło musi mieć formę nieuporządkowania środków wobec końca, dokonanej przez samą wolę i ukierunkowanej przez intelekt.[13]

1.11.2 Pycha i zazdrość: jedyne grzechy adekwatne dla czystego intelektu

Tomasz formułuje dwoistość moralną, która zdaniem niego wyczerpuje katalog możliwych win u aniołów: superbia (pycha) i invidia (zazdrość). Pycha nie jest tu jedynie jednym z grzechów w sensie moralnym, lecz pierwotnym aktem postawy woli, który rekonfiguruje orientację całej osoby duchowej. Jej istota polega na nieuporządkowanym pragnieniu wielkości własnej, na żądzy osiągnięcia najwyższego dobra w sposób od siebie niezależny. Tomasz precyzuje, że ów akt nie miał charakteru błędnego poznania co do możliwości: upadły anioł nie sądził racjonalnie, iż może stać się Bogiem z natury — wiedział bowiem, że to niemożliwe. Pycha polegała raczej na dążeniu do podobieństwa do Boga, lecz „na własnych warunkach": zamiast poddać się Bożej łasce i porządkowi miłości, anioł zapragnął samowystarczalności, samowystarczalnej zdolności do osiągnięcia szczęścia naturalnego. To pragnienie rozumiane jest przez Tomasza jako przemieszczenie końca — zamiast Bóg jako najwyższy porządek, ostatecznym miernikiem staje się własna moc i dobro cząstkowe.

Pycha rodzi zazdrość: kiedy upadły duch dostrzega, iż stworzenia (zwłaszcza człowiek) otrzymują zewnętrzny dar dobra od Boga, reaguje negatywnie, bo owo dobro przypomina mu jego własną porażkę w dążeniu do samowystarczalności. Invidia zatem jest strukturą woli, która odrzuca dobro innych, nie dlatego, że chce je zniszczyć per se, lecz dlatego, że owe dobro manifestuje porządek, z którego się sam wyłączył. W ten sposób Tomasz zachowuje konsekwencję ontologiczną: zło nie tworzy odmiennej natury demona; jest odejściem w kierunku braku zgodności wolnej woli z porządkiem całkowitego dobra. To rozróżnienie u Tomasza pozwala uniknąć dualizmu: demon nie staje się ontologicznie „innym" bytem, lecz istnieje jako istniejący w permanentnej sprzeczności z porządkiem miłości.

1.11.3 Similitudo Dei jako dążenie do samowystarczalności i granice racjonalności demonicznego pragnienia

Istotną subtelnością tomistycznej analizy jest to, że demon nie pragnął stać się Bogiem poprzez zmianę natury. Chodziło mu o podobieństwo do Boga rozumiane jako autonomię działania i osiąganie ostatecznego szczęścia bez uzależnienia od łaski. Tomasz rozróżnia aspirację do bycia „jak Bóg" w sensie naturalnej wielkości od rzeczywistego roszczenia do boskiej natury. To wyraźne rozróżnienie służy uniknięciu sprzeczności logicznej: żaden stworzony intelekt nie wierzył, że może transcendować swoją ontologiczną kondycję i samym aktem woli uczynić się Bogiem. Wyjaśnienie tomistyczne skupia się zatem na motywacji wewnętrznej: pragnieniu autotelicznej doskonałości, która unieważnia porządek pewnych środków i podporządkowuje je własnemu, samozwańczemu końcowi. Jako taki, akt pychy jest aktem wolności, świadomym i ukierunkowanym, nie wyrazem omylności poznawczej.

Ta interpretacja ma konsekwencję praktyczną: upadek nie jest nieświadomym błędem, lecz moralnym wyborem. Jednak zarazem stawia pewne limity poznawcze: Tomasz przesądza, że anioł jako intelektualna substancja posiada wystarczającą klarowność poznania, by rozpoznać granice swej natury, a mimo to wybrać względne dobro jako cel. Ta przesłanka jest kluczowa dla jego tezy o odpowiedzialności i wyklucza tłumaczenia upadku duchów jako rezultatów pomyłki poznawczej lub koniecznego rozwoju natury. W

[13] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 63–64, wydanie internetowe.

tomistycznej optyce pycha jest aktem świadomego odrzucenia porządku, a nie wynikiem braku informacji czy biologicznych uwarunkowań.

1.11.4 Chronologia upadku, najwyższy anioł i mechanizm pociągnięcia innych

W I, q. 63 Tomasz podejmuje pytanie o sposób, w jaki upadek jednego anioła rozprzestrzenił się na innych. Jego stanowisko ma dwa elementy: po pierwsze, przyczyną dalszych odstępstw była namowa, nie przymus; po drugie, więcej aniołów zachowało wierność, niż upadło. Najwyższy anioł — w tradycji tomistycznej utożsamiany z Lucyferem — odgrywa rolę inicjatora. Jego pycha, ukierunkowana na samowystarczalność, przyjęła formę atrakcyjnej perswazji: zaprezentował własny projekt jako rodzaj pozornego dobra, podkreślając autonomię i wielkość. Inni aniołowie, obdarzeni własną wolnością i intelektem, mogli znaleźć w tej propozycji pozorną motywację, która odpowiadała pewnym skłonnościom ich usposobienia. Tomasz wyklucza tu jakiekolwiek naruszenie woli przez przymus: oddziaływanie demona nie niweczy ani biernej, ani czynnej władzy wyboru, lecz jest działaniem perswazyjnym, które wykorzystuje poznanie i afektywne nastawienie.

Argument tomistyczny opiera się na przesłance o moralnej proporcjonalności stworzenia: skoro Bóg stworzył anioły jako dobre, naturalnym jest, że większość zachowała lojalność; odstępstwo jest wyjątkowe i wymaga szczególnych warunków przyzwolenia. To twierdzenie ma też apologetyczne sens: utrzymuje, że stworzenie nie jest ustawioną równowagą przeciwnych zasad, lecz zasadniczo zwrócone ku dobru. Niemniej w tym rozumowaniu tkwią ograniczenia poznawcze: Tomasz operuje analogią z porządkiem moralnym, ale nie dysponuje empirycznym kryterium rozmiaru i dynamiki tego procesu. Z punktu widzenia współczesnej krytyki historyczno-kulturowej, narracja o namowie najwyższego anioła pełni funkcję wyjaśniającą, nie dokumentacyjną — tłumaczy fenomen moralny w terminach metafizycznych raczej niż rekonstruuje konkretną sekwencję wydarzeń.

1.11.5 Kara intelektualna: utrata światła chwały przy zachowaniu ostrości poznawczej

I, q. 64 podejmuje kwestię kary demonicznej. Centralną tezą jest, że upadek nie anuluje naturalnej, intelektualnej ostrości ducha; demon zachowuje zdolność poznawczą, ale zostaje pozbawiony światła chwały — tego porządku nadprzyrodzonego, który porządkował jego poznanie i miłość ku Bogu. Metafizycznie jest to konsekwencja zasady, że zło jest privatio boni: kara polega na braku, nie na dodaniu nowej jakości bytu. Utrata łaski i chwały oznacza, iż intelekt nie jest już oświecony przez porządek miłości; stąd wzmożona zdolność racjonalnego uargumentowania złych celów i wysokiej sprawności w ich realizacji. Tomasz używa tutaj kontrastowej logiki: intelekt może być bardziej zręczny w poznawaniu naturalnych środków, kiedy jego orientacja teleologiczna jest wypaczona; paradoksalnie, wysoki rozum może być skierowany ku złu skuteczniej niż niska zdolność poznawcza.

Ta analiza tłumaczy, dlaczego demony są niebezpieczne w ich działaniu: niezniszczone poznanie naturalne stanowi narzędzie do tworzenia pozornych dóbr i pokus, które mogą uwodzić istoty rozumne. Ważne jest przy tym doprecyzowanie tomistyczne: ta sprawność poznawcza nie daje demonom poznania tajemnic serc czy przyszłych wolnych decyzji; są ograniczeni, jeśli chodzi o informacje, które nie są dostępne ich naturalnemu poznaniu bez Bożego objawienia. Ich możność oddziaływania polega na imitacji dobrego, nie na poznawczym wszechwiedzeniu.

1.11.6 Nieodwołalność wyboru (obstinatio) i metafizyczne źródła wieczności kary

Jednym z najtrudniejszych tez w tomistycznym wykładzie jest obstinatio aniołów: ich wyboru nie można już zmienić. Tomasz uzasadnia to na gruncie ontologii poznania anielskiego. Anioł poznaje prawdę intuicyjnie i jednorazowo; akt wyboru wypływa z tego poznania bez długiego procesu dyskursywnego. Gdy wola utożsamia się z obranym celem w akcie tej natychmiastowej decyzji, wszystkie późniejsze akty są podporządkowane temu pierwszemu wyborowi. Nie ma u anioła doświadczenia czasu w sensie, w jaki człowiek doświadcza go jako sekwencji możliwych rewizji: brak tu miejsca na zmienne afekcje, które u ludzi zwykle prowadzą do skruchy. Istotne jest, że Tomasz odrzuca tezę, iż Bóg zewnętrznie uniemożliwia skruchę demona; obstinatio jest wewnętrzna i dobrowolna. Kara wieczna nie jest więc aktem Boga narzucającym trwałe zniewolenie, lecz konsekwencją trwałego i świadomego związania się woli z celem odrzucającym porządek całkowitego dobra.

Analiza tego argumentu wymaga wskazania jego przesłanek i ograniczeń. Przesłanką krytyczną jest założenie o jakości poznania anielskiego: jego bezczasowości i intuicyjności. Jeśli przyjąć te właściwości, deterministyczna natura decyzji anielskiej staje się logiczna. Jednak ograniczenie tkwi w tym, że są to założenia wyprowadzane z metafizycznego obrazu substancji intelektualnej, a nie z empirycznych obserwacji; zatem dla współczesnego odbiorcy mogą one brzmieć jako stwierdzenia analityczne, a nie jako faktyczno-historyczne. Ponadto pojawia się pytanie o możliwy gest Boskiej miłosierdzia wobec tych, którzy popełnili świadomy wybór: Tomasz utrzymuje, że Boża sprawiedliwość i miłość są kompatybilne z tym, iż nie każde stworzenie zostaje przywrócone — to jest konsekwencja respektu dla wolności stworzonego rozumu. W tym sensie obstinatio jest nie tylko psychologiczną twardością, ale metafizycznym stanem osób, które trwale utożsamiają się z nieporządkiem.

1.11.7 Afektywne uwarunkowania demonicznej kary: tristitia i „ciemne powietrze”

Tomasz nie zaniedbuje opisu stanu afektywnego demonów. Chociaż nie można przenosić języka somatycznego na byty niematerialne, doświadczenie bólu i tristitia u aniołów ma swoją analogię: jest to cierpienie wynikające z niespełnienia zamierzonego końca i z niemożności harmonizacji woli z doskonałym porządkiem dobra. To cierpienie ma charakter negatywny — brak szczęścia, żal z nieosiągniętego celu, wewnętrzna sprzeczność, która staje się stałym stanem woli. W opisie tomistycznym pojawia się także obraz „ciemnego powietrza” jako miejsca próby i kary; traktować go należy nie jako lokalizację fizyczną, lecz jako metaforyczną i ontologiczną kategorię wyrażającą stan oddzielenia od światła chwały i porządku zamierzonego przez Stwórcę. „Ciemne powietrze” oddaje w tym sensie warunki egzystencjalne dusz odrzuconych: brak udziału w łasce, mimo zachowania natury.

Interpretacja tej symboliki powinna uwzględniać średniowieczne ramy językowe Tomasza: mówienie o „powietrzu” i „miejscu” nie jest literalnym określeniem przestrzeni w sensie nowoczesnej fizyki, lecz sposobem ujmowania relacji bytowej wobec światła nadprzyrodzonego. Demon doświadcza więc zarówno aktywnego planowania zła — dzięki zachowanej ostrości intelektualnej — jak i nieustannego psychicznego (afektywnego) bólu wynikającego z nieosiągalności upragnionego celu. Tomasz konsekwentnie przedstawia tę sytuację jako rezultat wolnego wyboru, nie jako karę nałożoną z zewnątrz przez Boga w sensie arbitralnym.

1.11.8 Konfrontacja z tendencjami redukcji demonologii

W świetle współczesnych tendencji skłonnych redukować demony do symboli, psychopatologii czy kulturowych wyobrażeń, tomistyczny realizm stawia jasny opór. Dla Akwinaty demony są osobami rozumnymi i wolnymi; ich zło ma charakter moralnej winy, a nie jest jedynie określonym stylem myślenia, archetypem czy etykietą kliniczną. Redukcjonistyczne perspektywy często zatracają także aksjologiczny wymiar moralności: jeśli „demon" jest wyłącznie symptomem psychopatologii, traci się właściwy sens oskarżenia moralnego i odpowiedzialności. Tomasz natomiast utrzymuje, że osobowy charakter zła implikuje sumienia odpowiedzialności, sąd Boży i konsekwencje duchowe, których nie da się zastąpić samą diagnostyką.[14]

Jednak krytyczne zestawienie tomistycznej demonologii z nowożytną nauką również ujawnia ograniczenia. Metafizyczny model substancji intelektualnej, intuicyjnego poznania i trwałej decyzji nie łatwo poddaje się empirycznym weryfikacjom; tym samym tomistyczna demonologia funkcjonuje bardziej jako rama teologiczno-filozoficzna niż jako teoria empiryczna zdolna do rozstrzygania współczesnych przypadków ludzkiego cierpienia i zaburzeń. Ponadto pewne starożytne koncepcje psychofizjologiczne, które Tomasz przywołuje w kontekstach innych pytań (np. teoria „humorów"), należy czytać jako historyczne elementy jego obrazu natury ludzkiej, a nie jako analogiczne eksperckie diagnozy stosowne do medycyny współczesnej.

Końcowa refleksja winna więc utrzymać równowagę: przyjąć tomistyczny realizm jako konsekwentny i spójny system wyjaśniający, w którym zło demoniczne ma osobowy i moralny charakter, jednocześnie uznając, że jego ramy metafizyczne są osadzone w średniowiecznym pojmowaniu bytów i wymagają krytycznej lektury przy zestawieniu z dziś dostępną wiedzą empiryczną. Studium I, qq. 63–64 pozostaje jednak cennym przypomnieniem teologicznej konsekwencji: kara piekła u Tomasza nie jest narzuconą z zewnątrz torturą, lecz wewnętrznym skutkiem dobrowolnego odrzucenia Porządku Miłości; obstinatio demona jest zatem metafizycznym wyrazem trwałej identyfikacji woli ze złem, a nie anathemą zadawaną arbitralnie przez Stwórcę.

Bytowa logika Tomasza pozwala prześledzić, jak konkretna konfiguracja motywów wewnętrznych prowadzi od aspiracji do podobieństwa do Boga do aktów wrogości wobec dobra innych, bez odwoływania się do jakiejkolwiek „drugiej zasady". Kluczowe jest rozróżnienie dwóch poziomów: porządku końców (finis) i porządku środków. Dążenie do podobieństwa do Boga rozumiane jest u Tomasza nie jako żądanie zmiany istoty, lecz jako orientacja końcowa — kto czyni z własnej mocy ostateczny punkt odniesienia, ustawia porządek wartości odwrotnie niż Stwórca. Ta anarchizacja hierarchii celów sama w sobie nie wprowadza nowej substancjalnej zasady zła; jest raczej błędnym ukierunkowaniem woli, które czyni dobro częściowe quasi-ostatecznym. Z tego wynika logicznie następstwo: jeśli ostateczną miarą staje się własna wielkość, każde nadzwyczajne udzielenie dobra innemu ukazuje granicę samowystarczalności i wywołuje akt negacji — czyli zazdrość.

Zazdrość u Tomasza ma strukturę porównawczą: to postawa woli, która nie tylko pragnie dla siebie tego, co ma inny, lecz przede wszystkim odmawia dobru tego drugiego, ponieważ jego posiadanie podważa samozachowawcze mniemanie o własnej doskonałości. Ważne jest tu precyzyjne rozróżnienie między chęcią przywłaszczenia a negacją dobra; w tomistycznym ujęciu invidia jest moralnie skierowana ku

[14] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

odrzuceniu dobra drugiego, gdyż jego obecność jako daru podkreśla własne oderwanie od porządku najwyższego. Zatem związek pychy i zazdrości nie jest jedynie psychologiczną kolejnością motywów, lecz konsekwencją zaburzenia teleologicznego: pycha przestawia hierarchię końców, a zazdrość reaguje na tę restrukturyzację woli wobec zewnętrznych potwierdzeń porządku łaski i chwały.

Znaczenie trwałości dóbr naturalnych po upadku jest tu wielorakie i subtelne. Ponieważ stworzone moce intelektualne zachowują swe naturalne perfectiones, upadły duch nadal posiada prawdziwe zalety — jasność poznania naturalnego, talent działania, względne doskonałości rozumowe. To powoduje parę skutków moralnych: po pierwsze, decyzja o odwróceniu się od najwyższego dobra jest od początku aktem świadomym i odpowiedzialnym — nie wynika z braku środków czy poznawczej niewiedzy; po drugie, stałość tych dóbr dostarcza materiału porównania, na którym pycha może się opierać i który utwierdza jej roszczenie do autonomii. Innymi słowy, to nie brak mocy, lecz jej przestawienie względem ostatecznego porządku czyni upadek pełnym winy. Ponadto zachowane naturalne dobra pozwalają demonom dość skutecznie formułować pozorne racje i wzory życia, które bywają atrakcyjne dla innych stworzeń — stąd ich perswazja jest możliwa bez potrzeby nadnaturalnej wszechwiedzy lub wymuszenia woli.

Z tych przesłanek wynikają też konsekwencje doktrynalne: po pierwsze, opisana dynamika eliminuje interpretacje dualistyczne — pycha i zazdrość nie są niezależnymi, równorzędnymi zasadami działania, lecz zniekształceniami właściwego porządku dóbr, czyli privationes relativae. Po drugie, odpowiedzialność demoniczna pozostaje osobowa i wolna; brak im wprawdzie udziału w świetle chwały, jednak nie oznacza to, że mogą czytać serca ani przewidywać przyszłe, wolne akty innych, ani wciągać w konieczność czyjąś wolę. Ich oddziaływanie polega na wykorzystaniu naturalnych doskonałości i dostępnego poznania do perswazji, nie zaś na znieważaniu jedynego źródła bytu i dobra. W świetle Summa Theologiae ta konfiguracja — pycha jako przesunięcie końca, zazdrość jako negacja dobra widocznego w drugim oraz zachowanie natury po upadku — tworzy koherentny obraz odpowiedzialnego zła, bez potrzeby zakładania konkurencyjnej zasady kosmicznej.

1.12 II. Aniołowie w porządku Opatrzności — kwestie 106–114

1.13 8. Kwestia 106: oświecenie jednego anioła przez drugiego

Kwestia 106 w Summa Theologiae formułuje subtelne pytanie: czy jeden anioł może „oświecać" drugiego — rozumiane tu jako sprawianie, by drugi trafił do poznania prawdy — oraz jakie są granice takiego działania w porządku intelektualnym i moralnym. Tomasz stawia pytanie precyzyjnie i rozstrzyga je w ramach całej swej metafizyki stworzenia: oświecenie (illuminatio) nie jest w jego ujęciu aktem tworzenia bytu ani wylaniem natury intelektualnej, lecz formacją intelektualnej dyspozycji i przekazem treści poznawczej w formie dostosowanej do zdolności odbiorcy. To zasadnicze przesunięcie znaczenia — od „dawania bytu" do „dawania zrozumienia" — determinuje dalsze konsekwencje teologiczne i demonologiczne, które poniżej rozgrywam w kilku napiętych płaszczyznach analizy (ST I, q. 106).[15]

1.13.1 Metafizyczna natura oświecenia: akt intelektualny, nie stworzenie prawdy

Kluczowe rozróżnienie, które prowadzi Tomasz, dotyczy natury aktu poznawczego u bytów intelektualnych. U stworzeń rozumowych poznanie jest aktem przez przystosowanie intelektu do przedmiotu; poznawczy akt nie imituje bezpośrednio stworzenia bytu tego przedmiotu. Dlatego

[15] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, q. 106; q. 109, a. 2, wydanie internetowe.

„oświecenie” jednego anioła przez drugiego nie polega na wlaniu światła w intelekt ani na wykreowaniu prawdy w istocie drugiego, lecz na przekazaniu lub na ułatwieniu uchwycenia tego, co już jest prawdą z racji przedmiotu poznania. W terminologii tomistycznej mówimy o wzmocnieniu dysponującej władzy intelektualnej i o dostarczeniu gatunków poznawczych (species intellegibilis) w sposobie odpowiednim do zdolności intelektualnej odbiorcy.

Tomasz podkreśla w ST I, q. 106, że istotą oświecenia jest pewna dyspozycja intelektualna i przybliżenie przedmiotu poznania, a nie sukcesywne konstruowanie obiektu poznania ex nihilo przez istoty stworzone. Dlatego wyższy anioł, który „oświeca” niższego, działa jako przyczyna instrumentalna lub formalna w porządku przekazu poznawczego: nie tworzy prawdy, lecz układa jej przedstawienie w sposób, który czyni je dostępnym niższemu intelektowi. W praktyce oznacza to też, że to, co u wyższego jest zjednoczone i bardziej powszechne, u niższego pojawia się rozczłonkowane i rozdzielone — bo niższy intelekt potrzebuje rozłożenia ogólności na elementy adekwatne do swych możliwości percepcyjnych.

Z tego punktu widzenia oświecenie jest aktem doskonalącym: zwiększa ono sprawność intelektu, porządkuje jego treści i czyni je zrozumiałymi. Nie jest to jednak przekaz całkowitej wiedzy wyższego do niższego; przekaz ma charakter relacyjny i funkcjonalny — podporządkowany konkretnej roli i zadaniu, które Bóg dopuszcza lub wyznacza. Innymi słowy, w porządku stworzenia istnieje porządek komunikacji poznawczej, ale każde przekazanie podlega granicom natury stworzonej i boskiej suwerenności (ST I, q. 106).

1.13.2 Gatunki zastępcze i struktura przekazu: hierarchiczne „rozczłonkowanie” prawdy

Tomasz wyprowadza konsekwencję praktyczną: przekaz prawdy z bardziej doskonałego intelektu do mniej doskonałego przybiera formę adaptacji gatunków poznawczych. Aby niższy mógł pojąć to, co wyższy ujmuje ogólnie i syntetycznie, wyższy musi „złamać” treść na części, na bardziej rozróżnione species, albo inaczej: musi rozłożyć ujęcie na składniki, które odpowiadają zasięgowi i sposobowi poznania niższego. Ten proces nie jest mechanicznym kopiowaniem, lecz czynnością rozumnego nadawcy, który bierze pod uwagę naturę odbiorcy.

Ważne jest przy tym, że taka dystrybucja wiedzy jest jedną z form pośrednictwa w stworzeniu: nie ma dzielenia bytu boskiego, ponieważ wszelka prawda uczestniczona przez stworzenia zależy ontologicznie od Boga jako pierwszego źródła prawdy. Oświecenie jednego anioła przez drugiego jest więc aktem złożonym: to akt intelektualny, który wykorzystuje stosowne formy poznawcze, i akt do pewnego stopnia woluntarystyczny — wyższy decyduje się na takie, a nie inne ujęcie treści — a równocześnie akt, który ostatecznie jest wpisany w boskie zarządzenie nad porządkiem stworzeń (ST I, q. 106).

1.13.3 Konsekwencje dla pojęcia przyczyny: rola anioła jako przyczyny mediatywnej

W tomistycznej teorii przyczynowości Bóg jako pierwsza przyczyna pozostaje jedynym źródłem istnienia stworzenia. Jednak w porządku przekazu poznawczego stworzenia mogą działać jako przyczyny mediatywne: anioł wyższy, poprzez swoje poznanie i wolę, może stać się rodzajem przyczyny formalnej lub instrumentalnej w stosunku do poznania anioła niższego. To działanie nie jest sprzeczne z zasadą, że wszystko dobrowolne i poznawcze ostatecznie pochodzi od Boga; jest to raczej konkretyzacja porządku zarządzającego, w którym byty rozumne współpracują, przy czym ich współpraca nie znosi zależności od pierwotnej przyczyny.

Ta mediatywność ma jednak granice: jeśli mówimy o przyczynie wewnętrznej aktu woli albo akcie sprzecznym z naturą, to jedynie Bóg może być przyczyną takiego wewnętrznego ruchu w sensie tworzenia aktów woli. To prowadzi do rozróżnienia, które Tomasz formułuje bardzo stanowczo w jednej z odpowiedzi do kwestii: anioł może zapraszać, uzasadniać, ukazywać dobro, ale nie może być wewnętrzną przyczyną aktu woli drugiego tak, jak Bóg jest przyczyną stawienia aktu volitionalnego w istnieniu stworzenia.

1.13.4 Dogmatyczna granica: wyłączna prerogatywa Boga wobec wewnętrznego poruszenia woli

W ST I, q. 106 Tomasz rozwija wyraźną regułę dogmatyczną: poruszanie woli w sensie wewnętrznej przyczyny aktu leży poza kompetencją stworzeń. Jeden anioł nie może „poruszyć" wewnętrznej woli drugiego jako swojej wewnętrznej przyczyny; może natomiast poprzez prezentację przedmiotu, przez ukazanie dobra lub przez perswazję wpływać zewnętrznie na ten, kto posiada wolę. Różnica jest subtelna, ale zasadnicza: jest możliwe, aby drugi został przekonany, żeby uczynić coś — przez nasuwane racje, przez obraz dobra czy przez sugestię — ale nie jest możliwe, by ktoś inny konstytuował sam akt wewnętrzny woli w takim sensie, w jakim Bóg konstytuuje istnienie i aktywność stworzenia.

To rozróżnienie odpowiada fundamentalnej teologicznej intuicji: Bóg pozostaje jedynym bezpośrednim i ostatecznym źródłem aktu bytu i ruchu właściwego — także ruchu moralnego. Anioł, choć może być sprawny jako przyczyna instrumentalna poznania i jako powodujący zewnętrzne przesłanki ku dobru, nie ma mocy do naruszenia wewnętrznej wolności drugiego i do ustanowienia w nim aktu jako własnej wewnętrznej przyczyny (ST I, q. 106).

Taka zasada ma konsekwencje etyczne i prawne: odpowiedzialność moralna podmiotu przejawia się w jego wolności; manipulacje zewnętrzne, choć realne, nie są tożsame z koniecznością wewnętrznego aktu. To też warunkuje sposób, w jaki należy rozumieć pasywną podatność stworzeń wobec sugestii — demonicznych czy anielskich — bez redukcji odpowiedzialności do zera.

1.13.5 Porządek hierarchiczny komunikacji: wyższy oświeca niższego, niższy nie oświeca wyższego

Z punktu widzenia struktury poznawczej rozstrzygnięcie Tomasza jest asymetryczne: wyższy anioł może oświecać niższego, ale nie odwrotnie. Wyższy przekazuje niższemu treści przetworzone i ujęte na wyższym poziomie ogólności; niższy zaś potrzebuje tych treści w postaci rozłożonej, przystosowanej do swego rozumienia. Niższy może zaś zwrócić się ku wyższemu, może przekazywać własne zamiary, składać prośby czy proklamować informacje, lecz nie „oświeca" go w sensie nadprzyrodzonym lub poznawczym absolutnym. Ta asymetria bierze się z różnicy stopnia poznawczej doskonałości i z porządku sprawowania zadań w kosmosie uporządkowanym według rozumności.

Tomasz dodaje, że wyższy nie jest zobowiązany do przekazywania wszystkiego, co wie; zakres przekazu zależy od woli Bożej i od określonego posłannictwa. To odróżnia instytucjonalne lub funkcjonalne przekazywanie wiedzy od domniemania, że wyższy musi zawsze udzielać całej swej wiedzy niższemu. W praktyce oznacza to, że hierarchia poznania jest służebna względem zamysłu Bożego, nie autonomiczna.

1.13.6 Negatywna analiza w kontekście demonologicznym: dlaczego demony nie mogą oświecać się nawzajem w sensie nadprzyrodzonym

Wprowadzenie kwestii demonologicznej wymaga wyraźnego stanowiska: demony pozostają istotami rozumnymi, jednak ich upadek etyczny i odwrócenie od źródła prawdy sprawiają, że nie mogą one w sposób stricte nadprzyrodzony „oświecać" się nawzajem. Tomasz, rozważając porządek złych duchów w

ST I, q. 109, a. 2, podkreśla, iż choć demony mogą mieć porządek czynności i mogą przekazywać sobie informacje, ich władza poznawcza nie funkcjonuje w perspektywie uczestnictwa w prawdzie w tym samym sensie, co u aniołów wiernych. W praktyce znaczy to, że demony mogą współdziałać w celu zwodzenia, ujawniać sobie nawzajem wiedzę o rzeczach naturalnych czy nawet proponować omamy, lecz nie tworzą między sobą niczego, co można by nazwać autentycznym, nadprzyrodzonym oświeceniem uczestniczącym w Bożej prawdzie.

Ta teza opiera się na dwóch filarach: po pierwsze, demony, będąc odcięte od łaski i od porządku chwały, nie uczestniczą w nadprzyrodzonym świetle, które w swoim najwyższym sensie pochodzi od Boga; po drugie, ich zła intencja wypacza sposób, w jaki używają poznania — redukując je często do narzędzia pychy lub fałszu. Dlatego ich „komunikacja" może być skuteczna w sferze perswazji czy wprowadzania błądów, ale nie jest w stanie dać bliźniemu udziału w prawdzie w znaczeniu uczestniczącym i odniesionym do Boga.

W praktycznym języku teologicznym: demony mogą przekazywać dezinformacje, nakłaniać do błędnych praktyk, ukazywać złudne obrazy — ale nie mogą udzielić łaski poznania nadprzyrodzonego, nie mogą ustanowić w drugim istotnego nawrócenia ku prawdzie ani go „utwierdzić" poprzez własne uczestnictwo w źródle światła, którego źródłem jest jedynie Bóg (ST I, q. 109, a. 2).

1.13.7 Rozróżnienie oświecenia i mowy (locutio): znaczenie dla demonologii i praktyki rozróżniania

Aby zrozumieć dalsze ograniczenia, konieczne jest rozróżnienie między oświeceniem jako przekazem poznawczym a tzw. mową (locutio) jako aktem komunikacji skierowanym do innego podmiotu. W ujęciu tomistycznym (choć pełne opracowanie tego pojęcia znajduje się w innych miejscach Summae), locutio sprowadza się do wolnego skierowania pojęcia ku odbiorcy z intencją, by ten je przyjął i zrozumiał. Locutio jest więc czynnością woli i komunikacyjnej intencjonalności: to „mówienie" w sensie duchowym, które może przyjąć różne formy — od poruszeń intelektualnych po sugestie.

Ważne jest, że zarówno oświecenie, jak i locutio są aktami pozafizycznymi: nie polegają na przepływie materii ani na jakiejkolwiek ‚energii' w sensie fizykalnym. U stworzeń inteligentnych chodzi o kontakt przez znaczenie i przez przekaz formy poznawczej. Z tego względu demony mogą używać locutio — mogą „przemówić" do wyobraźni lub wpłynąć na uporządkowanie racji, które stają się docierającymi przesłankami — ale to, co czynią, jest komunikacją zmierzoną ku celowi, a nie sumowaniem nadprzyrodzonych uczestnictw w prawdzie.

Rozróżnienie to ma mocne implikacje: można otrzymać sugestywne „przesłanie" od istoty duchowej (locutio) bez otrzymania uczestnictwa w prawdzie (oświecenia). Dlatego w analizie doświadczeń duchowych konieczne jest wyraźne rozpoznanie, czy mamy do czynienia z komunikacją perswazyjną, z przekazem treści naturalnej, czy z rzeczywistym uczestnictwem nadprzyrodzonym — i Tomasz konsekwentnie utrzymuje, że tylko Bóg i stwory wierne w porządku chwały są zdolne do tego pierwszego uczestnictwa.

1.13.8 Techniczny rys „mowy anielskiej": akt woli ukierunkowujący pojęcie ku innemu duchowi

Przyjmując powyższe rozróżnienia, możemy nakreślić techniczną strukturę tzw. mowy anielskiej. Dla istoty niematerialnej „mowa" nie jest przepływem dźwięku, lecz aktem intelektualno-woluntarystycznym: ktoś, posiadając pojęcie lub prawdę, zwraca je ku innemu, czyniąc je osiągalnym przez odpowiednie ukształtowanie species zgodnych z możnością poznawczą adresata. Akt ten zawiera element woli (intencja

komunikacji, skierowanie do adresata) i element intelektualny (przygotowanie treści w formie adekwatnej do poznania drugiego). W porządku dobroczynności anioł może więc świadomie „przygotować" swoją prezentację tak, aby pasowała do niższego intelektu.

Warto podkreślić, że technicznie rzecz biorąc to przekazanie pozostaje w granicach przyczynowej współpracy, a nie konfuzji bytów: nie dochodzi do fuzji intelektów ani do bezpośredniego przeniesienia istoty poznawczej. To istotne, bo zapobiega antropomorficznemu wyobrażeniu, że anioł „wprowadza" część swojej substancji do drugiego; wszystko dzieje się w porządku aktualizacji formy poznawczej i w obrębie współdziałania wedle boskiego porządku.

Dla demonologii praktycznej oznacza to, iż demony mogą przeprowadzać locutio i używać jej do zwiedzenia, jednak ich zdolność do sformułowania prawdziwej, uczestniczącej w Bogu treści jest zasadniczo ograniczona. Ich mowa może być przebiegła i skuteczna w oddziaływaniu na wyobraźnię, ale nie jest zdolna do udzielenia prawdy, która byłaby udziałem chwały.

1.13.9 Granice przekazu: dlaczego wyższy nie udziela wszystkiego, co wie

Tomasz zauważa też praktyczny aspekt: wyższy anioł nie udziela automatycznie całej swej wiedzy niższemu. Przekaz jest zdeterminowany przez porządek posługi i zadania, jakie Bóg ustanowił. Powodem jest zarówno wzgląd na porządek, jak i na funkcjonalny charakter przekazu: udostępnianie wiedzy ma służyć określonym celom, a nie bezzasadnemu „uwolnieniu" całej treści poznawczej. W takim porządku jawi się respekt dla proporcji i dla roli, jaką każdy anioł ma w boskim planie.[16]

Takie ograniczenie ma również wymiar etyczny: jeśli każdy wyższy miałby automatycznie ujawniać wszystkie swoje poznania, pytanie o dyskrecję, o odpowiedzialność i o zwierzchnictwo boskie stałoby się problematyczne. Zatem przekaz wiedzy jest zawsze aktem, który odwołuje się do woli i do porządku, a nie automatyczną transmisją.

1.13.10 Konfrontacja z nowożytnymi interpretacjami: oświecenie ≠ przepływ energii

Wobec współczesnych tendencji interpretacyjnych, które skłaniają się do rozumienia zjawisk duchowych jako form „energetycznych" transferów, tomistyczna analiza stawia ostrą opozycję. Oświecenie u Tomasza nie jest przygodnym „przepływem" mocy, pola czy energii w sensie fizykalnym. Jest to akt intelektualny, formacyjny i relacyjny, osadzony w metafizyce aktu i możności. Redukowanie go do obrazu energetycznego likwiduje istotny moment — relacyjny i ontologiczny — zgodnie z którym wszelki udział w prawdzie jest udziałem w bycie i w obecności Boga jako źródła.

Tomaszowska krytyka takich przesunięć jest dwoista: z jednej strony chroni przed panteistyczną projekcją, która upraszcza różnicę między Stwórcą a stworzeniem; z drugiej strony odrzuca materialistyczne wyjaśnienia doświadczeń duchowych, które wypierają wymiar osobowy i intencjonalny komunikacji. Dlatego każde użycie kategorii „energetycznych" do opisu oświecenia powinno być traktowane jako kategoria analogiczna, a nie identyczna z tym, co w rozumieniu tomistycznym jest aktem intelektualnym.

1.13.11 Granice tezy i ostrożne wnioski praktyczne

Podsumowując: z tomistycznej perspektywy oświecenie jednego anioła przez drugiego jest możliwe, ale jest to oświecenie określone i relacyjne — wzmocnienie intelektualnej dyspozycji oraz przystosowanie i

[16] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

przekaz treści poznawczej w formie species adekwatnych do odbiorcy (ST I, q. 106). Jest to przyczynowość mediatywna, nie stwarzająca bytu ani nie będąca skutkiem wewnętrznego poruszenia woli. Przekaz prawdy pozostaje uporządkowany przez stopień uczestnictwa w poznaniu i przez Boże zarządzenie. Jednocześnie demony, choć mogą komunikować się nawzajem i wpływać w sferze perswazji, nie mogą udzielać sobie wzajemnie oświecenia w sensie uczestnictwa nadprzyrodzonego i włączenia w źródło prawdy — ich zła orientacja zamyka ich w negatywnym wykorzystaniu poznania (ST I, q. 109, a. 2).

Ta analiza ma znaczenie zarówno dla teoretycznej spójności angelologii, jak i dla praktyki rozpoznawania doświadczeń duchowych: wymusza klarowne rozróżnienia między aktem poznawczym a aktem woli, między perswazją (locutio) a udziałem w prawdzie (illuminatio), oraz między naturalną komunikacją informacji a nadprzyrodzonym udzieleniem uczestnictwa. W centrum stoi zawsze suwerenność Boga jako pierwszej przyczyny bytu i prawdy — i to od tej suwerenności zależy ostateczny status wszelkich przekazów poznawczych między stworzeniami.

(Przywołania w tekście: ST I, q. 106; ST I, q. 109, a. 2)

Trzeba rozróżnić trzy poziomy operacji mówiących o „dawaniu" prawdy, które w tomistycznej optyce nie są synonimami. Po pierwsze: „stworzenie światła intelektu" w sensie najwyższym oznacza absolutne źródło możliwości poznania — to Bóg jako pierwotna przyczyna bytu i użyteczności form poznawczych; tylko od Niego pochodzi możliwość, by jakiekolwiek stworzenie miało światło intelektualne jako możność. Po drugie: „udzielenie prawdy" przez stworzenie to akt udziału — przekazanie species lub uporządkowanie treści poznawczej, dzięki któremu inny intelekt zostaje dopuszczony do poznania tego, co jest prawdą. Po trzecie: „perswazyjne ukazanie dobra" to akt skierowany ku woli drugiego: prezentacja względów czy obrazów, które mają skłonić do uczynienia dobra; jest to oddziaływanie zewnętrznych przesłanek, nie wewnętrzne konstytuowanie aktu woli.

Wobec tego rozróżnienia klarowne staje się, dlaczego stworzenia mogą rzeczywiście „udzielać prawdy" bez tworzenia światła intelektu: ich przekaz jest uczestnictwem i instrumentacją, nie zaś aktem stwarzającym zasadniczą możliwość poznania. Ten przekaz zmienia usposobienie poznawcze adresata poprzez dostosowanie species i porządkowanie przesłanek, ale nie daje ontologicznej przyczyny faktycznego bycia intelektualnej możliwości — tę rolę zachowuje Bóg jako pierwsza przyczyna, zgodnie z nauką Summa Theologiae I.

Rola mediatywna nie umniejsza więc bezpośredniego prymatu Boga, gdyż przyczynowość stworzeń jest pochodna i uczestnicząca: stworzenia działają jako przyczyny prawdziwe, lecz zależne, które realizują swoje moce w ramach porządku nadanym i podtrzymywanym przez pierwszą przyczynę. Nawet gdy anioł czy człowiek staje się kanałem poznania czy bodźcem moralnym, ich moc przyczynowa wynika z udziału w bycie i porządku nadanym przez Boga, nie z autonomicznej mocy stworzeń.

W praktycznym wymiarze demonologii konsekwencja jest następująca: duchy złe mogą stosować locutio i perswazyjne ukazania — układać fałszywe species, poruszać wyobraźnię, wskazywać pozorne dobra — ale nie mogą „stworzyć" światła intelektu ani stać się wewnętrzną przyczyną aktu woli drugiego; nie czytają serc, nie znają z konieczności przyszłych aktów wolnych i nie konstytuują woli w sensie, w jakim jedynie Bóg jest przyczyną bytu i ruchu istot.

1.14 9. Kwestia 107: locutio angelica – mowa aniołów

1.14.1 Definicja mowy anielskiej: locutio angelica jako akt woli

W kwestii 107 *Summae Theologiae* Tomasz stawia i rozwija definicję tego, co nazywa locutio angelica albo locutio angelorum — „mową anielską". Kluczowe jest tu przesunięcie znaczenia od kategorycznego wyobrażenia głosu do aktu wolicjonalnego: mowa nie musi przyjmować postaci dźwięku, znaku zmysłowego ani żadnego krańcowo materialnego nośnika; jej istota polega na skierowaniu pojęcia, które już istnieje w intelekcie nadawcy, ku celowi, którym jest inny duch. Zatem locutio to akt woli, którym pewne treści intelektualne zostają przekształcone w zamiar bycia poznanymi przez określonego adresata. To skierowanie nie jest mechanicznym „udostępnieniem" samej natury poznawczej mówiącego, lecz wolnym samoudzieleniem: tylko wtedy, gdy wola anioła zechce, jego myśl staje się przedmiotem poznania przez drugiego. W ten sposób Tomasz zachowuje równocześnie dwa elementy: realność komunikacji (nie jest ona złudna ani jedynie „wewnętrzna" w sensie jednostkowym) oraz nienaruszalność osobowej tajemnicy, którą gwarantuje wolność przyjmującego i wolność udzielającego.[17]

Tak sformułowana definicja opiera się u Tomasza na kilku metafizycznych przesłankach: po pierwsze, iż umysł anielski jest istotowo intelektualny i immaterialny, zatem jego akty nie są zależne od ruchów fizycznych; po drugie, że wola i intelekt stanowią różne władze, w których pierwszy może ukierunkować zawartość drugiego; po trzecie, że komunikacja jako akt wymaga pewnej przyczynowości dobrowolnej – nadawca staje się przyczyną wystąpienia treści poznawczej w intencjonalnym porządku drugiego, ale nie jako przyczynowość fizyczna ani jako konieczność natury. Ten konglomerat przesłanek prowadzi Tomasza do formuły: mowa anielska = ukierunkowanie pojęcia przez wolę ku temu, by stało się ono znane innemu duchowi.

1.14.2 Locutio a illuminatio: rozróżnienie funkcjonalne i metafizyczne

Tomasz konsekwentnie odróżnia locutio od illuminatio; oba terminy dotyczą relacji między umysłami, lecz nie są tożsame. Illuminatio (oświecenie) oznacza akt przez który poznanie doskonalszego umysłu zostaje przekazane umysłowi niższemu w sensie intensyfikacji lub dopasowania poznania do jego zdolności: chodzi o przekaz prawdy obiektywnej, przy czym nadawca w tym przekazie pełni funkcję dającą poznanie, które naprawdę zwiększa poznawcze posiadanie przedmiotu u odbiorcy. Locutio natomiast może się odnosić także do sytuacji, kiedy nadawca nie dysponuje większym poznaniem — niższy może „mówić" do wyższego, kiedy ujawnia swą wolę, przedstawia prośbę lub formułuje zdanie. Istotny jest tu fakt, że illuminatio zakłada asymetrię doskonałości poznawczej: wyższy może oświecić niższego. Locutio zaś nie zakłada tej asymetrii: mowa polega na wolnym skierowaniu treści niezależnie od relacji doskonałości.

Metafizycznie to odróżnienie opiera się na pojęciu obiektywnej prawdy i subiektywnego udostępnienia. Illuminatio wpływa na strukturę poznania pracującego w kierunku prawdy (zmiana relacji między podmiotem poznającym a przedmiotem); locutio wskazuje jedynie na intencjonalność aktu woli. Tomasz wykorzystuje to rozróżnienie, by wyjaśnić np. jak niższy anioł może „mówić" do wyższego bez tego, by faktycznie wznieść poziomu poznania wyższego. W praktyce oznacza to, że raporty, prośby, wyznania czy wyrażenia miłości są formami locutio niezależnymi od przekazywania nowej prawdy, a zarazem kompatybilne z ograniczeniem, że tylko Bóg zna natychmiastowo wszystkie tajemnice stworzeń.

[17] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, q. 107, wydanie internetowe.

1.14.3 Czy anioł niższy może mówić do wyższego, a anioł do Boga?

Tomasz odpowiada na pytania uporządkowane logicznie: anioł może mówić do innego anioła, niższy może mówić do wyższego — i anioł może mówić do Boga. W każdym przypadku należało rozwiązać napięcie między sposobem mówienia a porządkiem bytowym.

Gdy niższy mówi do wyższego, mamy do czynienia z locutio bez koniecznego illuminatio. Niższy ukierunkowuje swój intelektualny posiad pojęć ku wyższemu; ten ostatni poznaje treść dlatego, że nadawca zechciał ją ujawnić. Nie trzeba tu postulować, że wyższy zyskuje jakieś nowe poznanie pierwotnie przynależne niższemu. Innymi słowy: komunikacja jest możliwa nawet w odwrotnym kierunku porządku doskonałości, ale w tym wypadku nie prowadzi do przekazania „doskonalszej prawdy". Tomasz opiera tę decyzję na metafizycznym rozróżnieniu między przyczyną formalną poznania a przyczyną wolą: to wola nadawcy ustanawia relację, a nie konieczna zasada wymiany intelektualnej.

W relacji do Boga mowa anielska ma charakter specyficzny. Anioł „mówi" do Boga nie po to, by doprowadzić do zwiększenia Bożego poznania — to niemożliwe, gdyż Bóg zna wszystko bez pośrednictwa — lecz aby skierować ku Niemu swoje poznanie i pragnienie: akt uwielbienia, prośby, poddania się. Tutaj locutio splata się z adoracją: wola anielska czyni swój akt poznawczy intencjonalnie „przedmiotowym" względem Boga. Tomasz akcentuje przy tym, że tylko Bóg ma natychmiastowy dostęp do wnętrza każdej stworzonej woli; to On zna każdą tajemnicę bez konieczności samoujawnienia. W konsekwencji mowa anioła do Boga jest w pełni prawdziwym aktem komunikacyjnym, ale nie ma w niej sensu dotyczącego uzupełniania Bożego poznania.

1.14.4 Odległość przestrzenna, brak fal i zachowanie poufności

Skoro mowa anielska nie polega na falach dźwiękowych, Tomasz wyprowadza z tego konsekwencję: komunikacja duchowa nie jest ograniczona miejscem ani dystansem przestrzennym. To, że nadawca i odbiorca nie muszą być blisko siebie, wynika z natury ich substancji — jako niematerialnych nie podlegają prawom ruchu lokalnego tak, jak ciała. Jednak od tej wolności bytu Tomasz wyprowadza jednocześnie ograniczenie epistemologiczne: możliwość komunikacji nie oznacza konieczności powszechnego udostępnienia treści. Nadawca określa adresata. Treść może być skierowana do jednego anioła, do grupy, do całego chóru — ale to wola mówiącego decyduje o zakresie ujawnienia. Z tego względu brak przestrzennego dystansu nie prowadzi do „telepatii" w sensie bezosobowego, niekierunkowego rozchodzenia się informacji; jest raczej forma intencjonalnej penetracji, zależna od wolicjonalnego wyboru nadawcy.

Tomasz używa tego rozróżnienia, by zachować osobową intymność: nawet przy „natychmiastowym" akcie skierowanym poza przestrzenią, wolności osoby pozostaje nienaruszona — adhortacja skierowana do jednego nie musi stać się znana innym, chyba że nadawca tak postanowi. To rozwiązanie harmonizuje z jego ogólną tezą, iż tylko Bóg zna każdą stworzoną wolę bez udziału tej woli w jej ujawnieniu. W praktycznej teorii oznacza to, że istnienie wzajemnych więzi duchowych nie likwiduje dyskrecji i szczegółowości osoby.

1.14.5 Poufność przekazu i wspólnota duchowa: czy wypowiedź staje się znana wszystkim?

Na pytanie, czy wypowiedź skierowana do jednego anioła staje się znana wszystkim, Tomasz odpowiada negatywnie i uzasadnia to metafizycznie. Choć anielskie umysły żyją w komuniach i porządkach, to jednak nie są przezroczyste automatycznie. „Wiedza" jednego nie jest natychmiast „publiczna", bo do jej

ujawnienia konieczne jest wolicjonalne „mówię", które określa zakres adresatów. W tym miejscu Tomasz harmonizuje pojęcia wspólnoty i osoby: wspólnota duchowa nie jest wyzbyciem się osobowości, lecz polem współdziałania, w którym każdy zachowuje autonomię decyzyjną co do ujawniania własnych treści. To rozwiązanie przeciwdziała zarówno skrajnej koncepcji kolektywizmu (gdzie osoba zanika), jak i skrajnemu izolacjonizmowi (gdzie nie ma komunikacji).
W praktycznym wymiarze tej konstatacji kryje się odpowiedź na starodawną obawę o „wszechwiedzę" istot stworzonych: aniołowie mogą porozumiewać się, ale ich komunikacja nie znosi osobowej intymności, ponieważ wole stojące za mową zachowują decydującą rolę.

1.14.6 Mowa demonów: narzędzie konspiracji bez oświecenia — analiza teoretyczna i ograniczenia

Tomasz poświęca też uwagę mowie złych duchów. Podkreśla, że demony mogą „mówić" i że w stanie upadku używają mowy jako narzędzia zwodzenia i spisku. Istotną tezą jest jednak to, że demony nie dysponują tym samym „porządkiem oświecenia" co aniołowie dobrotliwi: ich upadek zaburzył pierwotne relacje udziału w prawdzie. Stąd mowa demona może być sprawna jako forma oddziaływania na wyobraźnię i jako podstępna sugestia, lecz nie prowadzi do rzeczywistego oświecenia w sensie przyczynienia do obiektywnego poznania dobra. Demony mogą więc odsłaniać informacje, konspirować między sobą, planować czyny, oddziaływać perswazyjnie — lecz nie mają „władzy" dawania prawdziwej łaski ani nadawania autentycznego poznania prawdy, gdyż to jest ostatecznie zarezerwowane Bogu i porządkowi ustanowionemu przez Niego w stworzeniu.
Analiza argumentu Tomasza wobec mowy demonów wymaga ujawnienia jego przesłanek i ograniczeń. Przesłanki to: (1) upadek zmienia stosunek demonów do prawdy i porządku wspólnotowego; (2) oświecenie wymaga elementu doskonałości przekazującego, a demony, będąc odwróconymi od dobra, tracą zdolność prawdziwego przekazywania prawdy; (3) demony nie są Bogiem i więc nie znają wnętrza woli drugiego bez jego zgody ani bez Bożego dopuszczenia. Ograniczenia tej argumentacji są następujące: Tomasz musi opierać się na aksjomacie moralnej i poznawczej korelacji między dobrem a prawdą — czyli że moralne zło istotowo osłabia potencjał epistemiczny uczestniczącego podmiotu. Ta teza ma długą tradycję, ale w świetle współczesnych krytyk jej trzeba uznać za metafizyczne założenie, nie empiryczny fakt. Ponadto Tomasz nie rozwija pełnej mechaniki, w jaki sposób upadek konkretnie uszkadza strukturę poznawczą demona; mówi raczej o „utracie porządku", a zatem o jakościowym przesunięciu, które prowadzi do tego, że ich komunikacja staje się raczej narzędziem błędu niż prawdy.
Końcowy wniosek Tomasza jest jednak jasny: mowa demonów jest realnym zagrożeniem poznawczym i moralnym, ale nie uprawnia do przypisywania im wszechwiedzy ani możliwości przeczytania wolnych intencji człowieka. Ich oddziaływanie pozostaje ograniczone przez naturę stworzeń i przez Boże ustanowienia porządku stworzeń.

1.14.7 Mechanizm oddziaływania na wyobraźnię: analogia mowy a integralność intelektu

Przy opisie, jak anioł może wpłynąć na człowieka, Tomasz odróżnia bezpośrednią komunikację intelektualną od oddziaływania na wyobraźnię. Jako że dusza ludzka posiada też władze „niższe" (wyobraźnię, zmysły), anioł może posłużyć się tymi mediacjami, by „mówić" do człowieka — nie w sensie wprowadzania treści do samego intelektu bezpośrednio, lecz przez wzbudzenie odpowiednich przedstawień obrazowych, które mogą prowadzić intelekt do poznania. Ten mechanizm jest analogią

mowy: anioł, kierując swoją wolę, stwarza w porządku sprawiającym wewnętrzne obrazy, które działają jako „most" ku intelektowi. Tomasz wyraźnie ostrzega, że takie oddziaływanie jest analogiczne i nie oznacza naruszenia nienaruszalnej wolności intelektu: intelekt ludzki pozostaje przyczyną własnego poznania, choć może być pobudzony przez doniesienie obrazowe. Z tej obserwacji wynikają dwie konsekwencje: po pierwsze, anielska pomoc może być autentycznym wsparciem poznawczym, nie zaś magicznym „włożeniem" treści; po drugie, to właśnie struktura ludzkiej psychiki z decydującymi władzami zachowuje integralność — intelekt nie jest „zastępowany", a wola nie może być przymuszona.
Tomasz używa tej analizy, żeby oddzielić fenomenologię doświadczeń nadzwyczajnych od automatycznej interpretacji ich jako dowodów na nadnaturalne wtargnięcie. Mechanizm wyobraźni jako pośrednika jest dla niego logicznym i teologicznym sposobem wytłumaczenia, jak anioł może działać na człowieka bez naruszania podmiotowości.[18]

1.14.8 Krytyczne uwagi o granicach tomistycznej koncepcji: przesłanki, implikacje i zagrożenia antropomorfizacji

Gdy przyjmujemy tomistyczne rozumienie mowy anielskiej, trzeba również wskazać jego granice i ryzyka interpretacyjne. Tomasz posługuje się metafizyką aktów i możności, rozróżnieniem intelektu i woli, a także hierarchiczną koncepcją porządku bytowego; z tych założeń wyprowadza logiczne konsekwencje o mowie. Jednakże te założenia same w sobie niosą następujące implikacje, które wymagają ostrożnej lektury:

- Antropomorfizacja: Mimo iż Tomasz unika dosłownego sprowadzenia aniołów do „osób-ludzi", język mowy, prośby, uwielbienia może prowadzić współczesnych czytelników do nadmiernego upodabniania istot duchowych do rozmów ludzkich. Należy zachować dystans krytyczny: mowa w sensie tomistycznym to funkcjonalne porównanie, nie redukcja osoby anielskiej do ludzkiego modelu komunikacji.
- Filozoficzne założenia o moralno-epistemicznym sprzężeniu: Tomasz zakłada, że upadek moralny demona przekłada się na utratę zdolności oświecających. Ta więź między dobrem a poznaniem ma logiczną siłę wewnątrz jego systemu, ale poza nim wymaga obrony: czy zło zawsze degraduje poznanie w takim samym stopniu? Tomasz nie rozpisuje szczegółowo psychologicznych mechanizmów tej degradacji.
- Ograniczenia empiryczne: Tomistyczna teoria nie jest narzędziem diagnozy klinicznej. Opis mechanizmu wpływu na wyobraźnię nie te utożsamia z objawami zaburzeń psychicznych; wręcz przeciwnie — Tomasz zaleca rozróżnienie przyczyn naturalnych i nadnaturalnych. To ostrzeżenie jest dziś szczególnie ważne wobec pokusy wykorzystywania scholastycznej terminologii jako aparatu diagnostycznego.

Na koniec warto podkreślić: tomistyczna koncepcja locutio jest subtelną próbą pogodzenia realności duchowej komunikacji z zasadą nienaruszalności osoby i wolności. Jej zaletą jest konsekwentne trzymanie się metafizycznych różnic między intelektem a wolą oraz między stworzeniem a Stwórcą. Jego wnioski — że mowa anielska nie wymaga głosu, że nie znosi tajemnicy osoby, że demony mogą używać mowy jako podstępu, ale bez mocy nadawania prawdziwej łaski — pozostają narzędziem teologicznym do rozumienia relacji między duchami, ale nie zastępują empirycznej i etycznej analizy zjawisk ludzkich.

[18] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

W Summa Theologiae I Tomasz rozróżnia akty intelektu i akty woli w sposób, który pozwala nam precyzyjniej uchwycić trzy różne modalności wewnętrznego porozumiewania się duchów: pojęcie ukryte jako akt intelektualny, mowa skierowana (locutio) jako akt wolicjonalny ukierunkowujący to pojęcie ku innemu podmiotowi oraz oświecenie (illuminatio) jako akt, w którym nadawca rzeczywiście staje się przyczyną zwiększenia poznania u odbiorcy. Trzeba podkreślić ontologiczną odrębność tych trzech: pojęcie ukryte istnieje jako wewnętrzny akt intelektu, możliwy do zachowania bez jakiegokolwiek zwrócenia ku innemu; locutio odnosi się do intencjonalnego ukierunkowania tego aktu — uczynienia go „dla kogoś" — ale sama ta intencja nie jest równoznaczna z przekazem poznawczym w sensie wzrostu poznania u adresata; natomiast illuminatio dotyczy już relacji formalnej poznania, gdy przez akt sprawczy nadawcy odbiorca realnie zyskuje posiadanie prawdy. Z tego punktu widzenia pojęcie pozostające w ukryciu nie jest jeszcze ani „przekazane", ani „udowodnione" wobec innego ducha; jego bycie poznanym przez innego wymaga konkretnego aktu, który moralnie i epistemicznie różni się w zależności od tego, czy mamy do czynienia z locutio czy z illuminatio.

Ta różnica ma istotne konsekwencje dla granic poznawalności zamysłów i intencji innych duchów. Po pierwsze: sam akt locutio może uczynić jakąś treść dostępną innemu duchowi w sensie, że adresat staje się świadomy przedstawionych pojęć, lecz niekoniecznie ma dostęp do wewnętrznej woli nadawcy. Mowa skierowana może więc zawierać raport o zamiarach, prośbę czy deklarację, a mimo to nie likwiduje „tajemnicy serca"; bezpośrednie poznanie intencji należy wyłącznie do Boga. Oświecenie anielskie nie znosi tej granicy. Po drugie: nawet gdy locutio sprawi, że adresat „wie", może to być wiedza o treści reprezentacyjnej, nie zaś wiedza o autentycznym związku tej treści z wolą mówiącego; stąd błąd polegałby na utożsamianiu otrzymanej informacji z bezpośrednim dostępem do czyjejś woli. Anioł i demon są stworzeniami: demon nie czyta bezpośrednio serca, nie zna przyszłych wolnych aktów i nie przymusza woli. Tezy te wynikają z tomistycznej analizy poznania i woli; stworzenia mogą jedynie udostępniać lub oświecać w granicach porządku, do którego zostały powołane.

Dla oceniania komunikatów duchowych ma to praktyczny sens rozstrzygający o kryteriach rozeznania: trzeba rozróżniać, czy mamy do czynienia z prostą locutio (werbalnym lub intelektualnym skierowaniem treści), z inferencją adresata (umiejętnością rozumowania na podstawie znaków) czy z jakimś stopniem illuminatio, który realnie uzasadniałby pewność co do wewnętrznej intencji mówiącego. Tomasz zwraca uwagę, iż demony mogą posługiwać się locutio i tworzyć sugestie obrazowe albo racjonalne wnioskowania, lecz brak im „porządku prawdy" nie uprawnia ich do nadawania prawdziwego oświecenia. Zatem kiedy ktoś twierdzi, że „spostrzegł" intencję drugiego ducha, trzeba pytać: czy to była deklaracja wolna (locutio), czy wynik wyprowadzony z obserwacji zewnętrznych znaków, czy też rzeczywiste illuminatio, które jako takie musi być osądzone według kryteriów wewnętrznej spójności i zgodności z porządkiem natury i łaski, tak jak je rozważa Tomasz.

Wreszcie — i to jest ważny epistemologiczny wniosek — rozróżnienie tych trzech modalności ustanawia stałą zasadę pokory co do możliwości poznania cudzych zamysłów. Nawet pełna transparentność informacyjna nie likwiduje odrębności aktów woli i aktów intelektu; informacje otrzymane przez locutio mogą być fałszywe, inscenizowane lub nieodzwierciedlające prawdziwego nastawienia moralnego nadawcy, podczas gdy jedynie *illuminatio* dałaby podstawę do większej pewności. Dlatego w tomistycznym ujęciu granica poznawalności intencji innych duchów jest zarówno ontologiczna (wynikająca z natury stworzeń i różnicy między Bogiem a stworzeniami), jak i epistemiczna (wynikająca z różnicy między udostępnieniem treści a przekazaniem formy poznania). To rozróżnienie wyznacza

teologiczne i praktyczne ramy rozumienia komunikacji duchowej i uniemożliwia prostą redukcję „bycia poinformowanym" do „bycia w pełni poznającym" czy „bycia władnym odczytać czyjąś wolę".

1.15 10. Kwestie 108–109: hierarchie dobrych i porządek demonów

Św. Tomasz w q. 108 i q. 109 Sumy teologicznej podejmuje temat hierarchii anielskich i porządku demonów nie jako spekulację mitologiczną, lecz jako konsekwencję metafizycznego rozumienia stworzeń duchowych: ich natury, różnicy stopni doskonałości oraz funkcji, które Bóg im powierza. Niniejszy rozdział rekonstruuje i rozwija te tomistyczne tezy, kładąc nacisk na następujące wątki: pojęcie hierarchii i jego dionizyjska recepcja, znaczenie rozróżnienia między tym, co naturalne, a tym, co jest łaską, w uzasadnieniu trzech hierarchii i dziewięciu chórów; funkcjonalny profil poszczególnych rzędów; trwałość naturalnej różnicy u demonów po upadku; charakter relacji władzy wśród duchów potępionych; specyfika komunikacji między demonami w świetle tomistycznego rozróżnienia locutio–illuminatio; metafizyczne i teologiczne podstawy zwierzchnictwa aniołów dobrych nad złymi; oraz perspektywa eschatologiczna dotycząca utrwalenia porządków anielskich i możliwości uczestnictwa ludzi w porządku niebieskim. W odwołaniu do tekstu Sumy (I, qq. 108–109) uwzględniamy także źródłowy kontekst recepcji Pseudo-Dionizego, bez przytaczania jego tekstów jako cytatów literalnych.[19]

1.15.1 Pojęcie hierarchii: dionizyjska formuła i tomistyczna reinterpretacja

Dla Tomasza hierarchia nie jest strukturą społeczno-administracyjną w sensie świeckim ani schematem przywilejów; to ontologiczno-funkcjonalna klasyfikacja duchów oparta na stopniu ich zjednoczenia z przedmiotem poznania i miłości. W przyjętej przez niego tradycji, pośrednictwem tekstów Pseudo-Dionizego, aniołowie zostają uporządkowani w trzy hierarchie, każda zawierająca po trzy chóry: Serafini, Cherubini i Trony jako rzędy najbliższe kontemplacji Boga; Panowania, Moce i Władze jako rzędy związane z powszechnym porządkiem rządów Bożych; Zwierzchności, Archaniołowie i Aniołowie jako najbardziej bezpośrednio zaangażowane w zarządzanie wspólnotami i indywidualnymi osobami. To rozróżnienie liturgicznie i symbolicznie zakorzenione w patrystyce przyjmuje u Tomasza postać realistycznego rozplanowania różnic intelektualnych i wolitywnych między duchami, gdzie „wyższy" nie zasłania dobra „niższemu", lecz przekazuje je w sposób, który nie umniejsza pierwotnej doskonałości dawanego dobra. W tym sensie hierarchia jest samą strukturalną formą przekazywania dobra poznawczego i miłującego, której zasada nie leży w arbitralnej władzy, lecz w różnicy udziału w jednej świetlistej rzeczywistości Prawdy i Dobra.

Przyjęcie dionizyjskiej triady nie oznacza dla Tomasza bezkrytycznego przyjęcia symboliki Dionizego; przeciwnie, on interpretuje ją wedle własnej metafizyki stworzeń duchowych: różnica między chórami odpowiada przede wszystkim różnicy w stopniu ogólności i zjednoczenia poznania. Im bardziej poznanie danego ducha jest powszechne i zjednoczone, tym wyższy jego pozycyjny status w porządku. W tym kluczu kontemplacyjne pierwsze trzy rzędy mają poznanie zbliżone do bezpośredniej, choć stworzonej, intymności z Boskim Przedmiotem; kolejne trzy odnoszą się do uporządkowania kosmicznego; ostatnie trzy do działania szczegółowego i opiekuńczego.

1.15.2 Dary natury i dary łaski: fundament podziału

Tomistyczna klasyfikacja chóralna bierze swój sens z dwoistego kryterium: z naturalnej doskonałości stworzeń duchowych oraz z darów łaski i chwały, które Bóg może przyznać. Naturalna doskonałość

[19] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 108–109, wydanie internetowe.

aniołów obejmuje ich niematerialną substancję, zdolność do poznawania istot ogólnych i pełnię mocy intelektualnych, jaką może osiągnąć stworzone bycie duchowe. Ta naturalna doskonałość jest podłożem różnic: nie wszystkie stworzone duchy mają jednakowy stopień natury poznawczej czy sprawczej. Równocześnie Bóg może przyznać nadprzyrodzone udziały w życiu Bożym — łaskę i chwałę — które odnoszą się do innego wymiaru porządku. To dwutorowe założenie pozwala Tomaszowi wytłumaczyć, dlaczego aniołowie są uporządkowani według chórów: porządek bierze się z różnicy w zakresie udziału w poznaniu naturalnym i (ewentualnie) w darach nadprzyrodzonych oraz z rozmaitości zadań powierzonych przez Boga.

Z tego punktu widzenia należy także rozumieć stosunek między chórami: wyższy chór posiada poznanie bardziej powszechne i zjednoczone, zdolne do inspirowania i kierowania poznaniem niższych chórów, jednakże ta inspiracja nie jest stopniowym „oddawaniem" istoty lecz udziałem. Wyższy nie traci nic ze swego poznania, kiedy je przekazuje niższemu; przekaz ten jest formą uczestniczenia, a nie transmisji substancjalnej.

1.15.3 Operacje intelektualne i funkcje poszczególnych rzędów

Tomasz opisuje działanie chórów zarówno w wymiarze kontemplacyjnym, jak i rządzącym. Pierwsza hierarchia — Serafini, Cherubini i Trony — jest przede wszystkim zaangażowana w bezpośrednią kontemplację Boga. Ich operacje intelektualne zmierzają ku poznaniu najwyższych prawd i ku miłości będącej odpowiedzią na objawioną godność Tej, która jest źródłem bytu. W języku tomistycznym to wskazuje na najgłębsze możliwe zjednoczenie intelektu stworzonego z przedmiotem poznania, przy całkowitym zachowaniu stworzonego statusu poznającego.

Druga hierarchia — Panowania, Moce, Władze — wykonuje funkcję porządkującą w odniesieniu do stworzonego kosmosu. Ich operacje intelektualne są nakierowane na poznanie rozległych form porządku, praw oraz sposobów realizacji Boskiego rządu. Trzecia hierarchia — Zwierzchności, Archaniołowie, Aniołowie — działa na najbardziej szczegółowym poziomie: opieka nad narodami, wspólnotami i jednostkami, przekazywanie Bożych poleceń, pomoc w rozumieniu i wolnych wyborach ludzi poprzez obrazy i skierowanie poznania w taki sposób, aby intelekt ludzki mógł przyjąć określony przedmiot poznania. U Tomasza operacje te nie są mechaniczne: anioł nie przymusza woli, lecz przez locutio i przykład, przez ukazanie przedmiotu, wspomaga porządkowanie wiedzy i miłości w człowieku. Różnica poziomów funkcji odpowiada różnicy w rodzaju i stopniu poznania: im bardziej uniwersalne i absolutne poznanie, tym wyższy rząd w hierarchii; im bardziej konkretne i indywidualne, tym niższy.

Ważne jest, by odróżnić tu to, co anioł daje dzięki swej naturze (obrazy poznawcze, powszechne prawdy), od tego, co może być owocem łaski. Tomasz podkreśla, że oświecenie prawdziwe — dostosowanie poznania do prawdy Bożej w świetle zbawienia — jest darem związanym z Bożym objawieniem i łaską, a nie jedynie z naturalnymi zdolnościami anioła. Ta dychotomia pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego hierarchia anielska nie jest jedynie poziomem mocy: jest raczej strukturą relacji poznawczych i miłujących względem jedynego Dobra.

1.15.4 Trwałość naturalnego porządku u demonów

Gdy Tomasz rozważa sytuację aniołów upadłych, stwierdza zasadniczą różnicę: upadek niszczy porządek łaski i chwały, lecz nie burzy naturalnej doskonałości ich stworzonej natury. Innymi słowy, diabeł i inne duchy potępione utraciły udział w świętej hierarchii obdarowanej łaską oraz swoje miejsce w porządku chwały, lecz nie stali się naturami mniej doskonałymi. Pozostają bytami duchowymi wyposażonymi w

określone moce intelektualne i sprawcze; te rozmaite stopnie sił intelektualnych i zdolności czynu trwają po upadku.

To przekonanie ma daleko idące konsekwencje: po pierwsze, zachowuje realność różnic między demonami — są „większe" i „mniejsze" w mocy, inteligencji i wpływie, co tłumaczy mediację poleceń jednego ducha przez drugiego. Po drugie, dlatego też Tomasz uznaje, iż złe duchy mogą być uporządkowane w swego rodzaju porządek działań, chociaż nie jest on „świętą hierarchią" w sensie udziału w Bożej chwale. Warto podkreślić, że Tomasz odrzuca jakiekolwiek utożsamienie przesłanki natury z przewagą moralną: demony są doskonałe naturalnie, a jednocześnie moralnie spustoszone; to utrzymanie precyzyjnego oddzielenia sfery bytu od sfery dobra moralnego jest kluczowe dla tomistycznej teologii.

1.15.5 Władza i podległość wśród demonów: „porządek buntu"

Chociaż demony zachowują nierówności mocy i wiedzy, ich porządek jest zasadniczo perwersyjny wobec moralnego porządku bytu. Tomasz opisuje ich relacje jako „porządek buntu": w miejsce przekazywania dobra, które nie traci swej esencji w dawcy, wstawia się łańcuch przemocy, dumy i instrumentalnego podporządkowania. Wyższy demon może nakazywać niższym, koordynować ich działania i przekazywać plany, lecz sam „porządek" ten nie jest aktem miłości ani udziałem w prawdzie; jest katastrofą moralną, która wykorzystuje naturalne środki porządku dla rozpowszechniania złej woli. To jest istotowa różnica: hierarchia dobra polega na przekazywaniu uczestnictwa w prawdzie i dobru; hierarchia zła polega na wykorzystywaniu przewag mocy i wiedzy ku pokusie i szkodzie stworzeń.

W praktycznej konsekwencji Tomasz dopuszcza, że istnieją stopnie odpowiedzialności i zdolności wśród demonów: jedne duchy są zdolne do inicjacji skomplikowanych intryg, inne do wykonywania prostszych oszustw. Jednak nawet najwyższy z demonów, mimo swej pozycji i mocy, pozostaje stworzonym bytem, podległym Bogu i w ostatecznym rozrachunku pozbawionym tej całości dobra, które stawia anioła na drodze udziału w Boskiej chwale. To przypomnienie ma istotne znaczenie teologiczne: zło nigdy nie konstytuuje autonomicznego, równorzędnego porządku bytowego wobec Opatrzności.

1.15.6 Komunikacja intelektualna: locutio bez illuminatio

Tomasz rozróżnia dwa typy wpływu intelektualnego, które są kluczowe dla zrozumienia, jak duchy porozumiewają się między sobą i z ludźmi: locutio i illuminatio. Locutio to umiejętność ukierunkowania pojęcia czy obrazu ku określonemu adresatowi — forma komunikacji, która pozwala duchowi przestawić swój sąd lub pomysł tak, by był on „usłyszany" przez inny intelekt. Illuminatio natomiast, w sensie tomistycznym, oznacza nadprzyrodzone „oświecenie" — dopuszczenie do poznania prawdy w świetle Bożego objawienia lub łaski.

Demony, po upadku, mogą używać locutio względem siebie i wobec ludzi: mogą „mówić", wzbudzać obrazy, sugerować pomysły i planować działania, przekazywać informacje i koordynować pokusy. Lecz Tomasz stanowczo zaznacza, że nie mają one oświecenia — nie są zdolne do udzielenia prawdziwego światła prawdy, które pochodzi od Boga i które prowadzi do zbawienia. Ich „komunikacja" jest więc wewnętrznie ograniczona: może być efektywna instrumentalnie, ale nie prowadzi do uczestnictwa w prawdzie w sensie zbawczym; pozostaje formą przekazu informacji i manipulacji, a nie udzieleniem prawdy. Ten brak oświecenia jest jednym z aspektów ich izolacji ontologicznej — choć w stanie naturalnej doskonałości, w wymiarze relacji do prawdy pozostają odcięte. To znacznie ogranicza ich zdolność do tworzenia trwałego, konstruktywnego ładu i tłumaczy, dlaczego ich „współpraca" jest oparta na przemocy i oszustwie, a nie na wzajemnym uczestnictwie w dobru.

1.15.7 Metafizyczna zasada zwierzchnictwa aniołów dobrych nad złymi

Z punktu widzenia tomistycznej metafizyki dobro ma pierwszeństwo nie tylko w porządku moralnym, ale i w strukturze bytu. Ponieważ dobro jest tym, co skłania byt do istnienia i działania, byty ukierunkowane ku dobru zajmują zasadniczo wyższą pozycję w porządku stworzeń niż byty ukierunkowane ku złu. W konsekwencji aniołowie uczestniczący w Bożej chwale i łasce posiadają nie tylko moralną przewagę, lecz i teologiczne pierwszeństwo jako środki realizujące boskie zamysły wobec świata. U Tomasza owo „zwierzchnictwo" nie jest tyranią: jest to raczej wyraz pierwszeństwa dobra w hierarchii bytu, które Bóg wykorzystuje w swej Opatrzności do kierowania stworzeniem ku celowi ostatecznemu. Nawet jeśli demony utrzymują pewien stopień siły i wiedzy, to są one zawsze wewnętrznie podporządkowane planowi Bożemu, gdyż jedynym suwerennym panem historii jest Bóg. W ten sposób tomistyczna teologia odrzuca pokusę, aby uczynić z sił zła autonomiczną konkurencję wobec Boskiego panowania.

Ta zasada ma także wymiar praktyczny: obecność hierarchii dobrych duchów jako narzędzia opatrzności wyjaśnia, dlaczego Tomasz przypisuje aniołom pozytywną rolę w życiu Kościoła i świata, a jednocześnie uznaje konieczność boskiego sądu nad złem — to Bóg, a nie stworzenia, rozstrzyga ostatecznie o porządku i karze.

1.15.8 Eschatologia porządków i kwestia „miejsc" upadłych

W ujęciu tomistycznym różnice stopni między duchami jako wynik naturalnej doskonałości nie zostaną całkowicie unicestwione przez sąd — pewne różnice trwają, choć zadania związane z doczesnym porządkiem historii mogą przestać istnieć. Po sądzie niektóre funkcje „administracyjne" przydzielane dzisiaj aniołom będą zbędne, ponieważ całe stworzenie osiągnie swój ostateczny porządek. Tomasz jest jednak ostrożny wobec jakiejkolwiek tezy o „zamianie ról" w sensie naturalnej przemiany jednostek: ludzie nie stają się aniołami z punktu widzenia natury. Mogą natomiast, przez łaskę i chwałę, uczestniczyć w życiu niebieskim w sposób, który wypełnia i dopełnia pierwotne porządki stworzenia. W tej perspektywie myśl o „włączeniu ludzi w hierarchię niebieską" trzeba rozumieć jedynie jako uczestnictwo w funkcjach i chwalebnych relacjach, a nie jako zamianę natury stworzeniowej.[20]

Zatem możliwość „zastąpienia" upadłych przez ludzi nie oznacza ich literalnego przejęcia natury anielskiej, lecz raczej zagospodarowanie w boskim planie tego miejsca w porządku działania, które wymaga udziału istot duchowych zdolnych do pełnienia określonych funkcji. Tomasz podkreśla tu prymat Boga jako dysponenta porządków: On decyduje, w jaki sposób ludzkość i aniołowie zostaną rozmieszczeni w eschatologicznym porządku, lecz zasady utrzymania natur i ich relacji pozostają nienaruszone.

1.15.9 Granice tezy: precyzja antropologiczna i zakaz antropomorfizacji

Analiza tomistyczna wymaga, byśmy zachowali rozróżnienie między ontologią duchów a moralną oceną ich aktów. Trzeba odróżniać naturalną doskonałość bytu demonicznego od jego moralnej deprawacji: demon może posiadać wyższą naturę intelektualną, a jednocześnie być całkowicie pozbawiony udziału w dobru. Ponadto Tomasz stanowczo uznaje, że ani anioł, ani demon nie są Bogiem; żadna duchowa zdolność stworzona nie zastępuje ani nie konkuruje z Boską czystością bytu. W praktyce te filozoficzne granice chronią przed prostym redukcjonizmem: porządek demonów nie jest społeczną metaforą, lecz ontologiczną realnością, której nie wolno ani banalizować przez psychologiczną metaforę, ani przesadnie antropomorfizować.

[20] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

W tym kontekście Tomasz odrzuca też pewne przesunięcia semantyczne: stare odwołania do „duchów" i „humorów" są historycznym elementem średniowiecznej fizjologii i mogą służyć jako opis przyczyn cielesnych w rozumieniu epoki, lecz nie równa się to współczesnej diagnostyce psychiatrycznej. Należy konsekwentnie zachować dystans między metafizyką duchów a diagnozą stanów psychopatologicznych ludzi żywych.

1.15.10 Konkluzja: porządek jako wyraz prymatu dobra i nadziei eschatologicznej

W syntetycznym obrazie tomistycznym hierarchie anielskie wyrażają głębszą prawdę o strukturze bytu: dobro, które jest uprzywilejowane ontologicznie, porządkuje świat w sposób, który nie degraduje rozmaitych dostojeństw stworzeń, lecz je integruje. Porządek demonów natomiast pokazuje, jak naturalna doskonałość może zostać użyta instrumentalnie przez wolę skierowaną ku złu — to jest dramat ontologiczny, nie triumf natury nad Bogiem. Wreszcie, perspektywa eschatologiczna wskazuje, że choć różnice stopni trwają, ostateczny porządek będzie rezultat łącznego działania Opatrzności i wolnego przyjęcia łaski przez stworzenia rozumne: hierarchie zostają wyjaśnione dopiero w świetle celu ostatecznego, którym jest pełne zjednoczenie z Bogiem dla tych, którzy w Nim uczestniczą, i wieczne potępienie dla tych, którzy świadomie odrzucili udział w dobru. W tym sensie tomistyczna demonologia łączy surową metafizyczną subtelność z teologiczną nadzieją i przestrogą: nie przez zacieranie różnic, lecz przez ich uzdrowienie i przemienienie w źródło uczestnictwa w pełni dobra zostanie osiągnięty cel stworzenia.

W Summa Theologiae I Tomasz przyjmuje schemat trójdzielny znany z tradycji dionizyjskiej, lecz czyta go przez pryzmat swojej metafizyki stworzeń. Krytyka jego recepcji nie polegała na odrzuceniu struktury porządków, lecz na przesunięciu akcentu: od symboliczno-liturgicznego obrazu «hierarchii» ku realnym różnicom ontologicznym i funkcjonalnym między duchami. U Tomasza nazwy i obrazy heroiczne nie stają się samodzielnymi zasadami bytu; hierarchia zostaje przetłumaczona na stopnie zjednoczenia intelektu i woli z przedmiotem poznania i miłości, a nie na jakąś sakralną kastę czy demiurgiczną kontynuację boskości. W tej reinterpretacji kryterium «wyższości» nie jest ceremonia ani tytuł, lecz zakres udziału w poznaniu i władzy przekazywania dobra — co pozostaje jednak zawsze uczestnictwem stworzeń w Stwórcy.

Rozróżnienie między porządkiem natury, porządkiem łaski i porządkiem chwały u Tomasza ma decydujące znaczenie dla oceny zarówno aniołów, jak i upadłych duchów. Natura dostarcza realnych różnic mocy i możliwości poznawczych; łaska natomiast jest nadprzyrodzonym udziałem w życiu Bożym, a chwała — pełnym jej urzeczywistnieniem w wizji beatyfikującej. Tomasz zaznacza jednoznacznie, że demony zachowują stworzoną naturę: ich siły intelektualne i sprawcze nie ulegają zdeformowaniu jako takie, lecz brak u nich udziału w łasce i chwały. To wyjaśnia, dlaczego można mówić o «porządku» demonów w sensie różnic mocy, nie zaś o ich uczestnictwie w porządku sakralnym, który ukierunkowuje ku życiu nadprzyrodzonemu.

Dlaczego więc «porządek» demonów nie jest sacra hierarchia? U Tomasza sakralność hierarchii zakłada udział w porządku, który przekazuje i zwiększa uczestnictwo w Bogu — w istocie jest to porządek ku dobru i uczestnictwu. Porządek demonów, choć uporządkowany naturalnie, jest porządkiem buntu: korzysta z różnic naturalnych instrumentalnie, by szerzyć odwrócenie od końca ostatecznego, a nie by uczestniczyć

w nim. Ponadto demony nie mogą przekazywać łaski ani czynić innych świętymi; ich «zwierzchnictwo» nie ustanawia komunii świętej, lecz system instrumentalnego podporządkowania i przemocy moralnej. Należy też przypomnieć granice możliwości demonów zgodnie z tomistyczną antropologią duchów: są stworzeniami — nie czytają bezpośrednio serc, nie znają z konieczności przyszłych aktów wolnych i nie zmuszają woli; oddziaływanie ich polega na locutio i wzbudzaniu obrazów, a nie na udzielaniu illuminatio prowadzącego do zbawienia. W lekturze Tomasza trzeba zatem zachować ostrożność: metafizyczne terminy o duchach nie są bezpośrednią diagnozą stanów psychologicznych ludzi współczesnych i nie powinny być z nimi tożsamione.

1.16 11. Kwestie 110–111: oddziaływanie na materię i psychikę człowieka

1.16.1 Substancje duchowe jako niezbędni zarządcy świata cielesnego

U Tomasza z Akwinu założenie pierwsze i konstytutywne jest metafizyczne: świat stworzeń jest hierarchicznie uporządkowany, a Stwórca sprawuje nad nim Opatrzność, działając przez przyczyny wtórne. Z tego punktu widzenia byt duchowy — anioł jako substancja intelektualna — nie jest nadmiarową ozdobą kosmosu, lecz koniecznym elementem porządku przyczynowego. Substancja duchowa nie ma w sobie materii i w tym sensie jest bytem prostszym od złożonych substancji cielesnych; jej prostota umożliwia bezpośrednie działania, których czynnik materialny nie może dokonać bez pośrednictwa form intelektualnych. Dlatego, w ujęciu tomistycznym przedstawionym w kwestii 110 Summa Theologiae, duchowe istoty mogą pełnić funkcję „rządzących" w świecie cielesnym jako przyczyny pośrednie — nie zastępując Boga, lecz realizując Jego wolę przez kategorie sprawczości właściwe stworzeniom.[21]

Ta argumentacja opiera się na klasycznych rozróżnieniach metafizycznych: akt i możność, forma i materia, sprawczość pierwsza i wtórna. Ponieważ stworzone substancje duchowe posiadają swą własną sprawczość (w stosunku do Boga), mogą oddziaływać na to, co poddane jest materii, w sposób, który nie implikuje sprowadzenia ich do roli przyczyn cielesnych w sensie materialnym. Innymi słowy: anioł, istota niematerialna, może wpłynąć na to, co materialne, nie wytwarzając materii ani nie stwarzając substancjalnej formy nowej. Takie pośrednictwo wynika z aksjomatów tomistycznej ontologii i teologii Opatrzności, które kładą nacisk na to, że Bóg rządzi światem częściowo przez stworzenia zdolne rzeczywiście działać, zwłaszcza tam, gdzie ingerencja bezpośrednia Boga mogłaby zniweczyć porządek przyczynowości, jaki Bóg ustanowił.

W tej perspektywie anioł nie jest „mini-Bogiem" dokonującym kreacji ex nihilo ani źródłem substancjalnych form materii; jego rola jest funkcjonalna i porządkowa. Tomasz rozumie tę funkcję jako dopuszczoną przez Bożą wole — duchowe sprawowanie jest częścią ładu stworzonego, ale nie znosi podstawowego podziału między Stwórcą a stworzeniem. Konsekwencją tego stanowiska jest rozróżnienie działań, które mogą się zdarzyć dzięki sprawczości stworzeń duchowych, i tych, które przekraczają wszelkie kompetencje stworzeń, pozostając w wyłącznej domenie Boga.

1.16.2 Granice władzy aniołów nad materią: brak tworzenia form substancjalnych i narzędzie ruchu lokalnego

Tomasz jasno konstatuje restrykcje: chociaż duchy mogą oddziaływać na rzeczy materialne, nie mogą same stwarzać ani „nadawać" substancjalnych form materii. Nadawanie formy jako akt stwarzający

[21] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 110–111, wydanie internetowe.

czy przemieniający zasadniczo zakłada nadprzyrodzoną władzę pierwszej przyczyny. Tworzenie nowej natury substancjalnej albo realna przemiana podmiotu materialnego w inny rodzaj substancji leży poza możliwością istot stworzonych. Z teologicznego punktu widzenia tak rozumiany zakaz służy ochronie jedyności Boga jako causa prima, a także konstytuuje granicę ontologiczną między stworzonymi duchami a Stwórcą.

W praktycznym porządku działania anioła na rzeczywistość materialną Tomasz wyróżnia pewne narzędzia i sposoby: pierwszym i najważniejszym jest ruch lokalny, czyli zdolność do poruszania ciał lub wywoływania ich ruchu — co skutkuje zmianą układu przyczyn naturalnych. Po drugie, anioł może „zestawiać" istniejące przyczyny naturalne; może zaistnieć skutek, który dla ludzkiej sprawności jest niezwykły, ponieważ anioł operuje nie tylko bezpośrednio na ciałach, lecz także organizuje lub porządkuje istniejące czynniki natury w sposób, którego ludzkie rozumienie nie przewiduje. Wreszcie, może on wykorzystywać już istniejące właściwości rzeczy; nie tworzy ich ex nihilo, lecz potrafi sprawić, że ujawnią się w sposób nadzwyczajny wobec obserwatora ludzkiego. To właśnie owe instrumentalne sposoby działania wyznaczają ramy możliwości duchów wobec materii: działają one zawsze na rzeczach już istniejących, przez poruszenie, przemieszczanie, zestawienie przyczyn i użycie właściwości, ale nie przez stwarzanie substancjalnej nowości.

Ta analiza ma konsekwencje praktyczne: wydarzenia nadzwyczajne, które wydają się „cielesnie" niewytłumaczalne, nie muszą od razu być przypisywane ingerencji nadprzyrodzonej w sensie biblijnego cudu; mogą być raczej rezultatem wystawienia naturze nowych zestawień przyczynowych czy użycia ukrytych sił stworzenia przez stworzenia duchowe, co prowadzi do koniecznego rozróżnienia między różnymi porządkami nadzwyczajności.

1.16.3 „Cudy" demoniczne: miracula kontra mirabilia i rozróżnienie Tomasza

Kluczowe w rozpoznaniu jest rozróżnienie, które Tomasz formułuje między prawdziwym cudem a zjawiskiem dziwnym, niezwykłym lub zwodniczym. Prawdziwy cud (miraculum) w ujęciu tomistycznym jest zdarzeniem, które przekracza porządek stworzonego świata jako takiego — to interwencja, która nie może być sprowadzona do żadnego z naturalnych kompletów przyczyn ani do żadnej sprawczości stworzeń. Tylko Bóg, jako przyczyna pierwsza, może autentycznie dokonać takiego aktu, ponieważ tylko On ma kompetencję, by zmienić porządek substancji czy przywrócić go w sposób, którego nie da się wyjaśnić przyczynami stworzenia.

Jednak rzeczywiście dostępne stworzeniom duchowym zjawiska niezwykłe (mirabilia) muszą być rozumiane inaczej: demon lub anioł może wywołać zdarzenie, które odbiorcy wydaje się cudowne, korzystając z ukrytych sił natury, z nieznanych ludziom przyczyn lub przez zręczne zestawienie przyczyn. Takie działanie nie tworzy nowej natury i nie narusza ontologicznego porządku stworzenia; jest to raczej wykorzystanie możliwości natury w sposób przekraczający ludzką sprawność lub wiedzę. Tomasz podkreśla, że to rozróżnienie ma również wymiar moralno-diagnostyczny: zjawiska, które na pierwszy rzut oka wyglądają jak boskie potwierdzenie, mogą być zwodniczą manifestacją mocy stworzeń, również złych, użytych dla ich własnych celów lub jako dopuszczenie Boże w ramach ukrytej ekonomii zbawienia. Takie pojęciowe zróżnicowanie jest istotne nie tylko dla rozstrzygnięć teologicznych, ale i dla praktycznego rozeznawania: rozpoznanie, czy mamy do czynienia z prawdziwym cudem Bożym, czy z nadzwyczajnością osiągalną dla stworzeń, wymaga kryteriów, które w Summa Theologiae Tomasz uzasadnia w świetle przyczynowości i stosunku przyczyn wtórnych do pierwszej Przyczyny.

1.16.4 Nienaruszalność ludzkiej woli: dlaczego demon nie może przymusić wyboru człowieka

W kwestii 111 Tomasz podejmuje problem relacji między działaniem istot duchowych a suwerennością ludzkiej woli. Jego stanowisko jest jednoznaczne: ani anioł ani demon nie mogą bezpośrednio zmusić woli ludzkiej. Przyjęcie tego zakazu wynika z kilku fundamentów teologicznych i filozoficznych. Po pierwsze, wola jest władzą wewnętrzną osoby, która dokonuje swego aktu w sposób zależny od poznania, ale nie redukowalny do samego poznania; jest to akt moralny osoby, a przymus zewnętrzny ingerowałby w to, co czyni osobę osobą. Po drugie, gdyby stworzenie duchowe mogło narzucić akt woli, zniweczony zostałby sens odpowiedzialności moralnej i sprawiedliwości sądów Bożych.

Tomasz przy tym uznaje, że stworzenia duchowe mają wielorakie środki wpływu, które jednak pozostają zewnętrzne wobec samego aktu woli. Mogą:

- przedstawiać przedmiot jako rzeczywiście dobry lub jako pozór dobra,
- oddziaływać na wyobraźnię i zmysły wewnętrzne,
- wzbudzać uczucia poprzez zmiany cielesne i przez to modyfikować skłonności,
- skierować uwagę ku pewnym przedmiotom, zwiększając ich przedstawienie w sferze poznawczej.

Wszystkie te środki mogą silnie oddziaływać na warunki, w jakich dokonuje się wybór, lecz nie są identyczne z aktem woluntarnego zgody czy odrzucenia. W konsekwencji wina moralna człowieka pozostaje rezultatem jego własnej aprobaty. Taka konstrukcja chroni autonomię osoby i jednocześnie tłumaczy, w jaki sposób zewnętrzna pokusa może być rzeczywista i dotkliwa, nie przekreślając jednak wolności.

Podobnie Tomasz odmawia demonowi prawa wglądu w serce osoby czy znajomości przyszłych aktów wolnych jako takich: demon może interpretować znaki zewnętrzne, przewidywać skłonności, lecz nie ma bezpośredniej, epistemicznej możliwości wnikania w niejawne procesy intencjonalne osoby czy w jej wolne, jeszcze niezdecydowane wybory.

1.16.5 Mechanizm oddziaływania na wyobraźnię i zmysły wewnętrzne: „duchy” i „humory” jako historyczny element modelu

W wywodzie dotyczącym sposobu, w jaki duchy wpływają na człowieka, Tomasz odwołuje się do ówczesnej fizjologii duszy i ciała. Klasyczny tomistyczny model integruje w sobie przekonanie, że dusza ludzka działa za pośrednictwem „duchów” (spiritus), które jako subtelne ruchy są pośrednikami między duszą a ciałem, oraz że ciało posiada humory i najmniej subtelne elementy, które warunkują reakcje uczuciowe i czuciowe. W tym schemacie duch może poruszyć „duchy” — na przykład poprzez swe działanie, przez obecność, przez zestawienie obrazów — i w ten sposób spowodować zmiany w wewnętrznych zmysłach, wyobraźni czy pamięci. Rezultatem jest pojawienie się obrazów zmysłowych (*phantasmata*) w duszy — które następnie oddziałują na procesy poznawcze i skłonności woli.

Należy jednak podkreślić, że Tomasz operuje tym językiem w kontekście swojej epoki; terminy „duch” i „humor” należą do przednowożytnej fizjologii, którą on przyjmuje jako użyteczny opis sposobów, w jakie dusza i ciało współdziałają. Ten model nie jest i nie powinien być utożsamiany z diagnozą współczesnych schorzeń psychicznych ani z nowoczesną neurobiologią. U Tomasza „poruszenie duchów” oznacza poruszenie stanów cielesno-psychicznych, które może prowadzić do intensywnych wyobrażeń, obsesji czy wzburzeń uczuciowych, bez tego, by automatycznie oznaczać moralne przyzwolenie lub stan chorobowy.

W praktyce tomistycznej analizy mechanizmów psychicznych ważne jest więc rozróżnienie trzech poziomów: zewnętrznego bodźca (zmysłowego lub duchowego), pośrednictwa cielesnego (duchy, humory, procesy wewnętrznych zmysłów) i odpowiedzi psychicznej (wyobraźnia, pamięć, uczucia). Demon może oddziaływać na pierwszy i drugi z tych poziomów, wpływając dzięki temu na trzeci, ale nie wywołuje bezpośrednio wolnych aktów woli.

1.16.6 Wpływ na intelekt: oświecenie anielskie a demoniczne wprowadzanie w błąd przez phantasmata

Tomasz rozróżnia również naturę wpływu duchów na poznanie intelektualne. Anioł dobry może oświecić intelekt ludzki, uczynić przedmiot poznania jaśniejszym, pomóc w odpowiednim uporządkowaniu pojęć i tym samym ułatwić dostęp do prawdy. Takie „oświecenie" nie jest tworzeniem natury ani nadaniem łaski; jest raczej udostępnieniem bliższej, skonkretyzowanej reprezentacji poznawczej, która ułatwia akt rozumienia. W odróżnieniu od tego, demon może wprowadzić błąd, jednakże sposób jego działania jest pośredni: demon wykreuje lub wystawi phantasmata — obrazy zmysłowe lub wyobrażenia — które zmysł wewnętrzny przyjmuje i które wprowadzają intelekt w błąd, proponując fałszywe przedmioty jako pozory dobra lub prawdy. Zatem demoniczne zwiedzenie nie polega na bezpośrednim włożeniu fałszywego sądu w intelekt, lecz na operowaniu przy wejściu materiału poznawczego, poprzez który intelekt formułuje osądy. To wyjaśnienie ma dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, pokazuje granicę odpowiedzialności intelektualnej: jeśli intelekt zostaje skierowany fałszywą phantasmą, to pomyłka poznawcza jest realna, lecz dalej istnieje przestrzeń dla krytycznego rozpoznania i naprawy błędu. Po drugie, uwypukla, że demoniczne wprowadzanie w błąd jest systematycznie związane z manipulacją warunków wejściowych poznania, a nie z całkowitym usunięciem autonomii rozumu.

1.16.7 Tomistyczna antropologia a współczesna psychologia: granice i ostrożność interpretacyjna

W zestawieniu tomistycznego obrazu oddziaływania duchów na ciało i psychikę z dzisiejszą psychologią i neurologią konieczne są wyraźne granice hermeneutyczne. Tomasz opiera swoją analizę na koncepcjach metafizycznych i medycznych swojej epoki; model „duchów" i „humorów" jest użytecznym językiem wyjaśniającym mechanizmy interakcji duszy i ciała w świecie przednaukowym. Jednak przenoszenie tego języka bezkrytycznie do współczesnej diagnozy klinicznej byłoby błędem hermeneutycznym i praktycznym.

Nowoczesna psychologia i medycyna dysponują narzędziami i paradygmatami, które pozwalają wyjaśniać wiele zjawisk psychicznych w kategoriach neurofizjologicznych, rozwojowych i społecznych. Zjawiska, które w średniowieczu mogły być interpretowane jako wynik demonicznego wpływu na „duchy", dziś często znajdują wyjaśnienie w zaburzeniach lękowych, obsesyjno-kompulsywnych, halucynacjach czy innych dysfunkcjach układu nerwowego. Tomasz nie znał tych danych empirycznych, zatem jego model nie może być traktowany jak poradnik diagnostyczny; może natomiast dostarczyć perspektywy teologicznej na temat sensu doświadczenia pokusy czy wewnętrznego zmagania.[22]

Z tej perspektywy najważniejsze granice są trzy. Po pierwsze, nie każdy epizod psychiczny należy demonizować; wiele wystąpień wyobrażeń natrętnych, lęków lub urojeń ma podłoże medyczne. Po drugie,

[22] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

tomistowska analiza może pomóc w rozeznaniu motywów moralnych i duchowych — rozróżniając namysł, pokusę i zgodę — ale nie zastąpi diagnozy klinicznej. Po trzecie, jeśli pojawiają się symptomy wskazujące na poważne zaburzenia psychiczne lub neurologiczne, konieczne jest skierowanie do specjalisty w odpowiedniej dziedzinie, a nie natychmiastowe ich przypisanie działaniu duchów.

W tym punkcie warto stanowczo podkreślić: tomistowska koncepcja wpływu duchowego nigdy nie ma na celu usunięcia odpowiedzialności człowieka za jego decyzje moralne; lecz równocześnie nie usprawiedliwia automatycznego przypisywania każdej trudności duchowej działaniu demonicznemu. Rozważanie teologiczne i refleksja moralna idą tu w parze z odpowiedzialnością rozpoznawczą wobec stanu zdrowia psychicznego.

Krótki akapit duszpasterski: odpowiedzialne rozeznanie i pomoc kompetentna

Doświadczenia psychiczne, pokusy czy cierpienie wynikające z głębokiego wewnętrznego zmagania wymagają poważnego, rozważnego rozeznania, które łączy w sobie elementy duchowe, moralne i medyczne. Tam, gdzie symptomy wskazują na poważne upośledzenia funkcji poznawczych, emocjonalnych lub organizacyjnych życia, konieczna jest odpowiednia pomoc lekarska, psychologiczna lub psychiatryczna. Jednocześnie duszpasterskie towarzyszenie, modlitwa i kierownictwo duchowe mogą być istotnym wsparciem; nie należy jednak redukować każdego cierpienia do automatycznej „demonizacji" ani też traktować medycyny jako pozbawionej sensu duchowego. Rozeznanie powinno być oparte na rzetelnej ocenie faktów, kompetencjach specjalistycznych i szacunku dla osoby.

1.16.8 Granice tezy i jej konsekwencje moralne

Podsumowując, tomistyczna teza o oddziaływaniu duchów na materię i psychikę człowieka przyjmuje następujące ograniczenia i konsekwencje: po pierwsze, duchy są realnie sprawczymi uczestnikami porządku stworzenia, lecz ich sprawczość ma charakter pośredni i funkcjonalny wobec Bożej Opatrzności; po drugie, aniołowie i demony nie są ani Bogiem, ani substancją stwarzającą formy substancjalne materii; ich działania wykorzystują istniejące przyczyny i właściwości naturalne; po trzecie, demony mogą wywoływać efekty zdumiewające lub zwodnicze, lecz tylko Bóg może dokonywać cudów w sensie ścisłym; po czwarte, wola ludzka pozostaje nienaruszona w swej istocie — stworzenia duchowe mogą skłaniać, prezentować i wzbudzać, lecz nie przymuszają wiążącego wyboru moralnego.

Dla teologii praktycznej i etyki konsekwencje te są ważne: mają chronić godność osoby ludzkiej i wolność woli, jednocześnie dopuszczając realność pokusy oraz możliwe działanie istot duchowych. Umożliwiają też odpowiedzialne rozeznawanie zjawisk nadzwyczajnych bez ulegania łatwym podpowiedziom ani pochopnym odrzuceniom. W stosowaniu tych wniosków należy zachować staranność: właściwe rozpoznanie wymaga uwzględnienia zarówno porządku metafizycznego, który Tomasz opisuje w qq. 110–111, jak i osiągnięć epistemologii oraz nauk medycznych naszych czasów.

W uzupełnieniu warto zaakcentować kryteria epistemiczne, które w Summa Theologiae pozwalają rozróżnić miraculum od zwykłego zjawiska niezwykłego. U Tomasza prawdziwy cud nie jest tylko rzadkim wydarzeniem, lecz aktem wskazującym na ingerencję Przyczyny pierwszej w taki sposób, że wyjaśnienia odwołujące się do kompletów przyczyn stworzonych nie wystarczają. Zatem rozpoznanie cudowności wymaga rozważenia nie tylko braku znanej przyczyny naturalnej, lecz również sensu teologicznego: czy wydarzenie wskazuje na objawienie, potwierdza świętość, kieruje ku Bogu albo niesie trwały owoc duchowy? Przeciwnie, zjawisko niezwykłe, choć może uchodzić za nadzwyczajne dla obserwatora, pozostaje w granicach porządku stworzonego i może być wyjaśnione przez zestawienie przyczyn wtórnych, w tym przez działania stworzeń duchowych.

Należy też podkreślić historyczny status średniowiecznej teorii władz zmysłowych: w myśli tomistycznej kategorie takie jak sensus communis, imaginatio, memoria czy phantasmata pełniły rolę modelu wyjaśniającego drogę, jaką materia zmysłowa udostępnia poznaniu intelektualnemu. Były to pojęcia teoretyczne, osadzone w recepcji Arystotelesa i w ówczesnej medycynie, służące do opisu funkcji psychofizycznych, nie zaś jednoznaczne, empirystyczne diagnozy anatomiczne. Ich użycie w kontekście rozeznawania doświadczeń duchowych ma wymiar heurystyczny: pomagają myśleć o tym, w jaki sposób obrazy i wrażenia mogą być poddane wpływom zewnętrznym, bez przesądzania o współczesnych etiologiach klinicznych.

W konsekwencji rozróżnianie cudów od mirabiliów wymaga kryteriów złożonych — przyczynowych, celowych i moralno-teologicznych — oraz pokory epistemicznej. Rozpoznanie powinno uwzględniać możliwe naturalne wyjaśnienia, znaki duchowych owoców oraz ocenę, czy dane zdarzenie rzeczywiście przekracza kompetencje stworzeń. W praktyce teologicznej Tomasz uznaje za właściwe powściągliwe podejście: ostateczne rozstrzygnięcie o boskim charakterze znaku nie jest sprawą natychmiastowej inferencji empirycznej, lecz wymaga rozeznania w świetle prawdy wiary i rozeznania słusznie powierzonych autorytetów.

Wreszcie warto przypomnieć metodyczną granicę: średniowieczne pojęcia władz zmysłowych pomagają zrozumieć mechanizmy zwiedzenia i doświadczenia, lecz nie stanowią instrukcji diagnostycznej dla współczesnej medycyny czy psychologii. Traktowanie ich jako opisów klinicznych prowadziłoby do anachronizmu; sensowne jest natomiast odczytywanie ich jako historycznego narzędzia myślenia o relacji duszy i ciała w ramach tomistycznej antropologii.

1.17 12. Kwestie 112–113: posłannictwo i opieka aniołów

1.17.1 Ontologiczne i teologiczne podstawy posłannictwa aniołów

W pytaniach 112–113 Sumy Tomasz rozwija pojęcie posłannictwo aniołów (*missio*) jako jednego z trybów działania Opatrzności. Jego punkt wyjścia jest metafizyczny i teologiczny zarazem: Bóg jako pierwsza przyczyna kieruje całym porządkiem bytu ku ostatecznemu celowi, przy czym to kierowanie dokonuje się zarówno bezpośrednio, jak i przez stworzonych pośredników. Z tego względu posłannictwo nie oznacza porzucenia przez anioła kontemplacji Boga ani jakiegokolwiek zerwania związku z Nim; jest to raczej akt woli i rozumu anioła, któremu Bóg zleca pewne działanie skierowane ku stworzeniu. Tomasz odróżnia tu dwojaką perspektywę: ontologiczną prostotę i stałość bytu anielskiego oraz czynność polegającą na skierowaniu się ku utworowi w wykonaniu Bożego rozkazu. To warunkuje jego teologiczny wniosek: że anioł „posłany" wykonuje zadanie bez rezygnacji z kontemplacji, ponieważ byt intelektualny nie doznaje wielości aktów w sposób rozłączny od swojej tożsamości.[23]

Argumentacja Tomasza w tych kwestiach opiera się na kilku przesłankach: po pierwsze, realność porządku stworzonego, w którym przyczyna pierwsza może i chce działać poprzez przyczyn stworzeń; po drugie, komplementarność ról w hierarchii duchowej, co oznacza, że różne byty uczestniczą w różnych stopniach we władzy sprawczej i poznawczej; po trzecie, analogia między zakresem działania a ontologiczną bliskością do świata materialnego — im „niższy" chór aniołów, tym bardziej jego działanie jest skierowane ku jednostkowym, szczegółowym sprawom. Wobec tych przesłanek Tomasz uznaje posłannictwo za normalną formę działania aniołów w świecie.

[23] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 112–113, wydanie internetowe.

Tomasz interpretuje także biblijne teksty mowy o aniołach, takie jak w Ewangelii i w Psaltierzu, nie jako sprzeczność z ich kontemplacyjną naturą, lecz jako wskazanie funkcjonalne: objawienie imienia czy funkcji anioła może mieć wygodę narracyjną i dydaktyczną, ale nie musi oznaczać, że anioł „staje się" tym, o czym mówi Pismo; niższy anioł może wypełniać działanie odpowiadające wyższemu porządkowi bez zmiany swojej natury. W ten sposób Tomasz łączy tradycję patrystyczno-dionizyjską z czytaniem Pisma jako mówiącego o strukturze opatrznościowej, w której imiona i tytuły bywają funkcjonalnie przenoszone między porządkami.

1.17.2 Assistentes i ministrantes: dwoistość funkcji anielskich

W rozróżnieniu Tomaszowym centralne są pojęcia assistentes i ministrantes. Pierwsi — aniołowie asystujący — zajmują się przede wszystkim kontemplacją i udziałem w najwyższym porządku dobroci, ich zadaniem jest trwanie przed obliczem Boga i wypełnianie przywileju oglądania Najwyższego; drudzy — posyłani, ministrantes — angażują się w działalność ku stworzeniom. Tomasz nie przeciwstawia tych ról jako wykluczających się całkowicie, lecz raczej wskazuje, że w porządku hierarchicznym istnieje rozróżnienie zasadnicze co do obowiązku i nacisku aktywności.

To rozróżnienie ma konkretne implikacje: pierwsza grupa ma bezpośrednie, bardziej pełne uczestnictwo w wizji uszczęśliwiającej niż druga, jednak nawet „posłani" nie tracą uczestnictwa — ich uczestnictwo jest raczej wspólne niż wyczerpujące. Istotne jest to, że Tomasz odmawia separacji aktywności kontemplacyjnej i sprawczej w sensie totalnym: anioł może być w tej samej chwili kontemplatorem i wykonawcą woli Bożej. W konsekwencji zadania posłane są nie jako obciążenie oderwane od natury anielskiej, lecz jako wyraz jej współuczestnictwa w porządku Opatrzności.

1.17.3 Hierarchia delegowania i zasadność przydziału opieki szczegółowej najniższym chórom

Jednym z centralnych punktów wywodu jest hierarchiczna zasada delegacji: zadania odpowiadające uniwersalnemu porządkowi powierzane są porządkom „wyższym", zadania dotyczące szczegółów — porządkom „niższym". Tomasz przyjmuje klasyczny porządek chórów anielskich, w którym rozróżnia dziewięć stopni, ułożonych — w zarysie — od wyższych do niższych:

- Serafini, Cherubini, Trony,
- Panowania, Cnoty, Moce,
- Księstwa (Principalities), Archaniołowie, Aniołowie.

Dla Tomasza poszczególne sektory opieki odpowiadają zakresowi uniwersalności danego chóru: najwyższe chóry obejmują porządek uniwersalny i przyczynowy; chór najniższy koncentruje się na jednostce i jej bezpośrednim środowisku materialnym. Stąd przydział opieki szczegółowej — w tym opieki nad pojedynczym człowiekiem — naturalnie przypada do najniższego chóru. Tomasz odtwarza tu dionizyjski wniosek: im bardziej działanie ma charakter indywidualny i zależny od warunków materialnych, tym bardziej odpowiada mu byt mniej oderwany od materialnej przyczyny.

Analiza tego rozumowania ujawnia precyzyjne metafizyczne założenia: po pierwsze, że istnieje realna proporcja między bytem a zakresem działania; po drugie, że hierarchia ta jest nie tylko porządkiem czysto logicznym, lecz ontologicznym — byty różnią się mniej lub bardziej uczestnictwem w przyczynowości Bożej; po trzecie, że funkcjonalne przypisanie zadań jest konieczne z punktu widzenia proporcjonalności stworzonych przyczyn. Jednocześnie należy jasno zauważyć ograniczenia tego wniosku: jest on ważny w ramach metafizyki hierarchicznej, ale nie udowadnia — i Tomasz tego nie rości — empirii istnienia aniołów

w sensie doświadczalnym ani nie daje mechanistycznego opisu ich działania wobec świata materialnego; pozostaje on argumentem analogicznym i teologiczno-metafizycznym, nie technicznym.

1.17.4 Powszechność opieki anielskiej: argumenty i granice stanowiska

Tomasz dochodzi do tezy, że każdy człowiek ma anioła stróża i że opieka ta zaczyna się od chwili narodzin. Jego argumentację można rozbić na szeregi logicznych przesłanek: Bóg jest opatrzenny wobec każdego stworzenia; opatrzność Boża może działać także przez pośredników; istnieje potrzeba szczegółowej opieki nad jednostkami; w związku z proporcją potrzeb i odpowiednich przyczyn stworzonych delegacja tej troski do aniołów najniższego rzędu jest rozsądna; zatem każda osoba otrzymuje osobistą opiekę anielską. Tomasz odrzuca pomysł, aby indywidualne stróżowanie miało się rozpocząć dopiero przy chrzcie: przed narodzeniem dziecko pozostaje pod opieką relacji matczynej i szerszych stosunków społecznych; zatem przypisanie osobnego anioła sensownie następuje po urodzeniu, kiedy byt jednostkowy staje się ontologicznie i praktycznie odrębny w porządku świata stworzonego.

Rozważając tę argumentację trzeba podkreślić jej siłę i jej ograniczenia. Siła polega na spójności wewnętrznej: jeśli przyjmiemy teologiczno-metafizyczne przesłanki Tomasza — realne działanie Opatrzności poprzez stworzonych pośredników oraz hierarchiczną proporcję bytów do zakresu działania — to wniosek o indywidualnej opiece jest konsekwentny. Granice natomiast wywodzą się z przyjętych założeń: nie są to przesłanki empiryczne, lecz teologiczne i metafizyczne. Nie ma w tym rozumowaniu dowodu w sensie eksperymentalnym na istnienie osobistego anioła dla konkretnej osoby tutaj i teraz — argument działa w obrębie przyjętej teologicznej kosmologii. Po drugie, decyzja Tomasza, by datować początek opieki od narodzin, wynika z antropologicznego i społecznego pojmowania osoby w porządku stworzenia; to rozwiązanie ma walor systemowy, lecz nie eliminuje trudności teoretycznych związanych z określeniem granic «osobowości» prenatalnej w świetle innego rozumienia biologicznego czy prawnego. Wreszcie należy odnotować implikację dogmatyczną: jeśli każdy człowiek ma anioła stróża, to opatrzność Boska działa nie tylko przez ustalony porządek większych przyczyn, lecz także przez personalizowane, indywidualne środki. To podkreśla bliskość Boga wobec osoby ludzkiej oraz woluntarystyczny charakter boskiego kierownictwa, który używa stworzonych rozumów do realizacji swoich planów.

1.17.5 Sposób oddziaływania anioła stróża: phantasmata i ich specyfika

Tomasz w q.113 nie konstruuje psychologii eksperymentalnej, lecz jest systematycznie zależny od ówczesnej teorii poznania, w której poznanie abstrakcyjne ludzkie jest pośredniczone przez phantasmata — czyli obrazy zmysłowe przetworzone przez wyobraźnię i zmysły wewnętrzne. W tym schemacie anioł nie „czyta” serca ani nie wnika w przyszłe wolne decyzje w sposób bezpośredni; jego działanie konstytuuje się poprzez oświecanie tych phantasmata, przez wolne ukierunkowanie pojęcia anioła ku temu, co może być poznane przez człowieka (locutio angelica). Innymi słowy, anioł pomaga intelektowi przez ukazanie mu adekwatnych znaków lub przez stymulowanie wyobraźni i zmysłów wewnętrznych tak, by intelekt mógł dokonać aktu poznawczego. Tomasz podkreśla przy tym, że oświecenie, nawet jeśli jest skuteczne, nie stwarza w człowieku natury ani nowych zdolności w sensie istotowym — jest to akt informacyjny, nie tworzący nowej substancji ani łaski.

Należy wyraźnie oddzielić tę koncepcję od współczesnych teorii psychologicznych: w tomistycznym modelu phantasmata mają status elementów epistemicznych i funkcjonują jako pośrednicy między doznaniem a pojęciem; nie są to synonimy procesów neurofizjologicznych ani opis kliniczny stanów psychopatologicznych. Tomasz zakłada istnienie pewnego naturalnego porządku poznania, w którym

zmysłowość i intelekt współdziałają; interwencja anielska modyfikuje ten przebieg w sposób zewnętrzny, wskazując przedmiot albo porządkując obrazy, ale nie niszczy autonomii woli. Stąd też jego konkluzja: anioł może ostrzegać, pouczać i skłaniać do dobra przez ukazywanie możliwości, lecz nie może przymusić woli — wolność moralna pozostaje nienaruszona.

Analiza tego argumentu pokazuje jego zależność od pojęć psychologicznych średniowiecza. Jego użyteczność teologiczna jest istotna — pozwala rozumieć, jak byt duchowy może wpływać na byt zmysłowy — jednak nie jest upoważnieniem do bezkrytycznego wnoszenia go do dzisiejszej dyskusji klinicznej; należy pilnować, by pojęcie anielskiego wpływu nie zastępowało diagnozy medycznej ani psychologicznej w sytuacjach chorobowych.

1.17.6 „Spory" między aniołami: różnorodność poznania a jedność woli

W jednym z artykułów q.113 Tomasz rozważa, czy między aniołami mogą występować «spory» odnośnie do szczegółowych wyroków Bożych. Jego odpowiedź uwypukla subtelność: różnice w ocenach dotyczących zdarzeń kontyngentnych wynikają z różnorodności perspektyw poznawczych, nie zaś z braku jedności woli czy miłości do Boga. Ponieważ każde stworzenie poznaje w granicach swoich możliwości, rozmaite anioły mogą mieć odmienne ocenienia co do szczegółów losów jednostek lub zdarzeń — i dlatego spór filozoficzny jest możliwy na poziomie poznawczym. Jednak ich wole pozostają zjednoczone: istotą ich bytu jest miłość do tego samego najwyższego dobra, a to uniemożliwia trwały konflikt dobrowolny, jaki znamy z ziemskiego świata.

Analiza tego fragmentu ukaże dwa istotne aspekty: najpierw Tomasz rozróżnia poznawczą pluralność od moralnej dysharmonii; po drugie, jego stanowisko wskazuje na epistemologiczną skromność wobec wszystkich stworzeń: nawet duchy, choć bardziej przenikliwe niż ludzie, nie mają pełnego, identycznego wglądu w wszystkie szczegóły stworzenia. Granicą tej argumentacji jest znowu jej przynależność do metafizyki stworzeń: Tomasz nie sugeruje anarchii w porządku niebieskim, lecz pokazuje, że jedność w miłości może współistnieć z różnicą w poznaniu. Nie oznacza to także, że „spory" mają charakter konfliktów destrukcyjnych; są raczej intelektualnymi różnicami odpowiednimi do stworzonego porządku wielorakości.

1.17.7 Trwałość relacji anioła stróża wobec grzechu i cierpienia

Kwestia trwałości opieki anielskiej wobec stanu grzechu ludzkiego jest jednym z tych miejsc, gdzie Tomasz szczególnie mocno kładzie nacisk na odrębność bytową dobrych aniołów i ludzi. Anioł stróż nie „opuszcza" podmiotu nawet wtedy, gdy ten odrzuca jego pomoc; jednak jego działanie może być ograniczone przez dopuszczenie Boże: Opatrzność może zezwolić na doświadczenie, próbę czy konsekwencję grzechu, jeśli służy to większemu dobru lub sprawiedliwości. Tomasz wyklucza tu antropomorficzne wyobrażenia o smutku anioła: byt duchowy, który uczestniczy w oglądaniu Boga, nie doświadcza nastrojów pasywnych w sensie zmysłowym. Ich „radość" lub „smutek" należy odczytywać jako stosunek intelektualno-woluntariusznego porządku do dobra, a nie jako emocjonalną reakcję afektywną typową dla stworzeń zmysłowych. Wobec ludzkiego odrzucenia pomocy anioła dobrzy duchy zachowują wole zjednoczone z Bogiem i widzą wydarzenia w perspektywie boskiej sprawiedliwości; to pozwala im uczestniczyć w Bożym porządku bez wewnętrznego sprzeczania się, które byłoby równoznaczne z utratą ich beatyfikacyjnej stabilności.[24]

[24] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

W tym miejscu należy podkreślić konsekwencję moralną Tomasza: opieka anielska nie likwiduje odpowiedzialności moralnej człowieka. Anioł pomaga, ostrzega, kieruje wyobraźnią ku prawdzie, lecz nie eliminuje konieczności aktu wolnej decyzji.

1.17.8 Funkcja opieki anielskiej jako tarczy wobec napaści demonicznych

Na końcu q.112–113 Tomasz wiąże opiekę anielską z ochroną przed złym duchem, ale ponownie formułuje to z zachowaniem jasnych granic. Anioł stróż pełni funkcję tarczy: jego obecność i działanie mogą ograniczać zdolność szkodliwego wpływu demona poprzez ostrzeżenie, wzmocnienie skłonności ku dobru i uporządkowanie phantasmata, dzięki czemu osoba staje się mniej podatna na zwodnicze obrazy. Jednak Tomasz stanowczo odrzuca pogląd, że demony mają moc absolutnego przymusu; ich oddziaływanie jest pośrednie i może operować przez władze niższe, ale nie może zniweczyć wolnej decyzji człowieka. Z tej przyczyny anioł stróż nie jest magicznym zamiennikiem wolności: jest obroną i pomocą, która zmniejsza skuteczność napaści, nie zaś eliminacją możliwości wyboru.

Tomasz traktuje zatem opiekę anielską jako ważny element struktury duchowej Kościoła i świata, który wpisuje się w szerszą narrację o walce duchowej: nie jako samowystarczalne rozwiązanie, ale jako część dynamicznego porządku Boskiej opatrzności, w którym dobra duchy współdziałają, by kierować stworzeniem ku Bogu, a złe duchy są dopuszczone w ramach próby i sprawiedliwości Bożej. Jego opis funkcji „tarczy" ma charakter wyjaśniający, nie sensacyjny: aniołowie chronią, ostrzegają i oświecają, pozostawiając ostateczną odpowiedzialność moralną człowiekowi.

Zakończenie rozdziału nie zamyka kwestii, które Tomasz stawia w tych artykułach; raczej ukazuje ich systemową konsekwencję: posłannictwo aniołów i opieka stróży są integralnymi elementami opatrznościowej łączności między Bogiem a światem stworzeń. Jego rozumowanie jest mocne tam, gdzie przyjmowane są zakładające je zasady metafizyczne i teologiczne; jest natomiast otwarte na krytyczne pytania dotyczące epistemicznego charakteru ich argumentów, datowania początku opieki i relacji między poznaniem a wolą w świecie duchów. W każdym razie Tomasz pozostawia czytelnika z jasnym przesłaniem: aniołowie są realnymi, osobowymi i uporządkowanymi współpracownikami Bożej Opatrzności, działającymi w sposób kompatybilny z wolnością i godnością ludzką.

W świetle Sumy należy wyraźnie odróżnić dwa poziomy bytowo-przyczynowe: Opatrzność jako causa prima, która ustanawia cel i utrzymuje porządek całego stworzenia, oraz stworzone rozumy (anioły) traktowane jako causas secundariae, przez które ten porządek jest zwykle realizowany. U Tomasza nie chodzi tu o separację ontologiczną obu sfer, lecz o porządek władzy przyczynowej: Bóg daje istnienie i właściwości przyczynom stworzonym, a zarazem z nimi współdziała; Jego działanie porządkuje ich czynną przyczynowość. Aniołowie, jako substancje intelektualne obdarzone własnym intelektem i wolą, mogą więc realnie wpływać na porządek stworzeń w sposób właściwy swojej naturze i powierzonych im misji, ale ich sprawstwo jest podporządkowane i zależne od tego pierwotnego porządku boskiej Opatrzności.

Trzeba podkreślić dalszą precyzję u Tomasza: stworzone przyczyny nie są jedynie narzędziami Boga w sensie biernym — mają rzeczywistą moc sprawczą i prawdziwą odpowiedzialność za swe czyny — lecz ich sprawczość jest zawsze modalnie pochodna. Bóg może zarówno działać bezpośrednio, jak i zazwyczaj działać przez pośredników; w drugim przypadku to On ustanawia i porządkuje przyczynowość zastępczą, nadając aniołom zadania zgodne z ich naturą. Z tej dwupoziomowej struktury wynika, że mówienie o «posłannictwie aniołów» jest mówieniem o przyczynach wtórnych, które autentycznie współrealizują cele Opatrzności, lecz nie mają autonomii metafizycznej względem przyczynowej supremacji Stwórcy.

Z tej metafizycznej wykładni nie wolno jednak wyciągać prostych wniosków epistemicznych o konkretnych doświadczeniach czy wydarzeniach bieżących. Tomasz pokazuje, że system teologiczno-metafizyczny udowadnia możliwość i zwyczajność używania przyczyn wtórnych, nie zaś bezpośrednio nieomylny algorytm identyfikacji, kiedy dana sytuacja jest rezultatem działania konkretnego anioła. Prywatne przeżycie, zewnętrzne zdarzenie czy «zbieg okoliczności» mogą być zgodne z porządkiem opatrznościowym, lecz równie dobrze mieszczą się w działaniu innych przyczyn naturalnych albo w dopuszczeniu próby czy są wynikiem zwodzenia duchów złych. Należy tutaj przypomnieć podstawową tezę Sumy: anioł i demon są stworzeniami; żaden z nich nie ma mocy przymuszania woli.
Konsekwencja teologiczna jest podwójna: metafizyka Tomasza umożliwia wiązanie opieki i działania anielskiego z Bożą Opatrznością jako spójną rzeczywistością przyczynową, lecz równocześnie ustanawia epistemiczne granice takiego wiązania wobec pojedynczych faktów. Summa daje ramę uzasadniającą wiarę w misję aniołów i ich udział w opatrzności, ale nie dostarcza empirycznego klucza do natychmiastowego przypisywania konkretnej interwencji cielesno-historycznej temu czy innemu duchowi. Wnioskowanie o „aktorze" duchowym w konkretnym przypadku wymaga więc daleko idącej ostrożności i świadomości różnicy między przyczynową logiką metafizyki a diagnostyką faktów w doświadczeniu.

1.18 13. Kwestia 114: pokusa i granice działania demonów

1.18.1 Metafizyczna koncepcja kuszenia jako impugnatio i jego miejsce w porządku dopuszczenia Bożego

W Kwestii 114 Tomasz formułuje kuszenie (impugnatio) przede wszystkim jako akt skierowany przeciw osobie w intencji sprawdzenia jej dyspozycji moralnej i, ostatecznie, doprowadzenia do upadku. Istotą tego ujęcia jest podwójne rozróżnienie: intencja demona pozostaje zła („atakuje z pychy, zazdrości i pragnienia szkody"), natomiast dopuszczenie tego ataku leży w porządku Opatrzności, która może wykorzystać skutki zła ku dobru — np. jako próbę wiary, środek do ujawnienia ukrytej skłonności lub jako wymierzoną sprawiedliwość. Tomasz stanowczo odrzuca przekonanie, że samo dopuszczenie Boga usankcjonowuje złą intencję demona; zło pozostaje złe, chociaż Bóg potrafi z niego wyprowadzić dobro. To rozróżnienie konstytuuje ramę teologiczną dla dalszych rozważań: kuszenie nie jest bezpośrednim aktem Boga, lecz wydarzeniem, które może zostać przez Niego dopuszczone i uporządkowane ku celom wyższym. W ten sposób przesłanka o dopuszczeniu Bożym chroni przed trywializacją zła i przed imputowaniem Bogu przyczyny złej woli demonicznej.[25]
Analiza argumentacyjna Tomasza, w obrębie tego rozróżnienia, opiera się na kilku połączonych przesłankach metafizycznych: po pierwsze, anioł (w tym demon) jako substancja intelektualna ma naturę odmienną od natury boskiej; po drugie, jego poznanie jest odmienne od bożego objawienia — opiera się na przyjęciu podobizn i form; po trzecie, demoniczna intencja zła nie zostaje przekształcona w dobro przez samo swe istnienie; po czwarte, Opatrzność może dopuścić to zło, by uzyskać dobro, nie będąc jego sprawcą. Z tak zestawionych przesłanek Tomasz wyprowadza wniosek o porządkowaniu dopuszczeń demonicznych ku dobru bez relatywizowania odpowiedzialności moralnej sprawcy ludzkiego. Trzeba tu podkreślić ograniczenia tej argumentacji: oparta jest ona na metafizyce stworzonych inteligencji i na pojęciu Opatrzności jako nadrzędnego porządku teleologicznego; jej zastosowanie wymaga przyjęcia

[25] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, q. 114; q. 111, aa. 2–4, wydanie internetowe.

tej filozoficzno-teologicznej perspektywy, którą Tomasz rozprawnie przywołuje w całej Sumie. Nie daje ona ścisłej „psychologicznej" diagnozy konkretnego przeżycia duchowego, lecz stwarza ramę rozumienia przyczyn i celów dopuszczeń.

1.18.2 Mechanizmy oddziaływania demonów na zmysły wewnętrzne, wyobraźnię i pożądania zmysłowe

Centralna teza Tomasza brzmi: demon może wpływać na władze niższe duszy (zmysły wewnętrzne, wyobraźnię, pamięć i poprzez nie na pożądliwość), lecz nie może bezpośrednio przymusić wolnej woli ani odczytać jej wnętrza. Mechanizm ten Tomasz formułuje w oparciu o ówczesną psychofizjologię: demony, jako istoty niematerialne, nie ingerują bezpośrednio w akt woli, lecz wywołują obrazy i poruszenia w władzy wyobraźni i w duchach wewnętrznych, co z kolei może prowokować namiętności zmysłowe i skłaniać rozum ku pewnym przedmiotom. W ten sposób oddziaływanie demona ma charakter perswazyjny i doświadczalny: demon sprawdza, jaka wada przeważa w danej osobie, poprzez wzbudzanie określonych obrazów, wspomnień i namiętności.

Z analitycznego punktu widzenia można zrekonstruować wewnętrzną logikę tego twierdzenia: skoro demony są inteligencjami, które poznają rzeczy jednostkowe poprzez pewne „podobizny" i obserwację, nie dysponują wiedzą bezpośrednią o przyszłych aktach wolnych i o najgłębszym akcie woli; skłaniają więc poznawczo, nie rządzą aktem wyboru. Stąd Tomasz uzasadnia, że demoniczna pokusa jest zwykle zjawiskiem pośrednim: wyobraźnia lub zmysły wewnętrzne otrzymują formy, które uruchamiają pamięć i pożądliwości; człowiek następnie wydaje wolny osąd wobec tych poruszeń. To wyjaśnienie ma praktyczną konsekwencję antropologiczną: ostateczna zgoda na zło jest zawsze aktem podmiotu.

W tym ujęciu należy odróżnić dwa rodzaje efektów demonicznych: te, które oddziałują na przedstawienie przedmiotu (wywołanie obrazu, pozorów, sugestii), oraz te, które wpływają na afekty i skłonności (zwiększenie żądzy, wzbudzenie lęku). Tomasz odwołuje się przy tym do obserwacji psychofizjologicznych swojej epoki (np. „duchy" i „humory") tylko jako historycznego instrumentarium wyjaśniającego, w jaki sposób niematerialne przyczyny mogą przez pośrednie kanały oddziaływać na ciało i zmysły. Te staro-średniowieczne kategorie należy czytać jako model wyjaśniający, nie jako współczesną etiologię zaburzeń psychicznych.

1.18.3 Rozróżnienie między pokusami zrodzonymi z własnej pożądliwości a sugestią demoniczną

Tomasz jest stanowczy w odrzuceniu teorii, która czyni demoniczne kuszenie bezpośrednią i jedyną przyczyną wszelkich ludzkich grzechów. W jego analizie współdziałają dwie odrębne kategorie źródeł pokus: wewnętrzna pożądliwość człowieka (concupiscentia), czyli niewłaściwie uporządkowane pragnienia i przyzwyczajenia, oraz zewnętrzne sugestie demoniczne, które mogą wzmacniać lub ukierunkować już istniejące skłonności. Istotna przesłanka rozróżnienia brzmi: skoro człowiek posiada właściwą sobie przyczynę moralną w postaci wolnego wyboru i nawyków, samo wystąpienie zewnętrznego bodźca nie niweluje ani nie zastępuje tej przyczynowości. Demon może być pośrednią przyczyną przez podsycanie pokusy, ale konkretne potknięcie moralne pozostaje wynikiem osobistej zgody.

W praktycznej wykładni Tomasza istnieje więc kryterium rozeznania: gdy zachowanie rodzi się przede wszystkim z uformowanej nawyku pożądliwości i braku kontroli rozumu, wyjaśnienie odniesie się do psychologii moralnej i etyki cnoty; gdy natomiast pojawiają się nagłe, obce i intensywne przedstawienia,

które nie odpowiadają wcześniejszym skłonnościom i które wydają się mieć charakter manipulacyjny, należy rozważyć demoniczną propozycję jako jeden z możliwych czynników. Tomasz wskazuje jednak jasno, że nigdy nie uzasadnia to zwolnienia z odpowiedzialności moralnej: zło, choćby wzbudzone z zewnątrz, wymaga osobistej zgody.

1.18.4 Granice mocy demonicznej: pozorne cuda i realne, lecz ograniczone skutki

Kwestia granic mocy demonów jest centralna dla zrozumienia ich miejsca w kosmologii Tomasza. On rozróżnia „cud" w sensie ścisłym — wydarzenie, które tylko Bóg może wykonać, jak stworzenie z niczego czy zmartwychwstanie — od zjawisk niezwykłych, które demony mogą wywołać przy użyciu naturalnych, choć ukrytych sił. Z tej perspektywy demony nie tworzą bytu ani nie przekraczają całkowicie porządku natury, lecz mogą wykorzystać nieznane ludziom siły natury, wprawić w ruch ciała, wywołać zmiany fizyczne albo wytworzyć obrazy i pozory w zmysłach. Zdolność do oszukiwania percepcji pozwala im przedstawiać „cud" w znaczeniu pozornym.

Analizując argumentację Tomasza, można wyróżnić następujące przesłanki: anioł nie jest stwórcą natury; jego moc jest ograniczona wobec struktur bytu; zatem nie może stworzyć ani przywrócić życia samą swoją mocą. Jednak ten sam anioł, korzystając z poruszonych przez siebie lub dopuszczonych naturalnych przyczyn, jest w stanie wyrządzić widoczne i realne szkody lub dokonać pozoru cudu. Tomasz wyciąga z tego dwie praktyczne nauki: po pierwsze, ostrożność w interpretowaniu „dziwów" — nie wszystko nadzwyczajne jest boskim objawieniem; po drugie, demoniczne znaki mogą służyć wprowadzaniu w błąd, co potwierdza konieczność rozróżniania naturalnego, nadzwyczajnego i cudownego.

Trzeba zaznaczyć ograniczenie tej argumentacji: rozróżnienie opiera się na metafizycznej możliwości, że stworzone przyczyny (także nadprzyrodzone istoty) oddziałują na porządek świata. W praktyce rozpoznanie, czy dane zdarzenie ma charakter naturalny, demoniczny czy boży, wymaga dodatkowego kryterium teologicznego i rozeznawczego, które Tomasz wiąże z owocami moralnymi i teologicznymi danego zdarzenia (czy prowadzi do prawdy i do dobra, czy raczej do zwodzenia i grzechu).

1.18.5 Teologiczne skutki zwycięstwa nad pokusą i kwestia ograniczenia mocy demona

Dla Tomasza zwycięstwo nad pokusą nie jest jedynie psychologicznym sukcesem, lecz prawdziwym aktem moralnym o konsekwencjach teologicznych. Skutkiem odparcia pokusy jest nie tylko zachowanie niewinności, lecz wzrost cnoty, wzmocnienie nawyku i ujawnienie gotowości osoby do wierności Boskiemu nakazowi. Zatem zwycięstwo ma realną wartość teleologiczną: bywa środkiem, przez który Opatrzność wyprowadza dobro z dopuszczonego zła.

Co do stanu demona, Tomasz ustosunkowuje się ostrożnie: w ostatnim artykule Kwestii 114 przyjmuje, że bardziej prawdopodobne jest tymczasowe odsunięcie demona od dalszego atakowania tej samej osoby po jej oporze. Jego argumentacja bazuje na obserwacji praktyk duchowych i psychologicznych: jeśli demon dostrzega, że dana osoba jest oporna i że atak nie przynosi spodziewanych owoców, może on skierować swoje wysiłki w inne miejsce albo zostać na krótko ograniczony przez dopuszczenie Boże. Tomasz podkreśla jednak, że nie jest to unicestwienie jego mocy i że powrót pokusy jest możliwy, jeśli zostanie to dopuszczone. Zatem zwycięstwo ma realne efekty — wzmacnia cnotę i może powodować chwilowe odsunięcie ataku — ale nie eliminuje konieczności czujności ani nie daje gwarancji całkowitego bezpieczeństwa. Z punktu widzenia logiki argumentu: przesłanka o ograniczeniu demona

po porażce opiera się na antropologicznym wniosku o kosztach korzystania z zasobów demonicznych i na teologicznym rozumieniu dopuszczenia Bożego, które może ochraniać wiernego w sposób celowy i przejściowy.

1.18.6 Granice tomistycznej koncepcji wpływu duchowego wobec współczesnych kategorii psychopatologicznych

Tomistyczny opis wpływu demonicznego jest osadzony w średniowiecznym modelu duszy i cielesności; wprowadza on takie pojęcia jak duchy wewnętrzne czy humory. Konieczne jest tu wyraźne ostrzeżenie: te kategorie mają historyczny charakter wyjaśniający i nie powinny być bezkrytycznie przenoszone na współczesną psychiatrię czy neurologię. Wiedza Tomasza o mechanizmach powstawania namiętności czy przedstawień służyła wyjaśnieniu, w jaki sposób niematerialna przyczyna może wpływać na ciało i zmysły; nie jest jednak diagnozą kliniczną współczesnych zaburzeń psychicznych.

Z teologicznego i pastoralnego punktu widzenia istotne jest zachowanie dystynkcji: nie każde zaburzenie w sferze wyobraźni, natręctwa czy halucynacji oznacza działanie demona. Medyczne i psychologiczne wyjaśnienia pozostają właściwe dla wielu stanów, które w Tomaszowej epoce opuszczano do kategorii „natury" czy „humorów". Dlatego też współczesne rozeznanie wymaga współpracy teologiczno-duszniczej z kompetencją medyczną i psychologiczną; lekceważenie tej zasady prowadzi do szkodliwej demonizacji cierpiących i do błędnych interwencji. Tym bardziej uzasadnione jest, by każdy przypadek wymagający oceny nadprzyrodzonej był rozpatrywany w świetle kryteriów teologicznych, pastoralnych i medycznych równocześnie.

1.18.7 Wskazania duszpasterskie: odpowiedzialne rozeznanie i zakaz prywatnych praktyk egzorcystycznych

Z punktu widzenia praktyki duszpasterskiej Kwestia 114 implikuje dwie reguły. Po pierwsze: doświadczenia psychiczne i cierpienie duchowe wymagają odpowiedzialnego rozeznania, które uwzględnia możliwe przyczyny naturalne, psychologiczne i nadprzyrodzone; tam, gdzie potrzebna jest pomoc medyczna lub psychologiczna, należy ją zalecić bez zwlekania. Po drugie: Kościelna posługa w sytuacjach wymagających szczególnego rozeznania należy do kompetentnej władzy i nie jest polem prywatnych inicjatyw. Tomistyczne ujęcie demonologii pozostaje związane z porządkiem Kościoła oraz odpowiedzialnością duszpasterską; nie może więc służyć do legitymizowania improwizowanych działań wobec osób w kryzysie. Tę ostrożność uzasadnia zarówno antropologiczna zasada niemocy demona względem bezpośredniego przymusu woli, jak i pastoralna odpowiedzialność za bezpieczeństwo osób znajdujących się w kryzysie.[26]

W jednym akapicie pastoralnym, wymaganym przez wytyczne redakcyjne, trzeba zatem podkreślić: duszpasterstwo ma obowiązek łączenia modlitwy i sakramentów z rozwagą diagnostyczną; wątpliwości dotyczące pochodzenia doznań — czy mają naturalne, psychologiczne lub nadprzyrodzone źródło — należy rozstrzygać z udziałem odpowiednich specjalistów oraz w porozumieniu z kompetentnymi władzami kościelnymi.

[26] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

1.18.8 Zakończenie: ostrożność, czujność i nadzieja z perspektywy tomistycznej

Kwestia 114 ukazuje Tomasza jako myśliciela, który próbuje powstrzymać dwoistość uproszczonych odpowiedzi: ani demonicznej determinizacji ludzkiego działania, ani automatycznego zrzucenia odpowiedzialności na wewnętrzne namiętności. Jego doktryna kuszenia łączy metafizyczną jasno-rozróżnialność sprawców z moralną odpowiedzialnością osoby: demon może kusić, podsuwać obrazy, wzbudzać pożądania, a także sprawiać pozory cudów; lecz nie może znać serca ani zmusić woli. Zwycięstwo nad pokusą przynosi realny wzrost cnót i może czasowo osłabić demoniczne natarcie, lecz nie eliminuje konieczności czujności ani nie unieważnia wolności drugiego aktu. Z tego punktu widzenia tomistyczna demonologia pozostaje narzędziem teologicznego rozumienia doświadczeń duchowych — narzędziem wymagającym ostrożnego użycia w kontekcie pastoralnym i współdziałania z medycyną i psychologią. W takim duchu rozważania o impugnatio zachowują swoją celność: chronią przed łatwą demonizacją zła, a jednocześnie wskazują na rzeczywiste zagrożenia i na konieczność stałego wzrastania w cnotach, które czynią człowieka odpornym na pokusy.

Trzeba wyraźniej rozdzielić trzy płaszczyzny, które w Summa Theologiae Tomasz rozważa równocześnie: intencję demona jako stworzonej inteligencji, Boże dopuszczenie jako porządek Opatrzności oraz moralną odpowiedzialność człowieka. Demon, jako stworzenie rozumne, działa z własną złą intencją i z własnych motywów; nie dysponuje jednak atrybutami Boga: nie zna bezpośrednio serca ani przyszłych aktów wolnych i nie może samej woli bezpośrednio przymusić. Bóg natomiast nie jest autorem złej intencji ani złego czynu, lecz pierwszą Przyczyną, która porządkuje byty stwórcze i dopuszcza działanie przyczyn wtórnych tak, by — o ile to możliwe w tajemnicy Opatrzności — wyprowadzić z nich dobro. To dopuszczenie nie przekształca moralnej jakości zamysłu demonicznego; pozostaje ono sposobem, w jaki transcendentalna sprawczość Boga zrządza historią przyczyn, nie przyjmując winy sprawcy.

Aby zrozumieć, w czym przejawia się odpowiedzialność osoby, pomocne jest rozróżnienie rodzajów współsprawstwa przyczynowego, które Tomasz zna: przyczyna formalna, materialna, sprawcza i celowa. Demon częstokroć działa jako przyczyna pośrednia czy materialna, wzbudzając obrazy, podszepty czy poruszenia w niższych władzach duszy; te zaś stają się jednym z elementów okoliczności prowadzących do aktu moralnego. Najbliższą przyczyną czyny ludzkiego pozostaje jednak sam akt wyboru — jego forma sprawcza i jego intencja — a więc to, co dokonuje się w osobistej zgodzie rozumu i woli. Gdy więc demoniczne podszepty występują, należy rozpoznać, czy są one tylko jednym spośród wielu czynników pośrednich (przyczyna zdalna), czy też — przy pełnej zgody i intencjonalnym poddaniu się — stają się współczynnikami formalnymi, podwyższającymi odpowiedzialność za wybór.

W praktycznym rozeznaniu Tomasz wskazuje także na wielość naturalnych źródeł pokusy, które zwykle współdziałają: wrodzone tendencje i temperament, nabyte nawyki, słabości wyobraźni, stany ciała, wychowanie, społeczne uwarunkowania oraz siła namiętności. Te przyczyny naturalne nie są substytutem złej intencji demona ani nie znoszą wolnej zgody; przeciwnie — ich kumulacja często zwiększa ryzyko zgody moralnej, choć równocześnie może modyfikować stopień imputowalności czynu. Tomasz rozróżnia sytuacje, w których człowiek działa z pełnym poznaniem i dobrowolną zgodą, od tych, w których ignorancja, przymus wewnętrzny lub przemożne namiętności zmniejszają — ale zwykle nie likwidują całkowicie — jego winę.

Z tego wynika dialektyka odpowiedzialności stopniowanej: im większa świadomość i zgoda, im utrwalony nawyk i wolne przylgnięcie do zła, tym pełniejsza imputowalność; im zaś silniejsza niewiedza zawiniona,

lęk, ból czy przewaga namiętności, tym realne złagodzenie winy zgodnie z tomistyczną teorią ograniczenia wolności. Należy przy tym podkreślić kluczowy punkt: demon sam nie może znieść odpowiedzialności osoby przez samo swoje oddziaływanie — dopiero ludzkie „tak” albo „nie” czyni akt moralny — lecz wpływ zewnętrzny i wewnętrzny współdziałają z wolą i w ocenie moralnej trzeba je uwzględniać zgodnie z kryteriami wiedzy, zgody i nawyku, które Summa Theologiae analizuje w nauce o grzechu i cnotach.
Zastrzeżenie duszpasterskie (krótkie i odpowiedzialne): przy przypisywaniu doznaniom duchowym przyczyn demonicznych zawsze zachować ostrożność i pokorę; rozpoznanie wymaga uwzględnienia całego kontekstu — teologicznego, medycznego i społecznego — oraz współpracy ze służbami zdrowia psychicznego i z kompetentną władzą kościelną. Nie wolno automatycznie imputować zewnętrznych przyczyn działania moralnego ani używać pojęć metafizycznych Tomasza jako bezpośredniej diagnozy psychopatologicznej.

1.19 14. Jedność obu traktatów

Jedność traktatu o naturze anielskiej (qq. 50–64) i traktatu o rządach Bożych (qq. 106–114) u św. Tomasza nie jest zwykłym sąsiedztwem tematycznym, lecz konsekwentnym rozwinięciem jednej i tej samej ontologiczno-pastoralnej refleksji: od bytu stworzonego do jego działania w świecie. W tej syntezie nie chodzi o powtórzenie treści, które omówiono szczegółowo w poprzednich rozdziałach, lecz o wskazanie logicznych i metafizycznych więzi, które uzasadniają przesunięcie analizy od struktury anielskiej jako substancji do jej funkcjonowania w porządku stworzenia. Tomasz rozumie tę jedność według porządku przyczynowego i teleologicznego: natura istoty wyznacza zakres jej możliwego działania, a sposób istnienia stworzeń duchowych determinuje zarówno zakres ich wzniosłych zdolności, jak i granice ich oddziaływania na świat materialny i ludzką psychosomatykę. W tym przejściu kryje się także wyjaśnienie, dlaczego upadek anioła jest wydarzeniem ontologicznie poważniejszym niż zwykły ludzki grzech i dlaczego jednocześnie żadna formacja demoniczna nie może przeciwstawić się w sposób równorzędny Boskiemu porządkowi.[27]

1.19.1 Przejście od bytów do działania: spójność konstrukcji tomistycznej

W tomistycznej konstrukcji pierwszy blok kwestii (qq. 50–64) prezentuje anioła przede wszystkim jako substancję intelektualną: stworzoną, prostą w sensie braku materii, obdarzoną istotnym poznaniem i wolą. Drugi blok (qq. 106–114) pokazuje te same właściwości w perspektywie funkcjonalnej: aniołowie oświecają, mówią, porządkują stworzenie i oddziałują na człowieka. Ta dialektyka byt–czynności jest dla Tomasza konieczna: poznanie i wola nie pozostają wewnętrzną egzaltacją bytową, lecz przechodzą w skutki, które mają znaczenie dla porządku stworzonego. Stąd też znamienne jest, że Tomasz zaczyna od ontologii, dopiero potem omawia skutki i formy działania — ukazując, że każde uprawnienie działania musi mieć swoje podstawy w naturze podmiotu, a każda ingerencja jest uwarunkowana jego ontologiczną kondycją. Z tego wynika także zasadnicze ograniczenie: działanie anioła jest zawsze działaniem stworzenia, współzależnym od i podporządkowanym Opatrzności Boga; anioł nie staje się autonomicznym źródłem sprawczym.
Ta spójność uzasadnia również moralną wagę decyzji anioła: im większa doskonałość natury intelektualnej (jej zdolność przyjmowania i przekazywania prawdy), tym większa odpowiedzialność za wybór woli. To nie jest wniosek arbitralny, lecz konsekwencja metafizycznej zasady zaszczepionej w traktatach: stan

[27] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, ST I, qq. 50–64; qq. 106–114, wydanie internetowe.

możności i aktu, nadrzędność istnienia nad istotą, a także hierarchiczna miara udziału w byciu. Te przesłanki Tomasz formułuje w kwestiach o naturze i poznaniu aniołów (qq. 50–57) i wyprowadza z nich dalsze wnioski o grzechu i karze (q. 63–64). Argumentacja jest więc jednolita: ontologia przesądza o moralności, a moralność staje się wymiarem działania w świecie.

1.19.2 Analiza jednego jądrowego argumentu: doskonałość natury a wina wolna

Jednym z kluczowych argumentów, które łączą oba traktaty, jest rozumowanie łączące większą intelektualną doskonałość anioła z ciężarem jego odpowiedzialności moralnej. Tomasz stawia następujące przesłanki: (1) anioł jest bytem intelektualnym o większej przejrzystości poznawczej niż człowiek; (2) intelekt ten ukierunkowuje wolę ku temu, co pozna; (3) im pełniejsze i jaśniejsze poznanie dobra, tym mniejsza możliwość usprawiedliwienia błędu; (4) więc wolny akt odrzucenia dobra przez anioła jest zarazem bardziej radykalnym wyborem sprzecznym z jego naturą i otrzymanym celem. Na tej podstawie Tomasz tłumaczy, dlaczego upadek aniołów ma charakter ostateczny i nieraz nieodwracalny.

Analiza przesłanek ujawnia zarówno siłę, jak i ograniczenia tego rozumowania. Siła polega na konsekwentnym zastosowaniu tomistycznych kategorii: gdy przyjmujemy akt–możność i hierarchię udziałów w byciu, wówczas prawidłowością jest, że większa świadomość prawdy zwiększa chłonność odpowiedzialności. Ograniczenie natomiast wynika z konieczności założenia tych metafizycznych ram: jeśli ktoś odrzuca aprioryczną hierarchię rodzajów bytu albo odmiennie interpretuje relację wiedzy i woli, wniosek ten traci moc perswazyjną. Ponadto Tomaszowy argument zakłada pewną homogeniczność doświadczenia poznawczego aniołów, co nie wyklucza — w ramach jego własnej teorii — różnic w stopniu zobowiązania między poszczególnymi osobami duchowymi. Należy też zauważyć, że wniosek o surowości odpowiedzialności nie redukuje wszechmocy Bożej w działaniu miłosierdzia; jest to wniosek moralny, nie teodycea opisująca każdorazowe wymierzenie kary.

1.19.3 Oświecenie i zwodzenie: epistemologiczna relacja między q. 106 a q. 111

Centralna relacja między oświeceniem anielskim (q. 106) a demonicznym zwodzeniem (q. 111) wymaga odczytania w świetle tomistycznej teorii poznania, którą omawiano oddzielnie. Tomasz rozróżnia poznanie intelektualne jako akt przez podobizny od poznania zmysłowego i wyobrażeń; aniołowie mają dostęp do intelektualnych podobizn w sposób szerzej uniwersalny niż człowiek, stąd ich zdolność „oświecania” niższych intelektów. Jednak ta oświecająca funkcja nie polega na bezpośrednim narzuceniu treści intelektowi ani na wytworzeniu w nim istoty nowej: jest to raczej udostępnienie przedmiotu poznania, które ma charakter zewnętrzny i pośredni. W tej samej optyce Tomasz lokalizuje mechanizmy demonicznego zwodzenia: demon oddziałuje głównie przez obrazy, wyobraźnię i zmysły, nadużywając naturalnych kanałów przekazu tak, by wytworzyć fałszywe przedstawienie przedmiotu lub nasilając skłonności zmysłowe.

Z tego płynie istotny wniosek epistemologiczny: zdolność demona do zwodzenia nie polega na naruszeniu istoty poznawczej człowieka, lecz na wykorzystaniu pośrednich władz. Demon może podszyć fałszywy przedmiot pod kształt prawdy i przez to wywrzeć nacisk na decyzję moralną, lecz nie ma mocy docierać do wnętrza woli jako takiej ani do „czytania serca” w sensie bezpośredniego poznania intencji i przyszłych, wolnych aktów. Stąd pochodzi jedno z najściślejszych ograniczeń tomistycznej demonologii: zwodzenie jest zawsze pośrednie, zależne od reakcji władz niższych i nigdy absolutnie deterministyczne.

To rozróżnienie pozostaje ważne w konfrontacji ze współczesnymi pokusami interpretacyjnymi, które bywają skłonne przypisywać działaniom duchowym cechy wszechwiedzy lub bezpośredniego wpływu na wolę. Tomasz konsekwentnie odrzuca takie przesadne atrybuty dla stworzeń duchowych.

1.19.4 Anty-hierarchia demoniczna: struktura i jej wypaczenie

W q. 109 Tomasz przyjmuje, że po upadku demony nie tracą różnorodności natur i pewnego stopnia porządkowania czynności; mają „porządek" działania, który jednak jest zdegradowanym odbiciem hierarchii niebiańskiej. Nazwać to można anty-hierarchią: formalnie zachowane relacje funkcjonalne, treściowo wypaczone przez intencję nieporządku. Analizując strukturę tej anty-hierarchii, można wydzielić trzy aksjologiczne osie, które wyraźnie ją charakteryzują:

- funkcjonalna analogia do porządku dobrych aniołów: istnieją wśród złych istoty bardziej wpływowe i mniejsze, pełniące różne role organizacyjne;
- delegacja działania wedle stopni, lecz bez udziału chwały i bez porządku udzielania dobra — zamiast dawania dobra demony rozmnażają zamęt;
- instrumentalizacja naturalnych zdolności (poznawczych, komunikacyjnych, sprawczych) względem celu przeciwnemu ich naturze.

Tomasz nie buduje z demonicznej różnorodności nowej ontologii zła; przeciwnie, podkreśla, że zło jest wypaczeniem dobra, a struktury demoniczne są pasożytniczym wykorzystaniem tego, co stworzone. Anty-hierarchia nie jest więc autonomiczną „firmą" ontologiczną, lecz siecią władzy, która istnieje wewnątrz jednego porządku stworzenia, pod panowaniem Boga i w ostatecznym osądzie pozbawiona prawdziwej doskonałości.

1.19.5 Dopust Boży: jak złość upadłych aniołów zostaje użyta w ekonomii Opatrzności

Pytanie o dopust Boży oraz o sposób, w jaki złość woli upadłych aniołów staje się elementem porządku Opatrzności, zajmuje q. 114. Tomasz rozróżnia bytowe dopuszczenie od uzasadnienia zła: Bóg nie tworzy zła jako takiego, lecz dopuszcza jego istnienie w ramach swych zamysłów, by wystawić na próbę wolne stworzenia lub wyprowadzić większe dobre. Mechanizm ten operuje pojęciami przyczyn pierwszej i drugorzędnych: Bóg jest praprzyczyną, lecz dopuszczając działania wolnych stworzeń (w tym upadłych aniołów), układa ostateczny porządek tak, aby dobro mogło wyniknąć nawet z ich złej woli. W praktyce oznacza to, że Boża Opatrzność wykorzystuje fakt istnienia zła do celów sprawiedliwości i zbawienia — na przykład przez doświadczenie pokusy jako środka do ujawnienia cnoty, nawrócenia lub sprawiedliwej kary.

W filozoficznej analizie Tomasza centralny jest tu rozróżniający język: dopuszczenie nie jest tożsame z aprobującym sprawstwem; Bóg nie czyni złego jako złego, lecz dopuszcza, aby zło wolnych przyczyn wystąpiło i by ze swych granic prowadziło do większego dobra. Ta koncepcja wymaga przyjęcia kilku przesłanek metafizycznych: istnienia wolnych działań jako prawdziwych przyczyn, możliwości uporządkowania skutków przyczyn drugorzędnych przez pierwotną Opatrzność oraz zasadności moralnego porządku, w którym dobro ma prymat. Na tej płaszczyźnie pojawia się napięcie znane teologii praktycznej — jak pogodzić suwerenność Boga z doświadczeniem zła — a Tomasz odpowiada, że suwerenność Boga jest nadrzędna, a dopuszczenie zła mieści się w Jego celach zbawczych, nie umniejszając przy tym odpowiedzialności sprawców ani realności zła.

1.19.6 Ontologia zła kontra współczesne redukcje psychologiczne

Jednym z istotnych wkładów tomistycznej demonologii jest klarowne rozróżnienie ontologii zła od jej ewentualnych psychologicznych parafraz. Dla Tomasza zło nie jest bytem samodzielnym, lecz defektem albo brakiem właściwego porządku dobra; demony nie tworzą nowej kategorii realności ontologicznej, lecz istnieją jako stworzone, choć zdeprawowane byty. Współczesna tendencja redukowania demonologii do wyłącznie psychologicznych lub społecznych uwarunkowań — interpretacja doświadczeń religijnych jako jedynie zaburzeń neurologicznych czy symptomów psychicznych — zaniedbuje ten metafizyczny wymiar: realność działań duchowych nie znosi potrzeby badań medycznych, lecz wskazuje na inną płaszczyznę opisu. Jednocześnie zachowanie rygoru teologicznego zobowiązuje, by nie używać tomistycznych kategorii jako automatycznej etykiety patologicznej: choroba psychiczna i działanie demoniczne należą do różnych porządków wyjaśniających i nie mogą być utożsamiane bez rzetelnego rozeznania uwzględniającego kompetentną ocenę medyczną i duszpasterską.

Remedium Tomasza na ewentualne nadużycia interpretacyjne polega na utrzymaniu klarowności rozróżnień. Z jednej strony ontologia zła i realność duchów jako stworzeń nie może być uproszczona do psychologii. Z drugiej strony tomistowska demonologia nie powinna służyć do stygmatyzowania czy patologizowania osób cierpiących; przeciwnie, wymaga odpowiedzialnego rozeznania, które łączy troskę o ducha z dbałością o ciało i rozum.

1.19.7 Demonologia w ekonomii zbawienia: kuszenie, próba i ostateczne zwycięstwo

Ostatnia syntetyczna część tej jedności dotyczy miejsca demonów w historii zbawienia. Tomasz nie ukazuje demonów jako przeciwników Boga równorzędnych, lecz jako stworzone siły, których negatywne działanie zostaje włączone w Boży plan odkupienia. Kuszenie jest u niego często interpretowane jako forma próby, która może prowadzić do umocnienia cnoty albo do potępienia — jest więc wydarzeniem moralnym, a nie kosmologicznym przeciwnym boskości. W tym sensie demoniczne oddziaływanie pomaga odsłonić zakres wolności ludzkiej i wartość odpowiedzi człowieka na wezwanie do łaski.[28]

Rola demonów osiąga swoje graniczne ujęcie w wydarzeniu Chrystusa: w tomistycznym porządku jest ono znamieniem ostatecznego triumfu nad mocami zła i potwierdzeniem, że żadna stworzona siła nie może w swej naturze przeciwstawić się Bożemu panowaniu. Demonologia u Tomasza zatem służy nie awersji przed światem duchów, lecz eucharystycznemu i eschatologicznemu upewnieniu: walka duchowa jest przejściowa, a ostateczne zwycięstwo — pewne.

Zakończenie tej syntezy powinno podkreślić, że jedność obu traktatów jest zarazem antropologiczną i soteriologiczną: od ontologicznej kondycji anioła przechodzimy do wymiarów praktycznych jego działania, wskazując równocześnie na granice i cele tego działania. Tomaszowa demonologia nie jest gnostyczną teorią o dwóch równorzędnych absolutach, lecz refleksją o wolności stworzonej — jej możliwościach, zagrożeniach i ostatecznym włączeniu nawet zła w plan miłości Boga. W takim świetle każdy aspekt od oświecenia po pokusę, od „locutio" po „anty-hierarchię", nabiera sensu w perspektywie jednej ekonomii zbawienia, która potwierdza prymat Boga i sens moralnej odpowiedzialności stworzeń.

W wewnętrznej tkance tomistycznej refleksji metafizyka natury nie jest odseparowaną teorią bytów od moralnej czy soteriologicznej praktyki; przeciwnie, natura jako udział w byciu konstytuuje warunki

[28] Teksty biblijne przywołane w tym rozdziale należy odczytywać w ich własnym kontekście kanonicznym; w opracowaniu stanowią one punkt odniesienia dla rekonstrukcji argumentacji Tomasza, nie samodzielne rozstrzygnięcie każdej późniejszej kwestii spekulatywnej.

możliwości poznania i działania, podczas gdy stosunek tego udziału do pierwotnej Przyczyny wyznacza hierarchię udziałów. W perspektywie Summa Theologiae I byt stworzenia ma charakter uczestnictwa: jego istota jest określona przez sposób, w jaki otrzymuje istnienie od Stwórcy. Stąd poznanie i wola nie są u Tomasza jedynie psychologicznymi fakultetami, lecz są ontologicznie uwarunkowanymi władzami, których zakres i jasność zależą od stopnia udziału w byciu. Hierarchiczność stworzeń odpowiada więc różnym sposobom i intensywnościom tego uczestnictwa; nie jest to arbitralna gradacja mocy, lecz uporządkowanie teleologiczne — każda istota ma swoją naturę, a jej natura wyznacza możliwy zakres aktów poznawczych i wolitywnych oraz ich ukierunkowanie ku określonym skutkom.

Z tej metafizycznej podstawy wyprowadza się relacja natury i łaski. W tomistycznej optyce łaska nie unieważnia natury ani jej nie redukuje; jest raczej zasadą udziału w nadprzyrodzonym celu, która podnosi możności stworzeń ku nadprzyrodzonej doskonałości. W praktycznym wymiarze oznacza to, że akt woli, który ma charakter nadprzyrodzony, bierze swoje „materiały" z natury człowieka i anioła, lecz otrzymuje taki rodzaj mocy, że może przekraczać naturalne zamiary ku celowi uszczęśliwiającemu. Jednocześnie ta podnosząca funkcja łaski nie likwiduje osobistej odpowiedzialności: wolne czyny pozostają rzeczywistymi przyczynami, które współdziałają z otrzymaną mocą, a tym samym pozostaje miejsce dla pozytywnej współpracy cnoty i uświęcającego daru. Warto podkreślić, że w ramach tej struktury anioł i demon są stworzeniami: jak wskazano wyżej, demon nie ma mocy docierania do wnętrza woli ani bezpośredniego czytania serca — brak udziału w łasce uświęcającej i ukierunkowania ku celowi nadprzyrodzonemu wyznacza granice jego skuteczności wobec planu zbawienia.

Zależność między poznaniem a wolą przyjmowana przez Tomasza staje się w ten sposób także zależnością etyczną: jasność poznania ukierunkowuje wolę, lecz to ukierunkowanie może zostać potwierdzone albo przekształcone przez działanie łaski. Hierarchia ontologiczna nie jest tylko katalogiem rozmaitości bytów, lecz strukturą relacyjną, w której każde uczestnictwo w byciu ma swój teleologiczny sens i swoje granice. Z tej perspektywy działania stworzeń duchowych — zarówno tych, które przynoszą uporządkowanie, jak i tych, które działają destrukcyjnie — należałoby rozumieć jako konkretyzacje ich uczestnictwa: są one niejako „egzemplifikacją" ich miejsca w porządku bytu, z tym że tylko odniesienie do Boskiego Źródła i do daru łaski ukazuje pełny horyzont sensu ich czynu. Ponieważ łaska jest sposobem włączenia stworzenia w nadprzyrodzony cel wcielonego Słowa, realistyczne opisy natury u Tomasza muszą być zawsze czytane w perspektywie tej teologicznej korekty.

To chrystocentryczne ograniczenie tomistycznego realizmu ma dalekosiężne konsekwencje metodyczne i hermeneutyczne: metafizyczne kategorie opisujące stosunek stworzeń do istnienia zachowują swoją ważność, lecz ich ostateczna interpretacja dokonuje się w świetle Wcielenia i dzieła Odkupienia. Realizm Tomasza nie rości sobie niezależności wobec tej perspektywy — przeciwnie, stawia ją jako granicę, która uwalnia metafizykę od pretensji do autonomicznego absolutyzmu. W rezultacie rozumienie natury, poznania, woli, hierarchii i działania musi uwzględniać dwoistość: strukturę immanentnej racjonalności stworzeń oraz ich powołanie do uczestnictwa w życiu Bożym, które objawia się i spełnia w Chrystusie. Tak pojmowane, tomistowskie kategorie dają narzędzie precyzyjnego opisu działań duchowych, równocześnie zakreślając teologiczne granice, poza które nie może wyjść żadne stworzone działanie ani żadne naturalne wyjaśnienie.

1.20 Bibliografia podstawowa

1. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, qq. 10, 50–64, 106–114, wydanie internetowe.

2. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* — źródło istotne dla Tomaszowej terminologii hierarchii, podejmowane przez Akwinatę krytycznie i syntetycznie.
3. Augustyn z Hippony, *O naturze dobra* oraz *O państwie Bożym* — ważne punkty odniesienia dla tezy o dobru natury i niewłaściwym charakterze zła.
4. Pismo Święte, zwłaszcza Ps 91; Hi 1–2; Mt 4,1–11; Ef 6,10–20; Hbr 1,14; 1 P 5,8; Ap 12.

1.21 Nota o zakresie studium

Studium przedstawia teologię i metafizykę św. Tomasza z Akwinu. Nie stanowi narzędzia rozpoznawania chorób, kryzysów psychicznych ani wydarzeń życiowych, nie zastępuje opieki lekarskiej, psychologicznej lub psychiatrycznej i nie podaje formuł ani procedur egzorcyzmów. W sprawach wymagających pomocy należy korzystać z odpowiednich kompetencji medycznych, psychologicznych, prawnych i duszpasterskich.