

# GRZECH I KARA ZŁYCH DUCHÓW W KONTEKŚCIE ICH NIEMATERIALNEJ NATURY. UJĘCIE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

ks. Tomasz Stępień

Wśród starożytnych i średniowiecznych autorów chrześcijańskich zajmujących się naturą aniołów od samego początku ścierały się ze sobą dwie tradycje. Oczywiście żadna z nich nie podważała istnienia istot pośrednich, które w układzie świata znajdowały się pomiędzy Bogiem a światem ludzi. Ich istnienie było bowiem oczywiste nie tylko dla chrześcijan czytających Pismo Święte, ale także potwierdzone autorytetem niemal wszystkich greckich filozofów, którzy również umieszczali ich w harmonijnie działającym kosmosie. Grecy nazywali je najczęściej demonami (*daimonia*), a termin ten nie miał dla nich pejoratywnego znaczenia, które otrzyma w księgach Pisma Świętego (zwłaszcza w Nowym Testamencie). Dla chrześcijan termin *daimonion* będzie posiadał już tylko negatywne znaczenie, odnoszące się do istot upadłych i złych, zaś na określenie istot pośrednich kosmosu chrześcijanie przyjmą biblijny termin *angelous* – posłaniec.

## **/// Duchy materialne czy niematerialne?**

Widzimy więc, że niezależnie od tego, jak je nazywano, istnienie takich istot pozostawało całkowicie oczywiste zarówno dla niechrześcijańskich filozofów, jak i dla Ojców Kościoła. Czego więc dotyczyła wspomniana wyżej rozbieżność? Otóż ciągle nie do końca jasna była ich natura. Częste było przekonanie, że mają one ciała, a do ich istoty musi należeć jakaś postać materii. Pogląd ten sięga jeszcze kosmologii medioplatoników, którzy łączyli kolejne sfery wszechświata z odpowiednimi żywiołami. Został on przekazany zachodniemu średniowieczu przez św. Augustyna, który był pod wpływem poglądów łacińskiego medioplatonika, Apulejusza z Madaury. Biskup Hippony, podobnie łącząc aniołów ze sferą powietrza,

zdaje się przypisywać im ciała o takiej właśnie naturze<sup>1</sup>. Posiadanie przez istoty pośrednie ciał, czy szerzej – materii – stało się czymś oczywistym nie tylko z powodu autorytetu Nauczyciela Zachodu – biskupa Hippony. Scholastycy widzieli tutaj także pogląd, który bezpośrednio wypływał z nauki Arystotelesa o naturze bytu. Wszelkie niejasności w tej materii zostały rozwiane przez żydowskiego filozofa Ibn Gabirola, który rozwiązał część trudności zawitych tekstów Stagiryty poprzez wprowadzenie poglądu o wielości form. To właśnie jego dzieło – *Źródło życia* – ostatecznie przekonało wszystkich chrześcijańskich autorów średniowiecznych, że aniołowie muszą składać się z materii i formy. Naturalną konsekwencją tego poglądu było stwierdzenie, że także muszą oni posiadać ciała o bliżej nieokreślonej, powietrznej bądź nawet eterycznej naturze. W najbardziej interesującym nas okresie XIII w. poglądy Awicebrona (gdyż tak właśnie łacinnicy nazywali Ibn Gabirola) były w zasadzie powszechnie przyjmowane (Dillon 1992: 43–59).

Jednak istniał także drugi pogląd, który na nazwę tradycji zasłużył nie tyle z powodu licznych chrześcijańskich autorów, którzy go bronili, ale raczej znów z powodu jednego autora, który cieszył się w średniowieczu autorytetem równym biskupowi Hippony. Mowa tutaj o Pseudo-Dionizym Areopagicie, autorze słynnej *Hierarchii niebiańskiej*, który w XIII w. wciąż cieszył się autorytetem ucznia św. Pawła, nawróconego przez apostoła na Ateńskim Areopagu<sup>2</sup>. Pseudo-Dionizy jako jeden z nielicznych twierdzi, że aniołowie posiadają całkowicie niematerialną naturę i są istotami całkowicie intelektualnymi<sup>3</sup>. To właśnie na jego autorytet powoła się św. Tomasz z Akwinu w *sed contra* słynnego artykułu 2 kwestii 50 pierwszej części *Sumy*, kiedy będzie rozpoczynał uzasadnienie niematerialności aniołów (ST I, q.50,

---

<sup>1</sup> Poglądy św. Augustyna w tej kwestii nie są jednoznaczne. W najbardziej znanym fragmencie komentarza do Księgi Rodzaju zdaje się on przypisywać powietrzne ciało jedynie duchom potępionym, co miałyby być związane z ich karą (zob. *De Genesi ad litteram*, III, 10: „Quapropter, etsi daemones aëria sunt animalia, quoniam corporum aeriorum natura vigent; et propterea morte non dissolvuntur; quia praevalent in eis elementum...”). Wśród czytelników św. Augustyna trwała jednak dyskusja dotycząca tego, czy ciała powietrzne posiadają jedynie złe duchy, czy aniołowie w ogóle. Najlepszym świadkiem istniejących tu wątpliwości jest św. Tomasz, który odnosząc się do nauki biskupa Hippony również zauważa jej niejednoznaczność. W kwestii dyskutowanej w *De spiritualibus creaturis* (a.6, co.) zauważa, że: „Augustinus vero relinquit sub dubio...”. W *Sumie teologii* Akwinata broni św. Augustyna pisząc, że nie jest to jego własny pogląd, a jedynie referuje on w tej materii poglądy platoników (ST I, q.51, a.1. ad 1).

<sup>2</sup> Dopiero pod koniec XIX w. ostatecznie została podważona autentyczność pism Corpus Dionysiacum. Obecnie wiadomo, że żył on w Syrii na przełomie V i VI w. oraz że najprawdopodobniej był mnichem. Dyskusję nad identyfikacją tego nieznanego autora referuje najobszerniej R. Rogues (Rogues 1954: 245–264).

<sup>3</sup> Jak się wydaje, taki pogląd Pseudo-Dionizego ukształtował się w dużej mierze dzięki neoplatonńskiej nauce o intelektualnej rzeczywistości (zob. Stępień 2010: 268–283).

a.2, s.c.)<sup>4</sup>. W momencie, w którym Akwinata dyktuje ten artykuł *Sumy*, staje w opozycji do większości sobie współczesnych chrześcijańskich autorów. Jednak może to uczynić, ponieważ pozwala mu na to nowa metafizyka, która dużo precyzyjniej wyjaśnia naturę aniołów.

To nowe ujęcie będzie od Akwinaty wymagało odmiennego spojrzenia na całą angelologię, problem materialności aniołów okazuje się bowiem jednym z najważniejszych zagadnień chrześcijańskiej nauki o istotach duchowych<sup>5</sup>. Rzutuje on w zasadniczy sposób na postrzeganie relacji substancji oddzielonych do materii w ogóle. Dlatego też niecielesność aniołów ciągle powraca w nauce o istotach niebiańskich, co jest także bardzo dobrze widoczne w jej najdoskonalszym sformułowaniu – *Traktacie o aniołach z Sumy teologii*. Skoro aniołowie nie mają ciała i w ogóle materii w istocie, to zupełnie inaczej trzeba traktować to, czy przebywają w jakimś miejscu oraz w jaki sposób mogą się poruszać. Kiedy Akwinata zastanawia się, czy aniołowie przybierają ciała, twierdzi, że choć mogą to czynić, to jednak w przybranych ciałach nie wykonują czynności życiowych, ponieważ cielesność nie jest częścią ich natury (ST I, q.51, a.3, co). Podobnie w przypadku poznania anielskiego okazuje się, że nie mogą oni czerpać danych poznawczych przez abstrakcję z rzeczywistości zmysłowej. W końcu także nowego ujęcia doczeka się problem grzechu aniołów, jak również kary, którą za niego ponoszą.

### /// Niematerialność i władza nad materią

Zanim jednak przejdziemy do tych zagadnień, warto zwrócić uwagę na jedną konsekwencję ogólną, którą św. Tomasz zdaje się wysnuwać z takiego ujęcia natury aniołów. Oderwanie aniołów od konkretnej materii sprawia, że posiadają oni o wiele większą władzę nad materią w rozumieniu ogólnym. Widać to najlepiej w rozważaniach Akwinaty, w których porównuje on relację anioła i duszy ludzkiej do materii. Zastanawiając się nad tym, czy aniołowie przebywają w jakimś miejscu, posługuje się właśnie tym porównaniem. Dusza ludzka obejmuje ciało tak, jak akt odnosi się

---

<sup>4</sup> „Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur”. Jak się wydaje, św. Tomasz cytuje tutaj właśnie Pseudo-Dionizego, ponieważ jest on w tej kwestii najbardziej jednoznaczny. Podkreśla on bowiem zarówno niecielesność, jak i niematerialność aniołów. Choć wielu autorów twierdziło, że aniołowie są niecielesni (np. św. Jan Damasceński czy nauczyciel Akwinaty – św. Albert Wielki), to jednak nie twierdzili oni jednoznacznie, iż są także niematerialni (niezłożeni z materii i formy). Zagadnienia te także oddziela sam św. Tomasz, rozważając najpierw w kwestii 50, czy są oni złożeni z materii i formy (ST I, q.50, a.2: „Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma”), a dopiero w drugiej kolejności, czy posiadają ciała (ST I, q.51, a.1: „Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita”).

<sup>5</sup> Ponieważ uzasadnienie niematerialności aniołów nie jest bezpośrednio przedmiotem tego artykułu, pomijam tutaj całą argumentację Akwinaty oraz jej trzon – polemikę z poglądami Awicebrona. Tę polemikę, jak również jej konsekwencje dla rozumienia istot duchowych, przedstawiam w: (Stępień 2009: 167–182).

do możliwości. W tym jednak przypadku dusza jest ograniczona do tego właśnie ciała, ponieważ jest formą określonej materii. Skoro jednak anioł nie jest formą jakiegś konkretnej materii, żadna materia go nie ogranicza i nie zamyka w danym miejscu (ST I, q.52, a.1)<sup>6</sup>. Z pewnym przybliżeniem możemy więc powiedzieć, że anioł jest w akcie w stosunku do dowolnego miejsca, które zajmuje i w którym działa, tak jak dusza ludzka jest aktem konkretnego ciała. Z tego zaś wynika, że aniołowie mogą kształtować materię w sposób o wiele doskonalszy od człowieka. Zastanawiając się nad tym, czy złe duchy mogą czynić cuda, św. Tomasz zauważa, że doskonałość kształtowania materii przez złe duchy jest tak wielka, że człowiek często uważa, iż demony czynią cuda, choć w rzeczywistości niczego nie stwarzają, ale tylko przemieniają materię już istniejącą. Aby lepiej ukazać działanie aniołów, które z jednej strony jest doskonałe, ale jednak mniej doskonałe od działania Bożego, Akwinata posługuje się przykładem kucharza, który gotuje posiłek. Działanie anioła jest podobne do kucharza, który nie stwarza posiłku, ale niejako komponuje go ze składników, które posiada, posługując się ogniem (ST I, q.110, a.2, ad 3).

### /// Grzech duchowej natury

Problem konsekwencji posiadania niematerialnej natury pojawia się znowu, kiedy św. Tomasz zaczyna rozważać grzech aniołów. Odróżnia on najpierw grzech w aspekcie ponoszenia za niego winy (*secundum reatum*) od grzechu od strony tego, w czym złe duchy znajdują upodobanie (*secundum affectum*) (ST I, q.63, a.2, co.). Pierwsze znaczenie odnosi się do nakłaniania ludzi do wszystkich grzechów, za co demony ponoszą winę. Jednak właściwe znaczenie to znaczenie drugie, ponieważ dotyczy ono tego, jaki grzech w sensie ścisłym mogły one popełnić. W tym miejscu Akwinata pisze: „Jeżeli zaś chodzi o upodobanie, to te tylko grzechy anioł może popełniać, w których natura duchowa może mieć upodobanie” (ST I, q.63, a.2, co.)<sup>7</sup>. Dobro, które jest celem działania anioła, nie może być materialne, a zatem odpowiedź na pytanie, jaki grzech popełniły demony, to jednocześnie pytanie o to, jaki grzech ma czysto niematerialną naturę. Pojawia się tutaj kilka problemów. Pierwszy został wspomniany w trudnościach wcześniejszego artykułu. Św. Tomasz pisząc o wiedzy aniołów dowodził, że nie mogą się oni mylić w sprawach rzeczy stworzonych. Skoro więc nie mogą się mylić, to także nie mogą uznać za dobro czegoś, co tylko wydaje się dobrem, ale dobrem nie jest. Inaczej mówiąc, dla nich każde

---

<sup>6</sup> „Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea...”

<sup>7</sup> „Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualement naturam.”

dobro jest prawdziwe i rzeczywiste (ST I, q.63, a.1, 4.). Drugi problem dotyczy tego, że, jak zauważa sam św. Tomasz, pragnienie dóbr duchowych jako takich nigdy nie może być złe (ST I, q.63, a.1, 4.). Rozwiązując te trudności Akwinata stwierdza, że zło moralne i grzech pojawiają się nie tylko wtedy, kiedy pożąda się dobra, które tylko wydaje się dobrem, ale nim nie jest. Grzech może także polegać na tym, że pragnie się rzeczywistego dobra, ale w zły sposób, a mianowicie w sposób niezgodny z wolą Bożą. „W takim wypadku brak stanowiący o grzechu nie jest ze strony rzeczy wybranej, ale jedynie ze strony wyboru, który nie odbył się z zachowaniem należnego porządku” (ST I, q.63, a.1, ad 4.)<sup>8</sup>. Takie właśnie pragnienie dobra, które odbywa się bez posłuszeństwa Bogu i Jego woli, to po prostu pycha i dlatego właśnie pierwszy grzech, jaki popełniły złe duchy, był grzechem pychy (*superbia*) (ST I, q.63, a.2, co.)<sup>9</sup>.

Z grzechu pychy wynika kolejny grzech o duchowej naturze – zazdrość (*invidia*). Akwinata wyjaśnia, że za każdym razem, kiedy upodobanie nastawia nas pozytywnie do jakiejś rzeczy, jednocześnie nastawia także wrogo do tego, co się pożądaną rzeczy sprzeciwia. To właśnie nazywamy zazdrością – widzenie cudzego dobra jako przeszkody własnego szczęścia. Złe duchy w swojej pysze pragnęły dla siebie szczególnego wywyższenia, a ich wielkość zawsze stawała się mała wobec wielkości drugiego – czy to anioła, czy człowieka (ST I, q.63, a.2, co.)<sup>10</sup>. Zatem dobro drugiego widzą one zawsze jako przeszkodę własnego szczęścia.

Niematerialność aniołów jest także kryterium negatywnym pozwalającym na odrzucenie innych grzechów, które mogą być przypisane złym duchom. I tak chciwość (*avaritia*) jest w ścisłym sensie nieumiarkowanym pożądaniem dóbr doczesnych, a tych niematerialne duchy nie pragną. Dopiero w sensie szerszym, jako pragnienie posiadania wszelkich dóbr stworzonych, może być przypisana grzesznym aniołom, ale taki zły czyn można uznać za część pychy, która przecież polega właśnie na nieuporządkowanym pragnieniu dóbr, które się złym duchom nie należą (ST I, q.63, a.2, ad 2.)<sup>11</sup>. Pozostałe grzechy przypisywane aniołom łączą się z uczuciami (*passiones*), te zaś są dążeniami pożądawczych władz zmysłowych i dlatego nie mogą istnieć w aniołach. Władze zmysłowe zawsze potrzebują do swojego działania organów cielesnych, których istoty

---

<sup>8</sup> „...ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae...”.

<sup>9</sup> „Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angelī non potest esse aliud quam superbia”.

<sup>10</sup> „...Angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat”.

<sup>11</sup> „Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in Daemonibus”.

niematerialne posiadać nie mogą. Dlatego właśnie grzechy takie jak gniew (*ira*), pożądliwość (*concupiscentia*) czy oziębłość (*acedia*)<sup>12</sup> nie mogły być grzechami złych duchów. Podsumowując św. Tomasz pisze: „Jak widać, tylko pycha i zazdrość są grzechami czysto duchowymi i one też mogą pojawić się w demonach; z tym zastrzeżeniem, że zazdrość bierzemy tu nie w znaczeniu uczucia, ale woli wrogo usposobionej wobec dobra cudzego” (ST I, q.63, a.2, ad 2.)<sup>13</sup>.

### /// Zepsucie niematerialnej natury

Zagadnienie kar, jakie za swój grzech ponoszą złe duchy, to jedna z najciekawszych konsekwencji radykalnego twierdzenia o niematerialności aniołów. Problem ten możemy podzielić na dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze rodzi się pytanie, czy w wyniku grzechu natura aniołów została w jakiś sposób zepsuta i zniszczona. Aby lepiej problem ten naświetlić, przypomnijmy, że skutkiem grzechu, jaki popełnia człowiek, jest pewien „rozstrój” czy nieład, który wprowadza on we władze człowieka. Naturalny porządek, jak pisze św. Tomasz, polega na tym, że władze zmysłowe związane z ciałem i jego organami powinny być podporządkowane władzom duchowym, które są doskonalsze. Oczywiście źródłem porządku jest rozum, który najpierw rozpoznaje porządek w relacji człowieka do Boga. Człowiek powinien słuchać Boga, ponieważ jest On jego Stwórcą i Panem. Poza tym rozum wprowadza ład pośród innych władz człowieka, które w stanie sprawiedliwości pierwotnej są poddane całkowicie rozumowi (ST I/II, q.85, a.3, co.). Jednak w wyniku grzechu (zwłaszcza grzechu pierworodnego) ten naturalny porządek ulega zepsuciu i wola nie jest już w stanie wprowadzać porządku odnajdowanego przez rozum w działanie niższych władz człowieka. Grzech osłabia więc wolę i sprawia, że rozumowi jest dużo trudniej dochodzić do prawdy.

Jak jest jednak w przypadku złych duchów, których natura jest całkowicie niematerialna? Aniołowie nie czerpią treści intelektualnych z doznań zmysłowych poprzez abstrakcję, ale posiadają od momentu stworzenia wszystkie treści poznania intelektualnego (ST I, q.55, a.2, co.). Formy poznania intelektualnego są więc na stałe związane z ich naturą, która, będąc całkowicie niematerialną, jest zarazem niepodzielna. Dlatego właśnie ich poznanie intelektualne nie może ulec osłabieniu czy zepsuciu, ale oczywiście chodzi tutaj tylko o takie poznanie, które mają z natury.

---

<sup>12</sup> Zazwyczaj termin *acedia* (gr. *akedia*) tłumaczy się jako lenistwo, jednak przekład ten bardzo zubaża jego sens, słowo to odnosi się bowiem do pewnego rodzaju duchowej niemocy. O źródłach rozumienia tego terminu pisze L. Misiarczyk (Misiarczyk 2007: 309–344).

<sup>13</sup> „Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae Daemonibus competere possunt, ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius”.

Tajemnice łaski zaś objawiane są im na tyle, na ile Bóg chce im je objawić (ST I, q.64, a.1, co.)<sup>14</sup>. W przypadku woli dokładnie z tego samego powodu – doskonałości substancji oddzielonej – została ona całkowicie zepsuta i zatwardziała w złu. Anioł zawsze w sposób konieczny i bezbłędny poznaje prawdę i dlatego jego wola także w sposób konieczny i bezwzględny wybiera to, co zostało doskonale poznane. Dlatego też wola dobrych aniołów po wyborze, którego dokonali, została utwierdzona (*confirmata*) w dobru, a wola złych duchów pozostała zatwardziała (*obstinata*) w złu (ST I, q.64, a.2, co.).

### /// Niecielesny ból

Drugim problemem, dotyczącym konsekwencji grzechu popelnionego przez złe duchy, jest pytanie o kary, jakie spotkały ich za to, że sprzeciwili się Bogu. W tym miejscu rozważania św. Tomasza stają się niezwykle wysublimowane, ponieważ niematerialnych duchów nie można ukarać tak, jak istoty materialne. Czy na przykład można zadać duchowi ból albo czy można zaszkodzić mu, wtrącając go w ogień? Wydaje się, że nie, ponieważ, jak pamiętamy, to raczej istoty duchowe wpływają na materię niż materia na nie. Tymczasem Pismo Święte wypowiada się o karach złych duchów w niezwykle konkretny sposób. Chyba najbardziej znamionym tekstem jest fragment Ewangelii wg św. Mateusza, w którym Sędzia (Syn Człowieczy) mówi do potępionych w czasie Sądu Ostatecznego: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!” (Mt 25, 41). Ogień wieczny w tym tekście to bez wątpienia miejsce odbywania wiecznej kary, której w pierwszym rzędzie podlegają złe duchy. Czy tekst ten jest tylko przenośnią, czy rzeczywiście mówi o konkretnej karze? A jeśli tak, to czy w tym miejscu św. Tomasz zmuszony jest odstąpić od twierdzenia o niematerialności złych duchów, które jako takie nie mogłyby cierpieć od materialnego ognia? Doktor Anielski odpowiada na te pytania w jednej z kwestii dyskutowanych, zawartej w *De veritate* i, co ciekawe, nie porusza tego zagadnienia w takiej postaci w *Sumie teologii*.

Zanim jednak przejdziemy do wspomnianego fragmentu, potrzebna jest jeszcze odpowiedź na pytanie o to, na czym w ogóle polega istota jakiegokolwiek kary. Akwinata podpowiada nam rozwiązanie, zajmując się nieco innym pytaniem, które zadaje w trzecim artykule 64. kwestii. Czy karą złych duchów jest to, że doznają one bólu? Oczywiście ból jako taki jest doznaniem czy też uczuciem (*passio*), które jest przede wszystkim

---

<sup>14</sup> „Harum autem trium cognitionum prima [per naturam] in Daemonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens, propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur...”

zmysłowe. Jednak nie każde przykre doznanie ma zmysłową naturę. Akwinata precyzuje, że złe duchy mogą odczuwać ból nie jako doznanie zmysłowe, ale jako prosty akt woli (*simplex actus voluntatis*) (ST I, q.64, a.3, co.)<sup>15</sup>. Ból w szerszym znaczeniu jest doznaniem czegoś, co jest w jakimś sensie sprzeczne z naturą i działaniem istoty, która go doznaje. Można tu podać przykład choroby, która sprawia człowiekowi ból, szkodzi ciału i niszczy je. W przypadku istoty duchowej nie może być mowy o sprzeczności w niej samej, ponieważ nie można wyróżnić jej części. Przeciwnie może być tylko coś, co ogranicza jej wolę. Podobnie w przypadku człowieka, który jest zmuszany do czegoś przez potężniejszą osobę, następuje ograniczenie woli, a zmuszany człowiek, nie mając wpływu na zaistniałą sytuację, w pewien sposób doznaje bólu. Złe duchy także doznają ograniczenia swojej woli. Chcą one wielu rzeczy, które są niemożliwe do zrealizowania, ponieważ sprzeciwiają się woli Bożej o wiele potężniejszej od woli złych duchów. Akwinata precyzuje:

Cierpienie bowiem czy ból – o ile oznacza prosty akt woli – jest sprzeciwem woli przeciw temu, co jest lub czego nie ma. Jasne jest, że demony chciałyby, żeby wiele z tego, co jest, nie było, a było, co nie jest; np. ponieważ są zazdrośni, chcieliby potępienia tych, co dostępują zbawienia. I dlatego należy twierdzić, że cierpią ból

i dodaje

wszak do istoty kary to należy, że ma być przeciw woli (ST I, q.64, a.3, co.)<sup>16</sup>.

W ten sposób uzyskujemy oczekiwaną odpowiedź. Kara jest w istocie czymś, czemu wola się przeciwstawia i z czym walczy (*repugnet*). Wola upadłych aniołów sprzeciwia się temu, iż są oni pozbawieni wiecznej szczęśliwości, której naturalnie pragną. Poza tym Bóg zbawiając człowieka i sprawiając, że dobro zwycięża nawet najokrutniejsze zło, czyni wiele rzeczy, których nie chcą i którym przeciwstawia się ich wola zatwardziona w złu. One zaś, skoro nie mogą równać się z mocą Boga, cierpią ból, który jest ich karą.

### **/// Ogień wieczny, przygotowany upadłym aniołom**

Możemy teraz wrócić do pytania postawionego wcześniej, dotyczącego tego, jak św. Tomasz wyjaśnia tekst Ewangelii o ogniu przygotowanym diabłu i jego aniołom. Czyni to zastanawiając się, jak może doznawać czegośkolwiek dusza, która jest oddzielona od ciała (*De veritate*, q.26, a.1, co.). Wyjaśnia on najpierw, że dusza oddzielona od ciała (podobnie jak substancja oddzielona od materii) może doznawać czegoś jedynie w sensie

<sup>15</sup> „dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in Daemonibus esse non possunt, sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominantur simplices actus voluntatis, sic possunt esse in Daemonibus”.

<sup>16</sup> „de ratione poenae est, quod voluntati repugnet”.



szerszym, ponieważ w ścisłym sensie doznanie czy uczucie (*passio*) może być przypisywane tylko bytom materialnym. Jak to wyżej zauważyliśmy, jest to dążenie zmysłowych władz pożądanyczych, których nie posiadają istoty duchowe. Przedstawiając bliżej owo metaforyczne znaczenie św. Tomasz pisze: „W trzecim zaś znaczeniu, w którym nazwę doznania rozumie się metaforycznie, dusza może doznawać w ten sposób, że jej działanie zostanie utrudnione” (*De veritate*, q.26, a.1, co.)<sup>17</sup>. Mamy tutaj więc odpowiedź podobną do wyjaśnienia, które wcześniej widzieliśmy w *Sumie teologii* odnośnie do bólu, jaki cierpią demony. Istotą tego bólu i kary jest właśnie to, że ich woła, czyli ich działania, są ograniczane przez wolę Bożą.

W dalszej części odpowiedzi Akwinata odrzuca wszystkie poglądy, które starają się wyjaśnić tekst Ewangelii, przypisując mu jedynie znaczenie alegoryczne. Oznacza to bowiem, że dusza potępiona (tak samo jak upadłe anioły) nie doznaje ognia w sposób rzeczywisty. Ogień rozumiany jako narzędzie Bożej sprawiedliwości musi w rzeczywisty sposób dręczyć grzeszników. Tutaj św. Tomasz odwołuje się właśnie do wspomnianego na początku trzeciego rodzaju doznawania, które polega na pewnym ograniczeniu istoty duchowej. Problem jest jednak jeszcze bardziej skomplikowany niż w przypadku bólu doznawanego przez istoty duchowe, ponieważ ograniczenie przez ogień dotyczy nie tylko woli demonów, ale także miejsca ich przebywania. Wynika to zresztą z tekstu Ewangelii, wskazującego konkretne miejsce, do którego mają się udać potępieni.

Wcześniej zastanawiając się nad tym, gdzie przebywają aniołowie, św. Tomasz dowodził, że muszą działać i przebywać w konkretnym miejscu, bo inaczej musieliby tak jak Bóg być wszechobecni. Dlatego właśnie działanie i przebywanie anioła w jakimś miejscu nie oznacza wcale, że posiada on wspólną miarę z tym miejscem (*commensuretur loco*) czy też, że zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni (*quod habeat situm in continuo*), ponieważ to możemy twierdzić tylko o bytach, które posiadają ilość rozciągłą i przez to są „ulokowane” w jakimś miejscu (ST I, q.52, a.1, co.)<sup>18</sup>. Substancja oddzielona działająca w jakimś miejscu nie jest także ograniczana czy objęta przez to miejsce (*contineatur a loco*), ponieważ to raczej ona styka się (*continet*) z jakimś miejscem i je obejmuje (ST I, q.52, a.1, co.)<sup>19</sup>. Widzimy więc, że ogień czy jakakolwiek inna substancja materialna nie może ograniczać istoty duchowej w sposób naturalny. Dlatego właśnie św. Tomasz pisze: „lecz

---

<sup>17</sup> „Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo eius operatio postea impeditur”.

<sup>18</sup> „Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva”.

<sup>19</sup> „Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea...”.

by substancja duchowa w ten sposób zjednoczona z cielesną była przez nią zagarnięta, ograniczona i jakby związana – to jest ponad naturą” (*De veritate*, q.26, a.1, co.)<sup>20</sup>. Zatem takie ograniczenie duchowej substancji do konkretnego miejsca przebywania jest specjalnym działaniem Boga, które przekracza porządek natury.

W ten sposób dochodzimy do istoty kary, którą ponoszą złe duchy. Jeżeli przypomnimy sobie, że rozważania św. Tomasza, w których uzasadnia on niematerialność aniołów, pozwoliły na nadanie substancjom oddzielnym statusu istot o wiele doskonalszych od ludzi i panujących nad rzeczywistością materialną, to możemy także zobaczyć, że ich niematerialna natura czyni kary, jakich doznają, jeszcze straszniejszymi. Jako doskonale duchowe istoty aniołowie powinni panować nad materią i kształtować ją wedle miary swojej doskonałości. Jednak właśnie ta materia, nad którą z natury mieli sprawować władzę, teraz, dzięki nadnaturalnemu działaniu Boga, wiąże ich, więzi i ogranicza.

Warto jeszcze na koniec zwrócić uwagę na to, że Akwinata, wyjaśniając tekst Ewangelii mówiący o karach potępionych i złych duchów, przechodzi z płaszczyzny filozoficznej na teologiczną. Kiedy zastanawiał się nad miejscem przebywania aniołów, to w czasach, kiedy byty pośrednie były naturalną częścią kosmosu, dla niego była to filozofia, a więc nauka oparta tylko i wyłącznie o rozważania rozumu. Jednak w momencie, kiedy rozważany jest tekst Ewangelii, św. Tomasz stwierdza (patrzac w szerszej perspektywie na jego odpowiedź), że nie wyjawia ona tajemnic naturalnego, ale nadnaturalnego działania Boga, czyli wyjawia tajemnice niedostępne dla rozumu nieoświeconego prawdą Objawienia.

### **/// Podsumowanie**

Wnioski, jakie nasuwają się podczas rozważania poglądów św. Tomasza z Akwinu na temat grzechu, a zwłaszcza kary za grzech, jaką ponoszą złe duchy, mogą wydać się nam zaskakujące. Oto bowiem powraca koncepcja piekła jako miejsca. Choć dzisiaj teologia woli twierdzić, że piekło jest stanem, a nie miejscem, to jednak rozważania Akwinaty zdają się w sposób bardzo konsekwentny prowadzić do wniosku, że istnieje miejsce, w którym złe duchy i potępieni ludzie odbywają karę za przeciwstawienie się Bogu. Co więcej, piekło tak rozumiane możemy traktować jak pewnego rodzaju więzienie. Mimo to niepokój, jaki budzą w nas teksty Akwinaty wobec współczesnych form łagodzenia obrazu piekła, a także próba konfrontacji poglądów Doktora Anielskiego w tej materii ze współczesnymi ujęciami, muszą być pozostawione dalszym badaniom. Myślę jednak, że powyższe

---

<sup>20</sup> „Sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam”.

rozważania pokazały, w jak konsekwentny sposób św. Tomasz wysnuwa wnioski ze swojego stwierdzenia o całkowitej niematerialności aniołów. Jedność dowodzonych tez widać nie tylko w samym tekście *Sumy teologii*, ale także, w jego konfrontacji z wcześniejszymi *Kwestiami dyskutowanymi*. Choć w *Sumie* Akwinata nie omawia tak szczegółowo kar złych duchów, to, jak widzieliśmy, podstawowe tezy co do natury samej kary są jednobrzmiące. Dlatego też, niezależnie od tego, czy zgadzamy się, czy też nie, z tezami św. Tomasza, śledzenie problemów w jego tekstach pozostaje świetną szkołą konsekwentnego myślenia.

#### Bibliografia:

- /// św. Augustyn z Hippony. 1989. *De Genesi ad litteram. (Opere di Sant' Agostino. t. IX/1: La Genesi alla lettera)*. Roma: Citta'Nuova Editrice.
- /// Dillon, J. M. 1992. *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*. W: Goodman, L.E. (red.). *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, s. 43–59.
- /// Misiarczyk, L. 2007. *Osiem „logismoŃ” w pismach Ewagriusza z Pontu*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- /// Rogues, R. 1954. *Denys l'Aréopagite*. W: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XVIII–XIX. Paris: Beauchesne, s. 245–264.
- /// Stępień, T. 2009. *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2: 167–182.
- /// Stępień, T. 2010. *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu* (Dz 17, 22–31). Warszawa: Fronda.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1888–1889. *Pars prima Summae theologiae. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1891–1892. *Prima secundae Summae theologiae. Opera omnia (...)*, t. 6–7. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1966–1998. *Summa teologiczna*, t. 1–35. Przekład zbiorowy Belch, S. (red.). Londyn: Veritas.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1975–1970–1972–1976. *Quaestiones disputatae de veritate. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22. Roma: Editori di San Tommaso.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 1998. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Tłum. Aduszkiewicz, A., Kuczyński, L. i Ruszczyński, J. Kęty: Antyk.
- /// św. Tomasz z Akwinu. 2000. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Opera omnia (...)*, t. 24/2. Cos, J. (red.). Roma–Paris: Éditions Du Cerf.

/// św. Tomasz z Akwinu. 2008. *Dysputy problemowe o zmysłowości. O uczuciach*. Tłum. Białek, A. Lublin: Wydawnictwo KUL.

### /// **Abstrakt**

Kary, które upadłe anioly ponoszą za odwrócenie się od Boga były zawsze tematem bardzo interesującym teologów. Jednak nie do końca zgadzali się oni odnośnie tego, na czym dokładnie owe kary miałyby polegać. Pośród autorów zajmujących się tym zagadnieniem szczególne miejsce należy się św. Tomaszowi z Akwinu. Jego rozważania dotyczące aniołów, ich natury i działań, były poważane do tego stopnia, że przyznano mu tytuł Doktora Anielskiego. W jego tekstach szczególnie jasno można zobaczyć w jak wielkim stopniu spekulacje na temat kary złych duchów zależą od tego, jak wcześniej została zidentyfikowana ich natura.

Akwinata bardzo mocno podkreśla, że natura aniołów jest całkowicie niematerialna. Nie posiadają oni ani ciała, ani nawet nie możemy twierdzić, że w ich istocie jest jakaś postać materii. Św. Tomasz zauważa, że niematerialność natury sprawia, iż aniołowie posiadają bardzo wielką władzę nad rzeczywistością fizyczną, ale jednocześnie broni tezy, że choć nie są ograniczani przez materię, to jednak muszą przebywać w jakimś miejscu. Zgodnie z tymi poglądami grzech, który popełniły złe duchy także musi mieć czysto duchową naturę i z tej racji zostaje on zidentyfikowany jako grzech pychy i zazdrości. Rozważając skutki grzechu św. Tomasz twierdzi, że tylko w ograniczonym stopniu mógł on zniszczyć ich naturę, właśnie z racji jej niematerialności. Mimo to karą za odejście od Boga jest pewien rodzaj bólu, który, choć nie ma zmysłowej natury, jednak jest rzeczywisty i dotkliwy. Innym aspektem ich kary jest odebranie złym duchom możliwości swobodnego poruszania się, które jest nadnaturalnym ograniczeniem ich woli przez moc Boga.

Słowa kluczowe: anioł, demon, św. Tomasz z Akwinu, kara demonów.

### /// **Abstract. Sin and Punishment of Demons with regard to their immaterial nature. Approach of St Thomas Aquinas**

Punishment of the demons was always a problem of great interest among theologians, but they did not always agree about a nature of the punishment. One of the most important authors who wrote about the subject was St Thomas Aquinas. Because of his extensive analysis of the spiritual beings he was called Doctor Angelicus. In Aquinas' texts we can clearly see that speculations on the punishment of demons strictly depend on understanding of their nature.

St Thomas Aquinas underlines that the nature of angels is entirely immaterial. They do not have bodies and we even cannot claim that there is matter in their nature. Immateriality of angels causes in a great power over physical reality, but this does not mean that they exist totally independent of place. Matter does not constrain them, but they must exist in a certain place. According to those opinions sin of angels is considered as having immaterial nature and therefore identified as pride and envy. Considering the effects of sin of angels Aquinas claims that, regarding their immateriality, sin could destroy their nature only in certain aspect. Although punishment of demons is a limitation of their free will which is no match for a will of God. Firstly it is limited in achieving Supreme Good and happiness which causes a kind of spiritual pain. Secondly will of demons is restricted because God limits their free movement.

Keywords: angel, demon, St Thomas Aquinas, punishment of demons.