

***Contingit enim aliquem ex gaudio  
vel tristitia vel amore mortem incurrere.***  
**Św. Tomasz z Akwinu o uczuciach i afektach**

***Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore  
mortem incurrere* Saint Thomas Aquinas on Passions and  
Affections**

**Słowa kluczowe:** uczucia, afekty, emocje, św. Tomasz z Akwinu, *redundantia*, afektywność Chrystusa.

**Key words:** passions, affections, emotions, saint Thomas Aquinas, *redundantia*, affectivity of Christ.

### **Streszczenie**

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o możliwość – na gruncie filozofii św. Tomasza z Akwinu – oddziaływania przedmiotu poznania intelektualnego na ciało. Pytanie to rozważa się na gruncie Tomaszowej teorii emocji, zgodnie z którą uczucia [*passiones*] są emocjami zmysłowymi, a afekty [*affectiones*] – emocjami intelektualnymi. Czy afekt może doprowadzić do zmian w ciele? – można zapytać. W odpowiedzi proponuje się koncepcję redundancji (przelewu afektu na ciało), która nie tylko pozytywnie odpowiada na powyższe pytanie, lecz również rzuca nowe światło na naturę afektów w filozofii Tomasza. Dodatkowo, artykuł pokazuje zastosowanie teorii redundancji afektu na ciało w rozmaitych kontekstach teologicznych (wiecznego szczęścia, Męki Chrystusa, itd.).

---

<sup>1</sup> Dr hab. Magdalena Płotka, Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

## Abstract

The article intends to answer the question about the possibility, based on St. Thomas Aquinas' philosophy, of the impact of intellectual cognitions on the body. This question is considered on the basis of Thomas' theory of emotions, according to which passions [*passiones*] are sensual emotions and affects [*affectiones*] are intellectual emotions. Can affect cause changes in the body? – one may ask. The article proposes the concept of overflow [*redundantia*] (overflow of affect upon the body), which not only answers the above question positively, but also sheds new light on the nature of affect in Aquinas' philosophy. In addition, the article shows the application of the theory of overflow in various theological contexts (eternal happiness, the Passion of Christ, etc.)

W *Quaestiones De Veritate* św. Tomasz z Akwinu opisuje sytuację, w której intensywne duchowe przeżycia emocjonalne powodują śmierć człowieka. Pisze: „Zdarza się bowiem, że człowieka z powodu radości lub smutku, czy miłości spotyka śmierć [*contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere*]” (Tomasz z Akwinu 1998, 454; QDV, q. 26, a. 10, ad. 13). Radość, smutek czy miłość są w tym kontekście afektami [*affectus*], tj. reakcjami na przedmioty poznania intelektualnego, tj. na intelligibilne dobro lub zło. Afekty są podobne do uczuć [*passiones*], ale o ile uczucia powstają na skutek poznania zmysłowego i powodują reakcję fizjologiczną (np. przyspieszone tętno, rumieniec na policzkach), o tyle afekty reagują jedynie na poznanie intelektualne i nie towarzyszy im zmiana cielesna (STH 1, 82, 5, ad. 1)<sup>2</sup>. Cytowany powyżej fragment

<sup>2</sup> Łaciński termin *passio* będę konsekwentnie tłumaczyć jako uczucie, a termin *affectus* – jako afekt. Proponowane tłumaczenie pozostaje w zgodzie z propozycjami przekładu terminów *passio* i *affectus* zarówno w polskim przekładzie dzieł św. Tomasza z Akwinu, jak i w polskich badaniach tej problematyki (Andrzejuk 2006; Kozerski 2014). Dodatkowo, będę posługiwać się szerszym terminem ‘emocje’ na oznaczenie zarówno uczuć, jak i afektów. Termin ‘emocja’ na potrzeby niniejszego artykułu będzie oznaczał ewaluacyjną postawę wobec przedmiotu (nie rozstrzygając, czy przedmiot jest materialny czy intelligibilny). Termin ‘emocje’ nie występuje w pismach Akwinaty, nie można również wskazać dla niego żadnego odpowiednika łacińskiego. Wprowadzenie tego terminu rozważań z zakresu tomistycznej teorii uczuć uzasadnia jednak sam przedmiot

opisuje zatem sytuację, w której afekt (tutaj – radość, *gaudium*) z powodu obcowania z Bogiem jest tak intensywna i gwałtowna, że wychodzi poza duchowość, obejmuje ciało, aż w końcu doprowadza do fizycznej śmierci człowieka. Sytuacja ta jest również przykładem oddziaływania poznania intelektualnego na ciało, oddziaływanie to dokonuje się to za pośrednictwem afektów (radości i miłości). Biorąc jednak pod uwagę Tomaszową koncepcję emocji, która zakłada, że po pierwsze, jedynie zmysłowy przedmiot poznania jest przyczyną uczuć [*passiones*] oraz po drugie, jedynie uczucia są zapodmiotowane w ciele, wyjaśnienie tego, w jaki sposób afekt może powodować reakcję fizjologiczną, staje się – na gruncie myśli Akwinaty – mocno problematyczne. Ścisłej rzecz ujmując, wypracowana przez Tomasza teoria afektów nie dopuszcza, aby ciało reagowało na *intelligibilia* (Roberts 1992, 291; King 2012, 31-32). Teoria ta pojawia się najczęściej w kontekstach teologicznych, np. duszy oderwanej od ciała, doświadczenia szczęścia wiecznego, emocjonalności aniołów oraz Chrystusa, a także fundamentalnego pytania, czy w Bogu są jakieś emocje (CG I, 89; Lombardo 2011, 75) i służy Tomaszowi do ich wyjaśnienia. Zwróćmy uwagę, że wspólnym mianownikiem tych kontekstów jest następujący problem: w jaki sposób duchowy podmiot (Bóg, dusza, anioł, itd.) doświadcza emocji jako takich? Teoria afektów proponuje więc rozwiązanie, zgodnie z którym afekty są, co prawda, podobne do uczuć (QDV, q. 27, a. 3, ad. 7), ale nie zawierają materialnego komponentu, przebiegają bez ‘wzburzenia umysłu’ [*concitatio animi*] (STH I, q. 82, a. 5, ad. 1) i są prostymi aktami woli (STH I, q. 1, a. 20, ad. 1; King 2012, 29).

---

niniejszego artykułu, tj. precyzyjne rozróżnienie konotacji terminów *passio* i  *affectio* (oznaczających kolejno afektywny stan o podłożu psychiczno-fizjologicznym oraz afektywny stan o podłożu wyłącznie psychicznym) na gruncie teorii uczuć u Akwinaty może być problematyczny i wymaga uzupełnień. Z tego powodu wprowadzam termin ‘emocje’, który jest na tyle ogólny, że odnosi się do stanu afektywnego jako takiego, bez rozstrzygnięcia, czy stan taki ma podłoże fizjologiczno-psychiczne, czy tylko psychiczne.

Niektórzy badacze w pozbawieniu afektów ich materialnego komponentu dostrzegają jednak źródło trudności dla tomistycznej teorii emocji jako takiej. Przede wszystkim teorii afektów zarzuca się niedostatecznie precyzyjne sformułowanie (King 2012, 31), które charakteryzując je jako „uczucia bez uczuciowości” (STH I-II, q. 22, a. 3, ad.1), niewiele mówi o ich faktycznej naturze. Ponadto nie jest jasne, na jakiej podstawie odróżnia się afekty od aktów woli: oba są wolitywnymi dyrektywami w odniesieniu do celów (King 2012, 29), a mimo to Tomasz widzi większe podobieństwo afektów do uczuć niż do aktów woli. Peter King (King 2012, 26) wyraża w związku z tym wątpliwość co do sposobu doświadczania afektów: jeżeli są podobnymi do uczuć emocjami, ale jednocześnie ich przeżywanie pozbawione jest ‘wzburzenia umysłu’ [*concitatio animi*], to jak się ich doświadcza? W jaki sposób afekty są odczuwane? Robert C. Roberts idzie krok dalej i stwierdza, że Tomaszowa koncepcja podziału emocji na afekty i uczucia błędnie traktuje afekty, odrywając je od serii rozmaitych komponentów (fizjologicznych, intencjonalnych, itd.) faktycznie współtworzących ludzką emocjonalność (Roberts 1992, 293.302). Innymi słowy, sednem współczesnej krytyki wymierzonej w teorię afektów Tomasza jest to, że opiera się ona na dwóch przeciwstawnych założeniach, tj. po pierwsze, że afekty są podobne do uczuć, a po drugie, że są pozbawione – specyficznego dla uczuć – komponentu materialnego. Zdaniem badaczy, Tomasz próbuje utrzymać obydwie założenia w ramach przyjętej teorii emocji, co rodzi powyżej opisane trudności<sup>3</sup>.

W związku z tym niniejszy artykuł bierze za punkt wyjścia stanowiska krytyczne wobec tomistycznej teorii afektów i stawia następujące

---

<sup>3</sup> Oba założenia teorii afektów służą Tomaszowi do wyjaśnienia różnych problemów teologicznych. Z jednej strony Tomasz chce zachować swoje ujęcie afektu jako emocji czysto intelektualnej, ponieważ ujęcie to pozwoli mu wyjaśnić np. radość w *anima separata*, Bogu czy aniołach. Z drugiej jednak strony, Tomasz musi dostarczyć wyjaśnienia np. w jaki sposób ciało po zmartwychwstaniu doświadczałoby szczęścia (STH I-II, q. 4 a. 6 co).

pytania: w jakim sensie afekty są emocjami? Czy Tomasz dopuszcza możliwość oddziaływania poznania intelektualnego na uczucia i cielesność? Jeżeli tak, to w jaki sposób? Aby odpowiedzieć na te pytania, artykuł rekonstruuje Tomaszowe pojęcie 'przelewu' [*redundantia*]. Łaciński termin *redundantia* ma znaczenie analogiczne, co jego polski odpowiednik, tj. 'redundancja' oraz angielski *overflow* – oznaczają one 'nadmiar', 'przelew', 'zbytek', itp. W kontekście Tomaszowych rozważań nad wpływem poznania intelektualnego na ciało i uczuciowość pojęcie *redundantia* opisuje afekt, który z powodu swojego nadmiaru przelewa się z wyższych władz duchowych na niższe (zmysłowe, cielesne). Za pomocą pojęcia redundancji Tomasz próbuje wyjaśnić relację między aktami władz intelektualnych a ciałem oraz tłumaczy, w jaki sposób intelligibilny przedmiot może być przyczyną 'poruszenia cielesnego' (zob. *Super Sent.*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 1, co; *STH I-II*, q. 4, a. 6, co; *STH I-II*, q. 30, a. 1, ad. 1; *STH I-II*, q. 38, a. 4, ad 3; *QDV*, q. 13, a. 3, ad 3; *QDV*, q. 26, a. 10, co; *Q. d. de anima*, a. 11, co; *CTh*, lib. 1, cap. 231, co). Koncepcja, której kluczowym pojęciem jest redundancja, pozwala pod pewnymi warunkami reagować uczuciem i emocją na intelligibilia, wyjaśnia też powodowanie zmian cielesnych przez intelektualny akt woli (*STH, I-Iae*, q. 77 a. 6 co.). Dodatkowo, Tomasz dostrzega jej znaczenie praktyczne i etyczne: gdy afekt jest racją działania, koncepcja redundancji – jak się okaże – czyni proces decyzyjny i egzekucyjny łatwiejszym (*QDV* q. 26, a. 7, ad. 3)<sup>4</sup>. W kontekście teologicznym, koncepcja redundancji wyjaśnia stan szczęścia wiecznego, który obejmuje nie tylko szczęście duchowe, ale również 'szczęście ciała' (*STH I-II*, q. 4 a. 6 co), gdy „z samej chwały

<sup>4</sup> Tomasz wyjaśnia, że w stanie *visio beatifica* z powodu ogromnej szczęśliwości duszy nastąpi przepływ szczęścia do ciała i w ten sposób ciało nabędzie doskonałości duszy: „Unde concludit quod, cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet *redundantia* ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiarum. Unde Augustinus dicit, in *Epist. ad Dioscorum*, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor” (*STH I-II*, q. 30, a. 1).

duszy dokonuje się przelewanie na uwielbione ciało” (Tomasz z Akwinu 1998, s. 454; QDV, q. 26, a. 10, co). Artykuł argumentuje zatem na rzecz tezy, że pojęcie redundancji pozwala Tomaszowi z jednej strony zachować odrębność afektów i uczuć, a z drugiej strony, poprzez opis ich ‘przepływu’ i wzajemnego oddziaływania, pozwala traktować je jeden fenomen psychologiczny.

### 1. Uczucie [*passio*] i afekt [*affectus*]

Jak wspomniano, św. Tomasz z Akwinu używa dwóch podstawowych terminów: *passio* oraz *affectus*. Nie są one równoznaczne, Nicholai Lombardo wskazuje, że semantyczna relacja między *passio* i *affectus* jest relacją zawierania się: „wszystkie *passiones* są *affectiones*, ale nie wszystkie *affectiones* są *passiones*”<sup>5</sup>. W *Summa theologiae* Tomasz wyjaśnia, że ich podobieństwo sprowadza się do trzech własności: po pierwsze, zarówno *passiones*, jak i *affectiones* są poruszeniami duszy [*motus animi*]. Za Cyncerem Tomasz przywołuje określenie ‘perturbacje duszy’, które oznaczałoby zaburzenie psychicznej równowagi. Po drugie, oba zawierają w sobie pewną bierność czy receptywność; oraz po trzecie, oba są aktami władzy pożądawczej, co oznaczałoby, że emocje współtowarzyszą aktom chcenia, pragnienia czy pożądania (STH I-II, q. 22, a. 2, s.c.)<sup>6</sup>. Patrick Gorevan podkreśla, że emocje w szerokim ujęciu na gruncie myśli Akwinaty nie są zunifikowanymi stanami mentalnymi, lecz raczej zbiorami takich komponentów jak cielesne zaangażowanie, zmiana fizjologiczna, intencjonalność, świadomość, itd. (Gorevan 2000, 142-143). Peter King z kolei doprecyzowuje charakterystyczne cechy

<sup>5</sup> „All passions are affections but not all affections are passions” (Lombardo 2011, 76).

<sup>6</sup> „Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod motus animi, quos Graeci pathē, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passionēs vocant. Ex quo patet quod passionēs animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam” (STH I-II, q. 22, a. 2, s.c.).

tomistycznego ujęcia emocji: jest ona przedmiotowym, niewolitywnym stanem psychologicznym (King 2011, 210); w dodatku jest możliwością, której zasada aktualizacji jest zewnętrzna wobec przedmiotu. Innymi słowy, w szerokim ujęciu emocja – *passio* lub *affectus* – jest reakcją (STH I-II, q. 22, a. 1, co; zob. King 2011, 211).

Przedmiot emocji, tj. to, ze względu na co emocja powstaje, jest kryterium ich podziału na *passiones* i *affectiones*, a także decyduje o różnicach między nimi (CG, lib. 1 cap. 90 n. 2). Przedmiotem dla uczuć [*passiones*] jest dobro lub zło zmysłowe [*bonum vel malum sensibile*] (STH I-II, q. 23, a. 2, co.), tj. takie dobro lub zło, które jest poznawane przez zmysłowe władze poznawcze. Z kolei przedmiotem dla afektów [*affectus*] jest intelektualnie poznane dobro (Lombardo 2011, 78). W konsekwencji, uczucia są zapodmiotowane w zmysłowej władzy pożądawczej, a afekty są zapodmiotowane w intelektualnej władzy pożądawczej, tj. woli. Dalej, różnica między uczuciami i afektami dotyczy ich wewnętrznej struktury: uczucia są strukturami złożonymi, które obok komponentu poznawczego (ewaluacji dobra) zawierają komponent cielesny; z kolei afekty są strukturami prostymi, nie są w żaden sposób zapodmiotowane w ciele (CG 1, cap. 90, n. 2). Św. Tomasz tak wyjaśnia różnicę między nimi:

Miłość, pożądanie i inne tego rodzaju można rozumieć dwojako. Niekiedy są to pewne uczucia [*passiones*], zawierające wzburzenie umysłu. Na ten sposób uczucia tkwią tylko w pożądaniu zmysłowym. Na inny sposób oznaczają proste afekty, bez uczuć i bez wzburzenia umysłu. W ten sposób są one aktami woli i mogą być przypisane aniołom i Bogu (STH I, 82, a. 5, ad.1).

Zanim określone zostaną bardziej precyzyjnie najważniejsze różnice między uczuciami a afektami, należałoby z osobna bliżej im się przyjrzeć.

## **2. Formalny i materialny aspekt uczucia [*passio*]**

Św. Tomasz z Akwinu przywołuje definicję *passio* w sformułowaniu Jana z Damaszku: *passio* jest to „ruch zmysłowej władzy pożądawczej

spowodowany wyobrażeniem dobra lub zła” (STH I-II, q. 22, a. 3, s.c.)<sup>7</sup>. Uczucia [*passiones*] zatem są reakcjami zmysłowego pożądania na skutek zmysłowego poznania przedmiotu jako dobra lub jako zła. Wraz z ujęciem przedmiotu zmysłowego jako dobra tworzy się w pożądaniu zmysłowym inklinacja w stosunku do niego (STH I-II, q. 23, a. 4, co). Na przykład, jeżeli zmysłowe władze poznawcze rozpoznają x jako dobro zmysłowe (np. przyjemne), poznanie to powoduje w pożądaniu inklinacje ku x.

Przyjrzyjmy się teraz przedmiotowi uczuć: aby x wywołało uczucie, x musi posiadać dwie własności: (1) musi być przedmiotem poznania zmysłowego, tj. takim przedmiotem, który aktualizuje zmysłowe władze poznawcze; oraz (2) musi być ujęte w poznaniu jako dobro. Zważywszy, że w rozumieniu Akwinaty ‘poznanie zmysłowe’ ma stosunkowo szeroki zakres – dokonuje się poprzez aktualizację zmysłów zewnętrznych (wzrok, słuch, węch, itd.) oraz wewnętrznych (zmysł wspólny, wyobrażenie, pamięć, itd.), przedmiot uczucia również można interpretować szeroko. Uczucie może zostać wywołane przez wiązkę wrażeń, jakości materialne, dane zmysłowe, jak w przypadku, gdy ‘pożądanie’ [*concupiscentia*] smacznego posiłku jest skutkiem stymulacji zapachowej, albo w sytuacji, gdy spożywanie smacznego posiłku wywołuje *delectatio* – przyjemność. W tym przypadku uczucie byłaby odczuciem, przeżyciem czy doznaniem wrażeń: poszczególne jakości materialne x byłyby przedmiotem uczucia, a ich podmiotem (zmysłową władzą poznawczą) byłyby odpowiednie zmysły; zmysł węchu dla zapachu, zmysł smaku dla przyjemności<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> „Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, describens animales passiones, passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali” (STH I-II, q. 22, a. 3, s.c.).

<sup>8</sup> Opisując tego rodzaju uczucia, Tomasz pisze, że nie są to emocje w sensie właściwym (QDV, q. 26, a. 9, co).



Nie należy jednak utożsamiać – na gruncie myśli Akwinaty – przedmiotu poznania zmysłowego z ‘danymi zmysłowymi’. Zwróćmy uwagę, że warunek (2), który stwierdza, że przedmiot uczucia jest ujmowany w poznaniu jako pewne dobro, nakłada pewne ograniczenia na interpretację warunku (1). ‘Bycie dobrym’ przedmiotu nie jest taką samą jego własnością jak jego zapach czy smak w przykładach powyżej. Własność ‘bycia dobrym’ przedmiotu poznawana jest za pośrednictwem wewnętrznych władz zmysłowych. Peter King zwraca uwagę, że dla Tomasza poznawcze ujęcie zmysłowego dobra dokonuje się w pewnej intencji, mianowicie *sensibili malum* albo *sensibili bonum*. Na przykład, uczucie strachu lub wstrętu spowodowane przez wielkiego pająka nie jest wywołane ‘jakością materialną’ pająka (tj. nie boimy się pajaków z powodu ich koloru, zapachu, itd.), tylko intencjonalnym ujęciem pająka jako wstrętnego i szkodliwego. Innymi słowy, przedmiot uczucia dla Tomasza jest intencjonalny (*Super Sent.*, lib. 3 d. 26 q. 1 a. 1 co), jest zależnym od reakcji pojęciem ewaluacyjnym [*evaluative response-dependent concepts*] (King 2011, s. 213-214), tj. takim poznawczym ujęciem bytu, które zawiera jego ewaluację i behawioralną sugestię.

Przedmiot uczucia jest przedmiotem poznania zmysłowego, które – argumentuje Tomasz – powoduje zmianę (ruch) w pożądaniu zmysłowym, w którym poszczególne uczucia są zapodmiotowane. Innymi słowy, tylko poznanie zmysłowe może wywołać reakcję fizjologiczną. Akwinata zakłada, że niezbywalnym elementem uczucia jest ‘zmiana cielesna’ [*transmutatio corporalis*]. Jest to objaw somatyczny, np. w postaci rumieńców na policzkach lub nagłej błości, przyspieszonego bicia serca, odpływu krwi z serca, itd.:

Wszelkie afektywne uczucie dokonuje się poprzez jakąś zmianę cielesną [*transmutationem corporalem*]: na przykład przez zwężenie czy rozszerzenie serca, albo przez inne tego rodzaju. (CG, lib. 1 cap. 89 n. 3)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> „Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi” (CG, lib. 1 cap. 89 n. 3).

Zwróćmy uwagę, że argumentacja Tomasza ma charakter kołowy (King 2012, 23): zapodmiotowanie uczuć w zmysłowej władzy pożądawczej wyjaśnia poprzez przypisanie im składnika somatycznego; z kolei obecność objawu somatycznego w uczuciach tłumaczy ich zapodmiotowaniem w zmysłowej władzy pożądawczej. W każdym razie – wnioskuje Tomasz – uczucia powstają na skutek poznania zmysłowego powodującego zmianę cielesną (STH I-Iae, q. 22, a. 3, co)<sup>10</sup>.

Obok komponentu cielesnego emocja również zawiera komponent psychiczny, mentalny, tym samym tworzy materialno-formalną hylermorficzną całość. Relacja między komponentami jest relacją przyczynowo-skutkową, tj. element formalny emocji jest przyczyną zmiany fizjologicznej, czyli elementu materialnego (STH, I-II, q. 44, a. 1; King 2011, 211)<sup>11</sup>. W *Summa theologiae* Tomasz opisuje tę relację, tłumacząc, że skoro „dusza w sposób naturalny porusza ciało, duchowy ruch duszy jest zaś przyczyną zmiany cielesnej” (STH, I-II, q. 37, a. 4, ad. 1)<sup>12</sup>. W *De motu cordis* Tomasz opis ten ilustruje przykładem uczucia gniewu: formalnym aspektem gniewu jest komponent mentalny, tj. pragnienie zemsty, z kolei materialnym aspektem gniewu jest „to, co należy do ruchu serca, mianowicie wrzenie krwi wokół serca” (De motu cordis, 69884). Gniew jako uczucie nie jest jedynie wzburzeniem, doznaniem objawów cielesnych, napływem adrenaliny czy przyspieszonym biciem

<sup>10</sup> „Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi” (STH I-Iae, q. 22, a. 3, co).

<sup>11</sup> „In passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae; sicut autem materiale transmutatio corporalis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio” (STH, I-II, q. 44, a. 1).

<sup>12</sup> „Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis” (STH, I-II, q. 37, a. 4, ad. 1).

serca. Aby gniew był uczuciem [*passio*], musi posiadać stronę formalną – musi posiadać swój przedmiot oraz wyrażać się w jakimś stosunku do niego. Formalna strona uczucia dostarczana jest przez akty poznawcze, twierdzi King (King 2011, 215). Uczucia dla Tomasza nie są więc jedynie doznaniem czy przeżyciami, obejmują również aspekt psychiczny.

### 3. Koncepcja afektu jako aktu woli

Tomasz nie pisze osobnego (paralelnego względem STH I-IIae, q. 22-25) traktatu poświęconego teorii afektów w *Summa theologiae Secunda Secundae*. Jako część dziedzictwa myśli św. Augustyna teoria afektów stanowi raczej założenie Tomaszowej ogólniejszej teorii emocji, a sam Akwinata nie formułuje na jej rzecz odrębnych argumentów (King 2012, 22). W zamian zakłada koncepcję afektów w kontekście rozważań nad rozmaitymi zagadnieniami, przede wszystkim teologicznymi (ujęciem grzechu, cnót teologicznych, miłosierdzia, ostatecznej szczęśliwości, zagadnień chrystologicznych, itd.). Wiele miejsca teorii afektów poświęcił w komentarzach biblijnych, w szczególności do listów św. Pawła (zob. Super Philip., cap. 2, l. 1).

W przeciwieństwie do uczuć, afekt nie implikuje ani cielesności ani bierności (Lombardo 2011, 75). Jest prostym aktem woli, 'ruchem umyśłu' [*motus mentis*] (Super Sent., lib. 1, d. 17, q. 2, pr.), zapodmiotowanym w pożądaniu intelektualnym (STH I-II, q. 22, a.3, ad. 3)<sup>13</sup>, dokonuje się bez zmiany w ciele (STH I-II, q. 22, a.3, ad.1), zaś jego przedmiotem jest dobro lub zło intelektualne (Lombardo 2011, 75-78), tj. przedmiot ujęty w intelektualnym spostrzeżeniu (Super Sent., lib. 2, d. 42, q. 2, a. 3, ad. 7)<sup>14</sup>. Człowiek doświadcza afektów w kontekście swoich poznawczych

---

<sup>13</sup> „Ad tertium dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuantur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione” (STH I-II, q. 22, a.3, ad. 3).

<sup>14</sup> „*Affectus* are the rational appetite's initial movements upon being presented with a fully formed intellectual apprehension” (Chanderbahn 2013, 67)

i pożądczych czynności intelektualnych, a pozbawiony komponentu cielesnego afekt może być – jak wspomniano – również przypisany Bogu, aniołom (bytom pozbawionym materii), a nawet demonom<sup>15</sup> (ST I, q. 64, a. 3; Lombardo 2011, 78).

Przedmiotem afektu jest intelektualnie poznane x jako dobra lub zła, tj. ujęcie x-a jako ‘dobra jako takiego’ lub ‘zła jako takiego’; afekt pojawia się jako skutek aktu woli skierowanego ku x. Czym jest jednak ‘dobro jako takie’, którego wola pragnie i ku któremu kierowany jest afekt? – można zapytać. Przede wszystkim jest to ‘dobro po prostu’ [*simpliciter*]: „pożądanie intelektualne kieruje się ku dobru i złu wprost, zaś pożądanie zmysłowe kieruje się ku dobru i złu zmysłowym” (CG, lib. 1 cap. 90 n. 2) – pisze Tomasz. O ile dla uczuć dobrem są dobra relatywne, tzn. takie przedmioty, które zaspokajając pożądania władz zmysłowych, są dobrami zmysłowymi, o tyle dla afektów przedmiotem jest dobro nie-relatywne, rozpoznane jako dobro absolutne [*bonum simpliciter*]. Na przykład – wyjaśnia Craig A. Boyd (Boyd 2016) – jedzenie jest dobrem tylko o tyle, o ile zaspokaja potrzebę zmysłowej władzy pożądczej. Jako dobro zmysłowe – dobra w odniesieniu do pożądcz zmysłowych – jedzenie jest dobrem relatywnym. Analogicznie, wola [*voluntas*] – jako pożądanie racjonalne – posiada swój naturalny przedmiot dobro *qua* dobro, nie zaś dobro relatywne (Boyd 2016).

Na inną charakterystykę dobra jako przedmiotu woli w ujęciu Tomasza zwraca uwagę Robert Pasnau. Podobnie jak Boyd stawia pytanie o właściwe rozumienie Tomaszowej tezy, że przedmiotem woli jest ‘dobro jako takie’. Powołując się na STH q. 80, a. 2 przypomina, że „pożądanie jest ruchem pochodzącym z duszy ku rzeczom jednostkowym, a więc każde pożądanie dotyczy rzeczy jednostkowych” (Pasnau 2002, 238). Pożądanie skierowane jest zawsze ku bytom indywidualnym, dlatego

---

<sup>15</sup> Niektórzy badacze uważają, że średniowieczna teoria afektów została wypracowana w odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób niematerialne byty (Bóg, aniołowie, dusza po śmierci człowieka) mogą radować się wiecznym szczęściem, skoro emocje takie jak radość są zapodmiotowane w ciele (CG, lib. 1 cap. 90 n. 1; King 2012, 18).

przedmiot dla pożądania zmysłowego i racjonalnego jest ten sam – konkretna indywidualna rzecz. Ich różnica leży w ujęciu poznawczym: wola pożąda x, ale formalnie ujętego jako *universale*. Pasnau przytacza przykład pomarańczy: można pragnąć pomarańczy albo dla jej walorów zmysłowych, np. smaku, zapachu (wówczas podmiotem będzie zmysłowa władza pożądawcza), albo z powodu wartości odżywczych pomarańczy (Pasnau 2002, 238)<sup>16</sup>, np. zawartości witaminy C (wówczas podmiotem będzie intelektualna władza pożądawcza). Analogicznie, afektami woli mogą być np. pragnienie, radość czy nadzieja, o ile racją ich powstania będzie intelektualnie (uniwersalnie) poznane x.

Afekty są to zatem proste ruchy woli, które towarzyszą woli w pożądaniu dóbr poznawanych intelektualnie, ale jednocześnie uporządkowanych hierarchicznie w taki sposób, że poszczególne intelektualne dobra albo stoją w relacji do poszczególnych władz (i dlatego mogą być dobrami relatywnymi), albo nie stoją w relacji do poszczególnych władz i same w sobie stanowią dobra jako takie.

Różnice między uczuciami a afektami dotyczą zatem dwóch własności: reagowania na różne przedmioty (odpowiednio na *sensibilia* i *intelligibilia*) i w związku z tym zawartości materialnego komponentu w ich wewnętrznej strukturze; uczucia wyrażają się poprzez ciało, afekty zaś nie posiadają właściwej sobie manifestacji cielesnej. Z ich różnic strukturalnych wypływa różnica behawioralna. Polega ona na nieracjonalnym lub racjonalnym reagowaniu na okoliczności w taki sposób, że podstawą dla genezy uczuć jest sąd stwierdzający materialne własności x (np. ‘ta pomarańcza ma słodki smak’), zaś podstawą dla powstania afektu jest sąd stwierdzający niematerialne własności x

---

<sup>16</sup> „I crave the orange, just for its taste, and desire it for its nutritional value. According to the objections there is no difference in objects. But according to Aquinas there is, because what moves my sensory appetites is a specific sensory stimulus, triggering stored sensory impressions, whereas what moves the will is a conception of this orange as being of a kind (nutritious) that I value” (Pasnau 2002, 38).

(np. ‘ta pomarańcza zawiera witaminę C’, tj. zawartości witaminy C nie stwierdza się zmysłowo).

Afekty są więc emocjami, które zawierają jedynie komponent mentalny (intelektualny, intencjonalny, psychologiczny). Są to emocje, które nie burzą spokoju umysłu, nie są szkodliwe, nie są perturbacjami ani namiętnościami oraz nie posiadają składnika somatycznego (King 2012, 9); innymi słowy – są pozbawione tych wszystkich cech, które zazwyczaj przypisuje się emocjom (Governan 2000, 42). Tak opisana przez Akwinatę struktura afektu może jednak w sposób uzasadniony budzić wątpliwości: jeżeli afekt jest tego rodzaju emocją, która jest pozbawiona specyficznego dla niej *animi concitatio* [wzburzenia umysłu], to w jaki sposób doświadczamy afektu? Jeżeli Tomasz postrzega afekty jako odrębną (od sądów intelektu i aktów woli) grupę stanów mentalnych, to zasadnie można postawić pytanie o kryterium wyodrębnienia doświadczania afektów, ponieważ „czym jest strach, jeżeli nie wzburzeniem umysłu?” – pyta retorycznie Peter King (King 2012, 26).

Kłopot z wyjaśnieniem doświadczania afektów ma swoje źródło w założeniu Tomasza, że afektom nie towarzyszy objaw somatyczny. Skoro afekty reagują na *intelligibilia*, a intelekt do swojej czynności nie potrzebuje żadnego organu cielesnego, afekty nie posiadają komponentu cielesnego (CG, lib. 1 cap. 90 n. 2). W konsekwencji nie jest możliwe, aby reakcji na dobro intelektualne towarzyszyła reakcja fizjologiczna lub ‘wzburzenie duszy’. Zdaniem niektórych badaczy (Robert C. Roberts) jest to poważna trudność w tomistycznej teorii emocji, ponieważ na jej gruncie nie sposób wyjaśnić tego, co, wydawałoby się zgodne z naturalnym codziennym doświadczeniem, czyli fizjologicznego reagowania na dobra intelektualne. Roberts zauważa, że możemy emocjonować się „teoriami, niesprawiedliwościami, zdradami, moralnym wzrostem i królestwem Bożym”, ale jego zdaniem, Akwinata nie dopuszcza, aby uczucia reagowały na tego rodzaju przedmioty (Roberts 1992, 295; Lombardo 2011, 90). Tomasz z Akwinu oczywiście zdawał sobie sprawę z trudności, jakiej przysparza mu podział na *passiones* i *affectiones*. Starając się

wyjaśnić, jak afekt prowadzi do zmiany cielesnej, proponuje koncepcję redundancji [*redundantia*] – przelewu, nadmiaru.

#### **4. Jak intelligibilia oddziałują na ciało? Pojęcie redundancji [*redundantia*]**

Odpowiedzi na pytanie, czy w intelektualnej władzy pożądawczej może występować uczucie, Tomasz udziela, m.in., w *Quaestiones disputatae de Veritate* (QDV 27, 7; 26, 3). Aby wyjaśnić mechanizm uczuciowej (m.in. fizjologicznej) reakcji na czynności władz intelektualnych, Tomasz opisuje wzajemne oddziaływanie na siebie doznań cielesnych oraz duchowych (pożądawczych i poznawczych). Oddziaływanie to, wyjaśnia, może być dwojakie: po pierwsze, dusza łączy się z ciałem jako jego forma i „współdoznaje razem z doznającym ciałem pod postacią doznania cielesnego” (Tomasz z Akwinu 1998, 409; QDV, q. 26, a. 3, co). W woli pojawia się wówczas afekt jako skutek doznania cielesnego (np. gdy fizyczny ból powoduje smutek). Jest to sytuacja, w której uczucie zapodmiotowane jest w ciele, ale będąca z nim hylemorficzną jednością dusza współdoznaje uczucia (Tomasz z Akwinu 1998, 413; QDV, q. 26, a. 3, ad.9). Jest to również przypadek emocji ‘poprzedzających’ [*praecedentes*], czyli takich emocji, które powodują akt woli (gdy emocja w stosunku do x wywołuje chcenie {akt woli} w stosunku do x).

Po drugie, dusza łączy się z ciałem jako zasada ruchu i „wówczas pod wpływem jej działania dokonuje się przemiana w ciele” (Tomasz z Akwinu 1998, 409; QDV, q. 26, a. 3, co). W ciele pojawia się uczucie na skutek aktu woli. Jest to sytuacja, w której mający swój początek w duszy afekt obejmuje również ciało. Jest to emocja następująca [*consequentes*] (STH I-II, q. 24, a. 2, ad. 1; De Haan 2014)<sup>17</sup>, czyli taka, która następuje po akcie woli (gdy akt woli w stosunku do x wywołuje uczucie w stosunku do x). Ten drugi przypadek występuje w dwóch sytuacjach: po

<sup>17</sup> Rozróżnienia na emocje poprzedzające i następujące Tomasz dokonuje w kontekście rozważań etycznych, mianowicie w kontekście pytania, w jaki sposób uczucia mogą wpłynąć na ocenę moralnej wartości czynu.

pierwsze, gdy wola nakazuje i pobudza pewne uczucia (QDV, q. 26, a. 7, co)<sup>18</sup>, na przykład, gdy ktoś podczas modlitwy ze względu na doskonały przedmiot woli (tj. Boga) pobudza się do żarliwości uczuciowej; lub po drugie, gdy wola ‘przelewa się’ się na pożądanie niższe.

Koncepcja redundancji [*redundantia*] jest dokonaną przez Tomasza próbą wyjaśnienia fizjologicznej reakcji pod wpływem intelligibiliów. Wyobraźmy sobie zatem sytuację, w której ktoś spędza długie godziny, dokonując skomplikowanych obliczeń matematycznych. W końcu, udaje mu się dojść do prawidłowego rozwiązania matematycznej zagadki: odkryciu towarzyszy afekt radości, a dodatkowo radość ta manifestuje się w postaci przyspieszonego oddechu, rumieńców na policzkach i rozszerzonej klatki piersiowej. Można zatem zadać pytanie: dlaczego wystąpiły zmiany cielesne, skoro przedmiot radości jest w sposób oczywisty intelligibilny?

Tomasz wyodrębnia dwa mechanizmy ‘przelewu’ intelektualnego afektu na ciało: pośredni i bezpośredni. I tak, afekt woli może dokonywać zmian w ciele za pośrednictwem zmysłowych władz poznawczych, np. wyobraźni. W QDV 26, 3 przytacza przykład wierzącej osoby, która rozmyśla o piekle: intelektualne rozważania o karze piekła mogą zaktywizować czynności zmysłowych władz poznawczych i np. wywołać w wyobraźni obrazy ‘palącego ognia i toczącego robaka i inne tego typu’ [*ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi*]. W efekcie, obrazy te mogą spowodować ruch w zmysłowej władzy pożądawczej, tj. wyobrażenie ognia piekielnego może doprowadzić do pojawienia się uczucia strachu wraz z towarzyszącymi mu objawami fizjologicznymi

---

<sup>18</sup> „Dicendum, quod passiones animae in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem: vel ut praecedentes, vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat” (QDV, q. 26, a. 7, co). Szczegółowo o tym pisała Claudia Eisen Murphy w kontekście Tomaszowej koncepcji odpowiedzialności za swoje emocje (Eisen Murphy 1999, 163-205).



(odpływ krwi do serca, bladeść itd.), (QDV, q. 26 a. 3 ad 13)<sup>19</sup>. Nacisk, jaki kładzie Tomasz na pośrednictwo władz zmysłowych w oddziaływaniu czynności intelektualnych na ciało, wynika z faktu, że władze zmysłowe wykonują swoje poznawcze czynności przy użyciu organu cielesnego, np. wyobraźnia sięga do pomocy oka, węchu, dotyku itd., aby móc przedstawić trafny obraz przedmiotu, w tym przypadku ognia piekielnego. Tomasz zakłada, że o ile zmysłowa władz poznawcza zapodmiotowana jest w ciele, o tyle łatwiej wyjaśnić jej bezpośredni wpływ na organizm (ciało) i zdolność wywołania emocji.

Nicolai Lombardo wykorzystuje powyższy opis pośredniczącej funkcji zmysłowych władz poznawczych jako argument przeciwko krytyce Roberta wymierzonej w teorię afektów. Zdaniem Lombardo, ciągłość między intelektem a uczuciami zagwarantowany jest przez pośrednictwo władzy zmysłowych (wyobraźni), a w konsekwencji uczucia mają dostęp do konceptów przez fantazmaty (Lombardo 2011, 90-91). Nie wydaje się jednak, aby opisywany przez Tomasza w ten sposób mechanizm oddziaływania władz intelektualnych na ciało miał zastosowanie uniwersalne: trudno bowiem wskazać, jak władza wyobrazeniowa miałaby pośredniczyć między poznaniem rozwiązań matematycznych a fizjologicznymi reakcjami ciała. Dokładniej rzecz ujmując, nie każde *intelligibile* będące przedmiotem afektu można przedstawić wyobrazeniowo (np. czterdziestobok), a tym samym pośrednicząca rola poznawczych władz zmysłowych nie stanowi podstawy wyjaśnienia.

Jak więc można wyjaśnić zmiany w ciele spowodowane przez poznanie intelektualne? Tomasz pisze:

---

<sup>19</sup> „Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitive” (QDV, q. 26 a. 3 ad 13).

Na skutek czegoś poznanego przez intelekt [...] może pojawić się doznanie w pożądaniu niższym, [...] gdy na podstawie poznania intelektu zostaje poruszone pożądanie wyższe, w wyniku czego spontanicznie [*per quamdam redundantiam*] lub przez rozkaz zostaje zarazem poruszone pożądanie niższe (Tomasz z Akwinu 1998, 414; QDV, q. 26, a. 3, ad. 13)<sup>20</sup>.

Jest to oddziaływanie bezpośrednie, spontaniczne, podczas którego afekt woli obejmuje i ogarnia ludzką emocjonalność. Kluczowy w powyższym passusie jest termin *redundantia*, za pomocą którego Tomasz w wielu fragmentach swoich dzieł opisuje wpływ afektu woli na ciało. *Redundantia* oznacza nadmiar, zbytek, w tym kontekście również przepływ, przenikanie, przedostanie się, jak w sytuacjach, gdy radość z odkrycia matematycznego może być tak wielka, że powoduje reakcje ciała. Tomasz wielokrotnie za pomocą pojęcia *redundantia* opisuje rozmaite sytuacje 'przelewu' afektu z intelektu do ciała, nie sposób jednak znaleźć precyzyjniejszego opisu tego mechanizmu. Zgodnie z interpretacją zaproponowaną przez Lombardo, intelekt pod wpływem afektu formułuje kolejny intencjonalny przedmiot, który wpływa już bezpośrednio na *passiones* (Lombardo 2011, 90). Nie jest jednak do końca jasne czym byłby ten odrębny 'intencjonalny przedmiot', ponadto jego intelektualna natura nie wyjaśniałaby, w jaki sposób miałyby on oddziaływać na *passiones*.

W komentarzu do Sentencji można jednak znaleźć opis warunków, jakie afekt musi spełniać, aby był zdolny 'rozlać się' na ciało. Za Arystotelesem Tomasz twierdzi, że zmiana w ciele zachodzi wskutek przyjemności (i przykrości) duchowych, o ile afekty te „są na tyle silne, że następuje ich przepływ [*redundantia*] do zmysłowego pożądania” (Super Sent., lib. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 1, co.)<sup>21</sup>. Władze wyższe i niższe

<sup>20</sup> „Ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori, [...] in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur” (QDV, q. 26, a. 3, ad. 13).

<sup>21</sup> „Unde et philosophus dicit in 10 Ethic. quod illa est potissima delectatio quae videtur potior virtuoso. Tertio, quia delectationes corporales propinquiores sunt virtutibus

z racji tego, że są w jednym bycie złożonym, na siebie wpływają tym, co w którymś z nich występuje w nadmiarze. Jeżeli zatem afekt jest na tyle intensywny, że jest on ‘w nadmiarze’, następuje jego przepływ do ciała. Np. dusza może poznawać coś i wskutek tego nastąpi zmiana temperatury ciała nawet do stanu chorobowego, a nawet śmierci. Podobnie człowiek może przeżywać radość lub miłość tak wielką, że spotyka go śmierć (QDV, q. 26 a. 10 co.)<sup>22</sup>.

Dalej można zadać pytanie: w jakich okolicznościach afekt woli jest na tyle silny, aby uległ redundancji i objął ciało? W *Summa Theologiae* Tomasz rozważa przypadek radości, która ma swoje źródła w sprawiedliwości. Im większa sprawiedliwość się dokonuje, tym większa następuje z jej powodu radość. Afekt uwielokrotniwszy się zatem proporcjonalnie do doskonałości przedmiotu, ulega redundancji do pożądania zmysłowego. Dzieje się tak dlatego, że niższe siły podporządkowują się wyższemu ruchowi. Tam więc, gdzie siła afektu jest wzmocniona (udoskonalona proporcjonalnie do doskonałości przedmiotu), tam afekt powoduje uczucie [*passio*] (STH I-II, q. 59, a. 5, co.)<sup>23</sup>.

---

corporalibus motivis; unde ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum sensibilem. Transmutationes autem corporis maxime percipiuntur; unde et delectatio corporalis magis percipitur quam spiritualis” (Super Sent., lib. 4, d. 49, q. 3, a. 5, qc. 1, co).

<sup>22</sup> „Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam” (QDV, q. 26 a. 10 co).

<sup>23</sup> „Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est. Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat” (STH I-II, q. 59, a. 5, co).

W *Summa theologiae* Tomasz opisując emocje wypływające z woli pisze, że nie jest możliwe dla woli, aby intensywnie poruszała się w kierunku jakiegoś przedmiotu bez *passio* w pożądaniu zmysłowym (STH, I-II, q. 77, a. 6, co.)<sup>24</sup>. Chcąc spojrzeć na ludzką afektywność, emocjonalność i cielesność bardziej całościowo, Tomasz przytacza za św. Augustynem obserwację psychologiczną, że nieodczuwanie bólu spowodowanego niegodziwością świata jest oznaką niewrażliwości człowieka (QDV, q. 26, a. 7, co.)<sup>25</sup>. Dodatkowo, zauważa Tomasz, oddziaływanie woli na emocjonalność ma również znaczenie praktyczne, mianowicie ułatwia działanie: akty woli są łatwiejsze, jeśli towarzyszą im paralelne uczucia: łatwiej chcieć i spełniać x, odczuwając radość w odniesieniu do x. Dlaczego? Tomasz wyjaśnia, że jeżeli wola chce x, a towarzyszą jej aktom uczucia, to skoro uczucia są aktami zmysłowej władzy pożądawczej, która jest zapodmiotowana w ciele, to oznacza, że uczucia są bliżej ciała i łatwiej wpływają na ciało, łatwiej zarządzać woli ciałem przez emocje (QDV, q. 26, a. 7, co.)<sup>26</sup>. Tomasz wyjaśnia, że do woli należy wybór, ale działanie będzie skuteczniejsze, jeżeli będą mu towarzyszyć paralelne dla woli emocje, ponieważ 'przyczyniają się do gotowości działania': *facit tamen ad promptitudinem executionis*. Inny przykład Tomasza to przypadek przepływu afektu podczas gorliwej modlitwy: pojawia się on w argumentacji za tezą, że pełniejsza i doskonalsza modlitwa to modlitwa ustna [*vocalis oratio*]. Akwinata dowodzi, że w trakcie modlitwy

<sup>24</sup> "Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitive", (Lombardo 2011, 89).

<sup>25</sup> „Primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus. Non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV de civitate Dei: dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus. Et post pauca subiungit causam, dicens: nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriae, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore” (QDV, q. 26, a. 7, co.).

<sup>26</sup> „Secundo per modum adiutorii: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum” (QDV, q. 26, a. 7, co.).

ustnej afekt (np. żarliwość) może objąć ciało z powodu swojego nadmiaru (STH II-II, q. 83, a. 12, co.)<sup>27</sup>.

Jeden z zarzutów w odniesieniu do Tomaszowej koncepcji redundancji sformułował Nicolai Lombardo. Jego zdaniem Akwinata dopuszcza sytuacje, w których afekty nie odpowiadają współtowarzyszącym im uczuciom, jak na przykład, gdy duchowa radość [*gaudium*] współwystępuje ze smutkiem w zmysłach [*dolor*] (Lombardo 2011, 89). Rzeczywiście, Tomasz przytacza przykłady współwystępowania opozycyjnych względem siebie afektów i uczuć (QDV, q. 26, a. 9, arg. 8), ale jedynie w celu pokazania, że przeciwstawne stany afektywne znoszą się nawzajem, jeśli są dostatecznie silne. Teologicznym problemem, który sprowokował Akwinatę do przedstawienia zarysu psychologii przeciwstawnych emocji był problem afektywności Chrystusa podczas Pasji: afektywność umierającego na krzyżu Chrystusa skierowana była ku dwóm intencjonalnym przedmiotom powodującym przeciwstawne afekty: fizyczny ból powodował 'smutek w zmysłach' [*passio doloris*], prawdy wieczne powodowały 'radość zakosztowania' [*gaudium fruitionis*] (QDV, q. 26, a. 10). W *Quaestiones de Veritate* Tomasz zmierza ku rozwiązaniu tego problemu i zarysowuje dwie linie argumentacyjne: najpierw zamierza na gruncie psychologicznym odpowiedzieć na pytanie o współwystępowanie opozycyjnych emocji (QDV, q. 26, a. 10, arg. 9), a następnie zamierza rozstrzygnąć spór teologiczny zapoczątkowany jeszcze przez św. Hilarego z Poitiers, który dowodził, że Chrystus – ze względu na swoją boską naturę oraz poznanie prawd wiecznych – nie odczuwał bólu podczas ukrzyżowania.

Filozoficzną odpowiedzią na pytanie o nieparalelne emocje jest, rzecz jasna, koncepcja redundancji. Powołując się na Arystotelesa, twierdzi, że jeżeli przyjemność z powodu x jest bardzo silna, to może wyprzeć

---

<sup>27</sup> „Unde dicitur Osee ult. omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum. Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione, secundum illud Psalm. laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea” (STH II-II, q. 83, a. 12, co.).

smutek z powodu y. Tomasz tłumaczy, że „z potężnej przyczyny powstaje potężniejszy skutek” (QDV, q. 26, a. 10, arg. 4). Jeżeli afekt jest zatem dostatecznie silny, może spowodować przemianę cielesną tak, że wielka duchowa radość może usunąć doświadczenie zmysłowego bólu (QDV, q. 26, a. 10, arg. 4)<sup>28</sup>. Innymi słowy, duchowa radość przelewając się na niższe władze pożądawcze, nie współistnieje wraz z obecnymi tam uczuciami, lecz je wypiera, zastępuje.

Zwróćmy jednak uwagę, że przeciwstawne afekty i uczucia znoszą się nawzajem, o ile jedno z nich jest dostatecznie intensywne, w przeciwnym razie nie następuje redundancja. Oznacza to, że Tomasz dopuszcza sytuacje konfliktu emocjonalnego, tj. sytuacji, w której doświadcza się przeciwstawnych emocji. Opisuje on sytuację współwystępowania ze sobą radości i strachu: uczucie jest skierowane ku *sensibile* x powodującego strach, zaś afekt – ku *intelligibile* y powodującego radość. Na przykład, można odczuwać strach przez bolesnym zastrzykiem (*sensibile* x), a jednocześnie doświadczać radości z powodu powrotu do zdrowia (*intelligibile* y). Co więcej, Tomasz opisuje również sytuację, w której doświadcza się przeciwstawnych emocji skierowanych ku temu samemu przedmiotowi, ale ujętemu w różnych aspektach. Przytacza przykład walczącego żołnierza, który doświadcza duchowej radości z powodu swojej cnoty odwagi pozwalającej mu brać udział w walkach, ale jednocześnie z powodu tej samej cnoty odwagi doświadcza cierpień fizycznych (STH III, q. 84, a. 9, ad 2; ST III, q. 85, a. 1). W konsekwencji Tomasz formułuje wniosek, że intelektualne afekty nie są automatycznie współdoświadczane przez władze zmysłowe (zob. Lombardo

<sup>28</sup> „Praeterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animae est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum. Et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita” (QDV, q. 26, a. 10, arg. 4).

2011, 93), ponieważ warunkiem ich redundancji jest – jak wspomniano – dostateczna ich intensywność.

Dokładnie z powodu warunku intensywności emocji wyjaśnienie afektywności Chrystusa podczas Męki jest dla Tomasza problematyczne. Chrystus na krzyżu doświadczał nie tylko przeciwstawnych emocji, afektu radości i uczucia bólu i smutku, ale dodatkowo obydwie emocje były skrajnie intensywne: z jednej strony ból agonii, a z drugiej strony permanentne doskonałe poznanie Boga będące przyczyną niepojętej dla nas i wręcz niewyobrażalnej radości. Jak współwystępowanie tak różnych stanów było możliwe? Tomasz rozwiązuje ten problem poprzez stwierdzenie, że mechanizm redundancji nie dotyczy Chrystusa (Bielinski 2016, 15-16). Wyjaśnia, że z powodu nadprzyrodzonej mocy *visio beatifica* izolowana jest we władzach intelektualnych tak, że jej przelew do władz zmysłowych w przypadku Chrystusa nie zachodzi<sup>29</sup>.

Dyskusja wokół problemu, czy intelligibilia mogą wywołać uczucie i reakcję somatyczną, oraz czy afektów i uczuć można doświadczać jednocześnie, jest wciąż bardzo żywa, a stanowiska badaczy podzielone. Shawn Floyd argumentuje, że zawsze doświadczamy jakąś *passio* w *affectio*, tj. każde przeżycie afektywne obejmuje również reakcję uczuciową (Floyd 1998). David Westberg argumentuje przeciwnie, że w zbiorze emocji da się wyodrębnić czysto intelektualne afekty nie zawierające elementu uczuciowego czy cielesnego (Westberg 1996). Nicolai Lombardo przyznaje rację Westbergowi (Lombardo 2011, 91), ale nie zgadza się z Robertsem (Lombardo 2011, 90), który odrzuca w całości koncepcję afektów jako czysto intelektualnych emocji (Roberts 1992, 290). Ciekawą sugestię podsuwa Stephen Chanderbahn (Chanderbahn 2013, 65). Zwraca on uwagę, że różnica między doświadczaniem uczuć a afektów jest różnicą przede wszystkim ich intensywności. Jego zdaniem Tomasz,

---

<sup>29</sup> Na temat braku redundancji u Chrystusa zob. Super Sent., lib. 3, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 5; ST III, q. 14, a. 1 ad. 2; q. 45, a. 2; q. 46, a. 6; ST III, q. 19, a. 3, ad 3; q. 46, a. 8; QDV, q. 13, a. 3; q. 26, a.10; ST III, q. 46, a. 6, ad 2 (Gondreau 2009; White 2007; Lombardo 2011).

opisując radość w swoim komentarzu do listów św. Pawła do Filipian, porównuje cielesne przyjemne radości z duchowymi, ale traktuje je nie jako odrębne grupy zjawisk psychicznych, tylko jako *continuum*. W związku z tym Chanderbahn twierdzi, że Akwinata nie dostrzegał różnicy gatunkowej między duchowo-intelektualnymi przyjemnościami a zmysłowymi przyjemnościami. Ruchy zmysłowej władzy pożądawczej (uczucia) są bardziej gwałtowne, mocniej i intensywniej odczuwane [*magis sentitur*] niż intelektualne przyjemności (STH I–II, q. 31, a. 5). Nie wynika z tego jednak, argumentuje Chanderbahn, że intelektualne przyjemności (afekty) nie są ‘odczuwane’.

## 5. Zakończenie

Problem poruszony w niniejszym artykule wyraża się w pytaniu o możliwość i sposób oddziaływania tego, co intelektualne i duchowe na ciało w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Choć problem ten jest częścią szerszego metafizycznego i epistemologicznego zagadnienia natury relacji między tym, co duchowe, a tym, co cielesne, niniejszy artykuł proponuje usytuować problem tej relacji na gruncie psychologii, tj. na gruncie teorii emocji Akwinaty.

Tomaszową teorię emocji można zrekonstruować następująco: emocje dzielą się na uczucia i afekty, zaś kryterium ich podziału jest przedmiot – odpowiednio dobro zmysłowe lub dobro intelektualne – do którego emocje intencjonalnie się zwracają. I choć – przypomnijmy – tomistyczna teoria emocji zasadniczo nie dopuszcza sytuacji, w której afekt – będący emocjonalną reakcją na dobra duchowe – powodowałby objaw somatyczny w ciele, Tomasz opisuje przypadki oddziaływań afektu na ciało oraz wyjaśnia ich mechanizm. Obok koncepcji pośredniczącej funkcji zmysłowej władzy poznawczej (wyobraźni) opisuje przypadki, w których afekt jest tak intensywny, że ‘przelewa się’ z powodu swojego nadmiaru na ciało i powoduje – analogiczne jak w przypadku uczuć – reakcje fizjologiczne. W ten sposób Tomasz nie tylko tłumaczy psychologiczne zjawisko reakcji somatycznych na intelligibilia, ale



także odwołując się do koncepcji redundancji argumentuje, np. za 'szczęśliwością' ciała człowieka zbawionego: duchowa radość spowodowana obcowaniem z Bogiem jest tak wielka, że z duchowych władz człowieka (intelektu i woli) przelewa się na ciało i je obejmuje.

Następnie, teoria redundancji afektu na ciało może stanowić odpowiedź na zarzuty niektórych krytyków tomistycznej teorii emocji. Zarzuty te można sprowadzić do dwóch najbardziej kluczowych: dotyczą one po pierwsze, zbyt wąskiego rozumienia afektu jako emocji oraz po drugie, braku możliwości – na gruncie teorii emocji Akwinaty – fizjologicznej reakcji na dobra poznawane intelektualnie. Na podstawie rozważań zaproponowanych w tym artykule wydaje się, że koncepcja redundancji odpiera zarzut drugi (tj. dopuszcza i wyjaśnia mechanizm reagowania somatycznego na dobra intelligibilne), a także uzupełnia Tomaszową naukę o afektach. Skoro bowiem afekt 'przelewa się' na niższe władze duszy tak, że powoduje reakcję ciała, to w samym doświadczaniu afektu – intencjonalnego i ewaluacyjnego skierowania się ku dobru intelligibilnemu – zawarte jest przeżycie cielesne. Jeżeli radość z obcowania z Bogiem jest tak wielka i intensywna (odwołajmy się do przykładu ze wstępu artykułu), że powoduje *transmutatio corporalis*, to w doświadczaniu radości duchowej zawarty jest również element cielesny. Innymi słowy, radość duchowa jest nie tylko szczęśliwością duszy, ale również 'szczęśliwością ciała' (Super Psalmu 37, n. 10), jeżeli jest odpowiednio wielka i intensywna. W konsekwencji, ujęcie afektu w koncepcji Tomasza nie da się zredukować do 'prostego aktu woli', intelektualnego i pozbawionego domieszki emocjonalności intencjonalnego skierowaniu się woli ku dobru duchowemu. Raczej – jak na podstawie opracowanej przez Tomasza koncepcji redundancji możemy wnioskować – afekt zachowując swój intelektualny przedmiot, jest doświadczaniem obejmującym również cielesność i uczuciowość.

## Bibliografia

- Andrzejuk, Artur. 2006. *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Wydawnictwo Navo.
- Bielinski, Maureen. 2016. „Merit and Propassions in the De tristitia Christi: A Genealogical Account.” *Moreana* 53 (203-204): 1-22.
- Boyd, Craig A. 2016. „Aquinas on Sancifying the Affections: Participating in the Life of the Spirit.” W *The Spirit, the Affections and the Christian Traditions*. Red. Dale M. Coulter, Amos Young, 143-160. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- CG . Tomasz z Akwinu. 1961. *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*. Tom 2-3. Taurini-Romae: Marietti.
- Chanderbahn, Stephen. 2013. „The Shifting Prominence in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas.” *Diametros* 38: 62-85.
- CTh: Tomasz z Akwinu 1979. *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*. Roma: Editori di San Tommaso.
- De Haan, Daniel D. 2014. „Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas’s Doctrine of Antecedent and Consequent Passions.” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXV: 289-330.
- De motu cordis: Tomasz z Akwinu. 1976. *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*. Roma: Editori di San Tommaso.
- Eisen Murphy, Claudia. 1999. „Aquinas on Responsibility for Our Emotions.” *Medieval Philosophy and Theology* 8: 163-205.
- Floyd, Shawn D. 1998. „Aquinas on Emotion: A Response to Some Recent Interpretations.” *History of Philosophy Quarterly* 15: 161-175.
- Gondreau, Paul. 2009. *The Passions of Christ’s Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Scranton: Scranton UP.

- Gorevan, Patrick. 2000. „Aquinas and Emotional Theory Today: Mind-Body, Cognitivism and Connaturality.” *Acta Philosophica* 9/1: 141-151.
- King, Peter. 2011. „Emotions.” W *The Oxford Handbook of Aquinas*. Red. Brian Davies, Eleonore Stump, 209-226. Oxford: Oxford University Press.
- King, Peter. 2012. „Dispassionate Passions.” W *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Red. Martin Pickavé, Lisa Shapiro, 9-31. Oxford: Oxford University Press.
- Kozerski, Sławomir. 2014. „Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasa z Akwinu na przykładzie cnoty męstwa.” *Rocznik Tomistyczny* 3: 99-112.
- Lombardo, Nicholas E. 2011. *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Pasnau, Robert. 2002. *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*. Cambridge: Cambridge University Press.
- QDV: Tomasz z Akwinu. 1975-1970-1972-1973-1976. *Quaestiones disputatae de Veritate*. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso.
- Roberts, Robert C. 1992. „Thomas Aquinas on Morality of Emotion.” *History of Philosophy Quarterly* 9 (3): 287-305.
- STH I: Tomasz z Akwinu. 1888-1889. *Pars prima Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- STH I-II: Tomasz z Akwinu. 1891-1892. *Prima secundae Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- STH III: Tomasz z Akwinu. 1903-1906. *Tertia pars Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Super Philip.: Thomae Aquinatis. 1953. „Super Epistolam ad Philipenses lectura.” W Thomae Aquinatis., *Super Epistolas S. Pauli lectura*.

- Tom 2, wyd. 8<sup>a</sup>, red. Raphael Cai, 89-123. Taurini-Romae: Marietti.
- Super Psalmo.: Thomae Aquinatis. 1863. „In psalmos Davidis expositio.”  
W Thomae Aquinatis. *Opera omnia*. Tom 14, 148-312. Parmae:  
Typis Petri Fiaccadori.
- Super Sent: Tomasz z Akwinu. 1929/1947/1956. *Scriptum super libros  
Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. T.1-4.  
Red. Pierre Mandonnet, Fabien Moos. Parisiis: P. Lethielleux.
- Tomasz z Akwinu. 1998. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. T. 2. Tłum. J.  
Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Westberg, David. 1996. „Emotion and God: A Reply to Michael Sarot.”  
*The Thomist* 60: 109-121.
- White, Thomas Joseph. 2007. „Jesus’ Cry on the Cross and His Beatific  
Vision.” *Nova et Vetera. English Edition* 5 (3): 555-582.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXIII

Zeszyt 1

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

## **REDAGUJE KOLEGIUM**

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## **MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]  
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission  
and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

**Wydawnictwa Naukowego ChAT**

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 16

Druk: [druk-24h.com.pl](http://druk-24h.com.pl)

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

- JAKUB SŁAWIK, *Co nowego w historii starożytnego Izraela? O książce: Niesiołowski-Spanò, Łukasz i Krystyna Stebnicka. 2020. Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahometa. Warszawa: PWN* ..... 7
- EWA SOŁTYS, *Komunikacja niewerbalna w Biblii i świecie starożytnym – główne kierunki badań* ..... 63
- JONASZ OŚWIECIŃSKI, *Teologia midraszu do Księgi Jonasza* ..... 93
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Recepcja chrześcijańskiego hebraizmu w I Rzeczpospolitej w dobie renesansu* ..... 107
- JERZY OSTARCZUK, *Оглавления Евангелия от Луки в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр. Текстологическая характеристика* ..... 143
- MARINA ЧИСТЯКОВА, *Поучение Иоанна Златоуста о милостыне в церковнославянском Прологе* ..... 161
- НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА, *Эсхатологическая схема спасения и райского воздаяния (по миниатюрам лицевых рукописей книжных коллекций Уральского региона)* ..... 183
- MAGDALENA PŁOTKA, *Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Św. Tomasz z Akwinu o uczuciach i afektach* ..... 215
- SERGIUSZ BOWTRUCZUK, *Koncepcja organizacji chóru cerkiewnego w ujęciu Pawła Czesnokowaj* ..... 243
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *O kluczowej decyzji terminologicznej w pluralizmie religijnym Johna Hicka* ..... 263
- KRYSZYNA HELAND-KURZAK, *Doświadczenie jako kategoria religijności dziecka w dyskursie pedagogicznym* ..... 289
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Ekspresja religijna w systemie edukacyjnym Republiki Irlandii (aspekt prawny)* ..... 319

## RECENZJE

Podzielny, Janusz. 2020. <i>Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (lutrańskiej) etyki teologicznej</i> . Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, ss. 230, ISBN 978-83-65860-61-3 (MARCIN HINTZ). .....	355
Wykaz autorów .....	362



# Contents

## ARTICLES

- JAKUB SŁAWIK, *What's New in Ancient Israel's History? On the Book: Nie-siołowski-Spanò, Łukasz and Krystyna Stebnicka. 2020. Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahometa [History of the Jews in Antiquity: From Thotmes to Muhammad].* Warsaw: PWN ..... 7
- EWA SOŁTYS, *Nonverbal Communication in the Bible and the Ancient World – the Main Research Topic* ..... 63
- JONASZ OŚWIECIŃSKI, *The Theology of Midrash to the Book of Jonah.* ..... 93
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Reception of Christian Hebraism in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Renaissance* ..... 107
- JERZY OSTAPCZUK, *Chapter Titles of the Gospel of Luke in Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelions. Text Critical Research*..... 143
- MARINA CHISTIAKOVA, *St. John Chrysostom's Sermon on Alms in the Church Slavonic Prologue* ..... 161
- NATAL'Ā ANUFRIEVA, *Eschatological Scheme of Redemption and Paradisal Reward (based on Miniatures of the Illuminated Manuscripts of Ural Region Book Collections)*..... 183
- MAGDALENA PŁOTKA, *Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere Saint Thomas Aquinas on Passions and Affection*..... 215
- SERGIUSZ BOWTRUCZUK, *Pavel Chesnokov's Organisational Concept of an Orthodox Church Choir* ..... 243
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *On the Key Terminological Decision in John Hick's Religious Pluralism* ..... 263
- KRYSTYNA HELAND-KURZAK, *Experience as a Category of Child Religiosity in Pedagogical Discourse* ..... 289
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Religious Expression in the Education System of the Republic of Ireland (legal aspect)* ..... 319

## REVIEWS

Podzielny, Janusz. 2020. *Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (lutrańskiej) etyki teologicznej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, pp. 230, ISBN 978-83-65860-61-3 (MARCIN HINTZ). ..... 355

List of authors ..... 362

## Wykaz autorów

**Jakub Ślawik**, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Ewa Sołtys**, esoltys@o2.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

**Jonasz Oświeciński**, yonabenziv@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Rajmund Pietkiewicz**, pietkiewicz@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

**Jerzy Ostapczuk**, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Marina Čistiakova**, mcistiakova@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva / Lithuania

**Natal'â Anufrieva**, nvp.anufrieva@gmail.com; Россия, г. Екатеринбург, ул. Белинского, 177-1 (Rossiya, g. Ekaterinburg, ul. Belinskogo, 177-1)

**Magdalena Płotka**, m.plotka@uksw.edu.pl, Instytut Filozofii, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 03-149 Warszawa

**Sergiusz Bowtruczuk**, sergiusz.katedra@wp.pl, Katedra Metropolitalna p.w. św. Marii Magdaleny w Warszawie, ul. św. Cyryla i Metodego 4/8, Warszawa 03-408

**Zbigniew Kaźmierczak**, z.kazmierczak@uwb.edu.pl, Instytut Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku, Plac NZS 1, 15-420 Białystok

**Krystyna Heland-Kurzak**, kheland@aps.edu.pl, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Wydział Pedagogiki, Katedra Pedagogiki Społecznej, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa

**Tadeusz J. Zieliński**, [tjz@onet.eu](mailto:tjz@onet.eu), Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa