Stanisław Bafia

Św. Tomasz z Akwinu, teologia jako nauka w Prologu do "Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda"

Forum Teologiczne 12, 207-225

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XII, 2011
ISSN 1641–1196

Ks. Stanisław Bafia CSsR
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ŚW. TOMASZ Z AKWINU, TEOLOGIA JAKO NAUKA W PROLOGU *KOMENTARZA DO SENTENCJI PIOTRA LOMBARDA*

Wprowadzenie

Wyjątkowa popularność w średniowieczu i na początku czasów nowożytnych *Sentencji* Piotra Lombarda pozwala widzieć w nim współtwórcę teologii katolickiej i wychowawcę wielu pokoleń teologów. Urodzony w 1095 r. w Lumellogne koło Nowary (północne Włochy) zmarł 20 lipca 1160 r. w Paryżu. Po studiach we Włoszech (Novara, Lucca) i Francji (Reims) dzięki poparciu Bernarda z Clairvaux w 1134 r. przybył do Paryża, i od 1144 r. był nauczycielem w szkole przy katedrze Notre-Dame, gdzie w tym samym czasie uczyli m.in. Hugo z opactwa pod wezwaniem św. Wiktora, Abelard i Gilbert de la Porree. Znalazł się więc w doborowym towarzystwie paryskich uczonych cieszących się słusznym uznaniem. Niektórzy uważali Piotra Lombarda za profesora Uniwersytetu Paryskiego. Był również kanonikiem przy katedrze w Chartres[1]. Wyświęcony na kapłana pomiędzy 1147 a 1156 r. w 1159 r. został powołany na stolicę biskupią w Paryżu i odtąd przeważnie wygłaszał kazania. Zmarł w 1160 r. Jako magister komentował Pismo św.; zachowały się glosy do niektórych ksiąg biblijnych (przed 1148 r. napisał komentarz do *Księgi Psalmów* opublikowany pod koniec działalności nauczycielskiej – około 1158/1159; zachowały się w dwóch wersjach komentarze do *Listów* św. Pawła łącznie z *Listem do Hebrajczyków*)[2].

[1] *[...] theologiae scholasticae fuit quasi fons, princeps, pater et patriarcha. Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia,* studio ac labore S.E. Frette et P. Mare, vol. VII, *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis),* Parisiis 1873. *Praefatio*, s. V–VI.

[2] L. Hoedl, *Petrus Lombardus,* LMA, München–Zürich 1993, Bd. VI, kol. 1977. Wydania pism Piotra Lombarda: *Glossa in Psalmos,* PL 191, 5-1296; *Glossa in Epistolas beati Pauli,* PL 191, 1297 – PL 192, 9-520; *Sententiae in IV libris distinctae,* „Spicilegium Bonaventurianum" 19712; 1981 (I, I: Prolegomena; biografia, bibliografia; jest to wydanie krytyczne); F. Stegmueller, *Repertorium commentariorum in Sententias,* Paris I-II 1947; uzupełnienie „Mediaevalia philosophiae Polonorum" 1, 2, 5, 8, 13 z lat 1958–1968; *Sermones,* PL 171, 339–964 (częściowo pod imieniem Hildebranda von Lavardin).

Dziełem, które wpłynęło na kształt średniowiecznej i wczesnonowożytnej nauki, a w szczególności filozofii i teologii są powstałe w latach 1150–1152 *Quatuor libri sententiarum*, uzupełnione w trakcie powtórnego ich wykładania (1157/1158), uznane za najlepsze dzieło teologiczne w tamtych czasach i dlatego też często komentowane. Stanowiło ono podstawę jego nauczania. To na ich podstawie papieże rozstrzygali ważne problemy teologiczne. Całość materiału Piotr zawarł w czterech księgach poprzedzonych podziałem zagadnień i spisem rozdziałów. Podział dzieła na *distinctiones* pochodzi od Aleksandra z Hales OFM. W ich redagowaniu Piotr Lombard wykorzystał pisma Odona z Lukki (*Summa Sententiarum*), Iwona z Chartres, Hugona ze św. Wiktora, Abelarda i Waltera z Montagne. W I[3] i II[4] księdze przedstawił naukę o Bogu jednym i w Trójcy Osób i o stworzeniu świata, łącząc model teologii wypracowany przez Abelarda z *pagina sacra* Anzelma z Laon. Księgi III[5] i IV[6] przynoszą zagadnienia chrystologiczne, soteriologiczne, naukę o sakramentach i eschatologię. W wykładzie nauki o Bogu Piotr, nie posługując się pojęciem osoby nabudowanym na pojęciu substancji, mógł dynamicznie pojąć podwójne posłannictwo Słowa w tajemnicy Wcielenia i Ducha Świętego w działaniu łaski.

---

[3] O Bogu. A. Trójca św. [par. 2–34: odbicie Trójcy św. w stworzeniach (2)]; rozwój dogmatu trynitarnego: pochodzenia w Trójcy św. – Syn [par. 4–9], Duch Święty [par. 10–18; odwieczne pochodzenie (par. 10–13), czasowe pochodzenie (par. 14–17), dary (par. 18)]; równość, jedyność Boga, tożsamość natury mimo troistości Osób [par. 19–21]; sposoby wypowiadania się o Trójcy św. [par. 22–26 i 30]; właściwości Osób [par. 27–29]; apropriacja [par. 31–32 i 34]; B. Przymioty poszczególnych Osób Trójcy św. – relacja Boga do świata [par. 35–48]: wiedza Boga, wszechobecność Boga, przeznaczenie [par. 35–39]; wszechmoc Boga [par. 42–43]; wola Boga [par. 45–48]). M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit,* Freiburg im Breisgau 1933, s. 41.

[4] A. Pochodzenie stworzeń od Boga [par. 1–11]: aniołowie [par. 1–11]: istota anioła [par. 3–4]; grzech aniołów [par. 5–7]; pochodzenie zła [par. 7–8] i dobra [par. 9–11]; świat bytów cielesnych [par. 12–15]; człowiek [par. 16–20]: podobieństwo do Boga [par. 16]; struktura cielesna człowieka [par. 17]; podział na płeć [par. 18]; trwanie natury ludzkiej – nieśmiertelność i rozmnażanie [par. 19–20]: B. Upadek i odejście ludzi od Boga – potrójny grzech: *Peccatum personae, quo perdit naturam* [par. 21–29]. Tutaj jest też mowa o *adiutoriun, qui homo stare et proficere potuisse:* pomoc nadprzyrodzona – łaska [par. 26–29]; *Peccatum naturae, quo perdit personam* – grech pierworodny [par. 33–334]; *Peccatum personsae propriae* – grzech aktualny [par. 34–44. Powrót rzeczy do Boga jest możliwy dzięki Wcieleniu Słowa Bożego – udzielenie łaski sakramentalnej i spełnienie obietnicy przez zmartwychwstanie]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit,* Freiburg im Breisgau 1933, s. 41. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 41.

[5] A. Tajemnica Wcielenia [par. 1–22]: przyczyna Wcielenia [par. 1–5]; przymioty Boga-Człowieka i Jego ludzkiej natury [par. 6–16]; działania, posłannictwo i główne czyny Chrystusa [par. 17–22]; B. Nauka o łasce (pat. 23–36): cnoty teologiczne [par. 23–32]; cnoty moralne [par. 33]; dary Ducha Świętego [par. 34–35]; harmoniczna jedność Chrystusa [par. 36]; C. Prawo życia łaski [par. 37–40]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 41–42.

[6] A. Sakramenty [par. 1–42]: sakramenty w ogólności [par. 1–2]; chrzest [par. 2–6]; bierzmowanie [par. 7]; eucharystia [par. 8–13]; pokuta [par. 14–23]; Święcenia [par. 24–25]; małżeństwo [par. 26–42]; B. Rzeczy ostateczne [par. 43–50]: zmartwychwstanie [par. 43–44]; dusza ludzka przed zmartwychwstaniem [par. 45–48]: czyściec [par. 45–46]; sąd [par. 47–48]; dusza ludzka po zmartwychwstaniu [par. 49–50: osąd, szczęście i potępienie wieczne]. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, s. 42.

Syn Boży we Wcieleniu nie przyjął postaci *aliquid,* lecz *habitus* ludzki. Tej teorii *habitus* postawiono niesłuszny zarzut chrystologicznego nihilianizmu (DS 749). Wylana do serc ludzkich miłość Boga (Rz 5,5) jest łaską Ducha Świętego pojętą nie w znaczeniu enhipostatycznej obecności, lecz działania Ducha Świętego[7]. *Libri sententiarum* Piotra Lombarda są naśladownictwem dzieła Jana Damasceńskiego, a nawet jego uzupełnieniem. Jan bowiem albo przemilczał, albo potraktował bardzo pobieżnie zagadnienie cnót teologicznych i moralnych oraz wad im przeciwnych, darów Ducha Świętego, siedmiu błogosławieństw czy stanów natury ludzkiej[8].

Czwarty Sobór w Lateranie z 1215 r. podkreślił szczególne znaczenie i wyraził uznanie dla Piotra Lombarda (DS 804). Jego uczniowie, przede wszystkim Piotr Comestor, zdecydowanie przyjęli doktrynę mistrza i bronili jej przed zarzutami innych uczonych, których skądinąd nie brakowało, a byli nimi: Gulilmus Senonensis, Joannes de Cornubia, Joachim Abbas, Jakub Faber, Jodok Chlictovaeus, Aventinus, Odon z Ourscamp. Już w drugiej połowie XII w. pojawiły się glosy do *Libri Sententiarum* (Pseudo-Poitiers), wielkie dzieła glosatorskie (Aleksander z Hales, który *Libri Sententiarum* uczynił podręcznikiem nauczania filozofii i teologii; Hugon od św. Charo OP, Ryszard Fishacres OP. Jego uczniem był Filip, syn i późniejszy biskup Paryża, króla Francji Ludwika VI i jego brat – Ludwik VII[9]. Liczne komentarze późniejszych teologów są ważnym świadectwem kształtu średniowiecznej teologii scholastycznej. Mimo pojawiających się krytycznych opinii (np. Roger Bacon) *Libri Sententiarum* pozostały podręcznikiem teologii do reformacji, a ich autora uznano za pierwszego spośród wybitnych ówczesnych uczonych. Podczas swego nauczania w Erfurcie Marcin Luter również je komentował (1509/1510)[10].

Za wzorzec tego typu piśmiennictwa uchodzi *De fide orthodoxa libri IV* św. Jana Damasceńskiego. R. Bellarmin w *De scriptoribus eccelsiasticis* tak o nim napisał: „[...] ipse primus universalem theologiam recto ordine coprehendit", dodając jednocześnie: „[...] eum imitati sunt Magister Sententiarum et doctores, qui scholastici dicuntur"[11]. Łaciński przekład *De Fide orthodoxa*

---

[7] L. Hoedl, *Petrus Lombardus,* LMA, München–Zürich, 1993, Bd. VI, kol. 1978; *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis [...],* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis), Praefatio,* s. VI.

[8] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis), Praefatio*, s. V.

[9] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...]* vol. VII, *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis), Praefatio*, s. VI.

[10] L. Hoedl, *Petrus Lombardus,* LMA, kol. 1978; *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis), Praefatio*, s. VI.

[11] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...] Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis),* vol. VII, *Praefatio*, s. V.

Jana Damasceńskiego Jana Bromtona, sporządzony w latach nauczycielskiej działalności w opactwie pod wezwaniem św. Wiktora Hugona i Ryszarda, w tym samym roku, w którym urodził się Gracjan de Tuscia, według legendy brat Piotra Lombarda. Obydwaj mieli pochodzić z nieprawego łoża, co miała wyznać na spowiedzi ich matka: „Pater, scio quo adulterium peccatum magnum est; sed, considerans quantum bonum secutum est, quum isti filii mei sunt lumina magna in ecclesia, ego non valeo penitere". Tymczasem Gracjan urodził się w kraju Etrusków a Piotr w Lombardii[12].

Autorzy średniowiecznych sum teologicznych – Gulielmus Parisiensi, Gulilmus Altiossiodorensis, Albert Wielki, Aleksander z Hales, Tomasz z Akwinu (pierwsze miejsce wśród autorów sum teologicznych i komentatorów Piotra Lombarda) – w dziele Piotra Lombarda jedynie poprawili układ jego treści[13] .

Komentarz św. Tomasza z Akwinu „In IV libros sententiarum magistri Petri Lombardi"

Do 1248 r. św. Tomasz z Akwinu studiował w Paryżu. Po studiach paryskich wraz ze św. Albertem Wielkim organizował dominikańskie *Studium Generale*, które stało się fundamentem uniwersytetu w Kolonii. Jako *baccalaureus biblicus* napisał komentarz do *Księgi proroka Izajasza* oraz prawdopodobnie niedokończone *Postilla super Jeremiam, Postilla super Threnos*. Poza tym sporządził zapis wykładów św. Alberta o *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity, komentarz do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. W latach 1254–1256, podczas pierwszego pobytu w Paryżu (1252–1256), Tomasz z Akwinu komentował *Quatuor libri sententiarum* Piotra Lombarda[14]. Komentarz św. Tomasza z Akwinu uchodzi za najlepszy. Napisał go w młodości, a w wieku dojrzałym nieco przerobiony zadedykował kardynałowi Hannibaldowi de Hannibalis. Charakterystyczną jego cechą jest obfite korzystanie z dorobku starożytnych filozofów greckich, arabskich i łacińskich Ojców Kościoła. Szczegól-

[12] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...] Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis),* vol. VII, *Praefatio*, s. VII.

[13] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia [...],* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis),* vol. VII, *Praefatio,* s. VII. Od początku istnienia dominikanów do 1721 r. naliczono 153 komentatorów Piotra Lombarda, a wśród nich znaleźli się: Albert Wielki, Armandus de Belovisu, Bonhominus Brito, Konrad z Hablerstatt, Durandus de Aureliaco, Durandus de Santo Portiano, Elias Bruneti, Hervaeus Natalis, Huogo de Santo Charo, Jakub z Hoogstradt, Jakub z Lausanne, Jan Capreolus, Jan z Fryburga, Jan Nyder, Jan Parisiensis, Joannes Teutonicus, Latinus de Ursinis Malebranca, Melchior Cano, Nikolaus de Gorrah, Paulus Basilius Soneinas, Petrus de Palude, Petrus de Tarantasia, Robert Holcot, Robert Kilwardby, Romanus de Roma, Sylwester de Pprierio, Thomas de Hybernia, Thomas de Lorz, Thomas de Vio Kajetsan, Thomas Walleys. Ibidem.

[14] L. Elders, *Thomas von Aquin,* LMA, Bd. VIII, München 1990, kol. 706.

nie dochodzi do głosu wpływ doktryny św. Augustyna i Awicenny, silniejszy niż w dziełach późniejszych[15]. Tekst komentarza zachował się w powstałym przed 1300 r. *Codex Parisiensis* oraz w kilku kodeksach z XV stulecia, tj. w *Moguntina* (Piotr Scoeffer, 1469), *Veneta* (Nicolaus Gensos, 1481), *Basilensis* (1492) i *Veneta* (Ockavianus Scotus, 1497). Autorstwo św. Tomasza z Akwinu potwierdzają m.in. Tholomaeus, Logotheta, Trivetus, Piotr Rogerius, Wilhelm Tocco, Bernard Guidonis i Wawrzyniec Pignon[16].

Interesującą nas kwestię naukowego charakteru teologii św. Tomasz – zgodnie ze zwyczajem autorów średniowiecznych – omówił w *Prologu* komentarza, na który składa się jedyna kwestia podzielona na pięć artykułów oraz w kwestii I trzeciego paragrafu złożonej z czterech artykułów.

Prolog św. Tomasza z Akwinu do komentarza do *Sentencji Piotra Lombarda*

Spośród licznych zdań, które wyszły od różnych [uczonych] o mądrości, czym mianowicie byłaby prawdziwa mądrość, jedną szczególnie mocną i prawdziwą przekazał Apostoł mówiąc, że „[...] dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą [...] który stał się dla nas mądrością od Boga" (1 Kor 1, 24 i 30). Nie powiedziano jednak, że sam Syn jest mądrością, ponieważ Ojciec i Syn i Duch Święty są jedną mądrością, tak jak i jedną istotą; ale ponieważ mądrość w pewien szczególny sposób jest przydzielana Synowi, dlatego że dzieła mądrości wydają się najbardziej zgadzać z Jego przymiotami. Bo przez mądrość Boga zostały ukazane ukryte [prawdy] rzeczy boskich, są powoływane do istnienia dzieła stworzeń, nie tylko są stwarzane, lecz są odnawiane i doskonalone: tą, mówię, doskonałością, dzięki której każda rzecz nazywa się doskonałą, o ile osiąga własny cel. To, że ukazywanie rzeczy boskich należy do mądrości Boga wynika z tego, że sam Bóg przez swoją mądrość całkowicie i doskonale poznaje siebie samego. Stąd jeśli coś z Niego poznajemy, wypada, by od Niego pochodziło, ponieważ wszelka niedoskonałość od doskonałości bierze swój początek: stąd mówi się w Księdze Mądrości: „Któż poznał Twój zamysł, gdyś nie dał mądrości" (Mdr 9, 17). To zaś objawienie jest ukazywane jako w szczególny sposób dokonane przez Syna: On jest bowiem Słowem Ojca

[15] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis),* vol. VII, *Praefatio*, s. VII; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit,* s. 76-77.

[16] *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia [...]* vol. VII: *Commentarius in lib. I Sententiarum (De Deo – De mysterio Trinitatis),* vol. VII, *Praefatio*, s. VIII; M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit,* s. 77.

zgodnie z tym, co mówi św. Jan (J 1); stąd Jemu przypada objawienie tak mówiącego Ojca jak i całej Trójcy. Dlatego mówi św. Mateusz: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić" (Mt 11, 27); a św. Jan: „Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg, który jest na łonie Ojca [o Nim] pouczył". (J 1,18). Słusznie więc się mówi, [że] z osoby Syna: „Ja mądrość dałam początek rzekom". Przez te rzeki rozumiem ten odwieczny procesu, dzięki któremu Syn od Ojca, i Duch Święty od obydwu w niepojęty sposób pochodzą. Te rzeki niegdyś były ukryte i w pewien sposób zanurzone w podobieństwach stworzeń, oraz w niejasnościach pism, tak żeby niektórzy z mędrców mogli przyjąć wiarą tajemnicę Trójcy Świętej. Przybył Syn Boga i znajdujące się [w Bogu] strumienie [wód] wyprowadził ogłaszając imię Trójcy Świętej: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28, 19). Dlatego też Hiob [napisał]: „[...] tamuje się źródła rzek, by skarby wydobyć na powierzchnię" (Hi 28, 11). I to jest treścią księgi pierwszej.

Drugim [zagadnieniem] związanym z mądrością Boga jest powoływanie stworzeń do istnienia: ma ona o rzeczach stworzonych nie tylko wiedzę teoretyczną, lecz także jest mądrością zdolną do działania, podobnie jak artysta o rzeczach [przez siebie] wytworzonych; dlatego w Psalmie 53 [mówi się]: „Ty wszystko mądrze uczyniłeś". A sama mądrość mówi: „Ja byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim" (Prz 8, 30). Także to w szczególny sposób przypisuje się Synowi, gdyż jest On obrazem Boga niewidzialnego, i na Jego kształt wszystko zostało ukształtowane: stąd „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone" (Kol 1, 15) i: „Wszystko przez Nie się stało" (J 1, 3). Słusznie więc mówi się o osobie Syna: „Ja jakby potoki niezmierzonej wody ze źródła"; w tym [powiedzeniu] zwraca się uwagę] na kolejność i sposób stworzenia; na kolejność, ponieważ jak potoki odpływają od rzeki, tak powstawanie czasowych stworzeń od odwiecznego procesu osób [w Trójcy Świętej]: stąd w *Psalmie* 148 się mówi: „On bowiem nakazał i zostały stworzone" (Ps 148, 5). Zrodził Słowo, w którym był, aby [wszystko]się stało, według Augustyna *Super Genesim ad litteram* (II, rozdz. II, col. 248, t. 3). Według Filozofa[17] zawsze to, co istnieje jako pierwsze, jest przyczyną [rzeczy] późniejszych (*Metafizyka* II); stąd pierwsze pochodzenie jest przyczyną i racją każdego następnego pochodzenia. Sposób natomiast jest wskazany w odniesieniu do dwóch: mianowicie ze strony stwarzającego, który wypełniwszy wszystko z niczym się nie zrównał; co się zaznacza mówiąc „niezmierzone wody". Tak samo od strony stworzenia: ponieważ jak wody występują

[17] Św. Tomasz z Akwinu nazywa Arystotelesa Filozofem, a Awerroesa Komentatorem.

poza brzeg rzeki, tak stworzenie pochodząc od Boga wykracza poza jedność [Jego] istoty, w której jak w korycie [rzeki] zawiera się działanie wszystkich osób. I to jest treścią księgi drugiej.

Trzecim [problemem], który dotyczy mądrości Boga, jest naprawa dzieł [stworzenia]. Rzecz powinna być naprawiona przez to, przez co została stworzona; stąd to, co powstało przez mądrość, wypada, by przez mądrość zostało naprawione; stąd mówi się: „I tak ścieżki mieszkańców ziemi stały się proste, a ludzie poznali, co Tobie przyjemne, i wybawiła ich Mądrość" (Mdr 9, 19). Ta naprawa szczególnie została dokonana przez Syna, i dlatego On stał się człowiekiem i naprawiwszy człowieka, w pewien sposób naprawił to wszystko, co zostało uczynione dla człowieka; stąd: „[...] i aby przez niego znów pojednać z sobą: przez Niego – i to, ‚co na ziemi, i to, co w niebiosach" (Kol 1, 20). Słusznie więc mówi się osobie Syna: „Ja jak rzeka Diorix i jak akwedukt wypłynąłem z raju". Tym rajem jest chwała Boga Ojca, z której wszedł na dolinę naszej nędzy; nie to, że ją [chwałę Ojca] porzucił, lecz dlatego, że [ją] ukrył: i dlatego „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat" (J 16, 28). I o tym wyjściu wiadomo dwie [sprawy], to jest sposób i owoc. Diorix jest rzeką najszybszą; dlatego ukazuje [ona] sposób, w jaki Chrystus mocą miłości zrealizował tajemnicę naszej naprawy; i stąd: „[...] bo przyjdzie On jak gwałtowny potok pędzony tchnieniem Pańskim" (Iz 59, 19). Owoc natomiast jest wskazany tam, gdzie się mówi: „Jak akwedukt": jak bowiem akwedukty z jednego źródła prowadzą oddzielnie [wodę] dla nawodnienia ziemi, tak od Chrystusa wypływają rodzaje różnych łask dla użyźnienia Kościoła zgodnie z tym co jest powiedziane: „On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego" (Ef 4, 11). I tego dotyczy przedmiot trzeciej księgi, w której części pierwszej przedstawia się tajemnice naszej naprawy, w drugiej [mówi się] o łaskach udzielanych nam przez Chrystusa.

Czwartym [zagadnieniem], które odnosi się do mądrości, jest doskonałość, dzięki której rzeczy są podtrzymywane w celu. Likwidując bowiem cel, pozostaje bezsens, z którym mądrość się nie zgadza; stąd mówi się, że mądrość „Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią" (Mdr 8,1). Każda [rzecz] znajduje się na swoim miejscu, gdy jest umiejscowiona w swoim celu, którego pragnie ze swej natury. To także w szczególny sposób należy do Syna, który będąc prawdziwym i naturalnym Synem Boga, doprowadził nas do ojcowskiego dziedzictwa; stąd: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza" (Hbr 2, 10). Dlatego słusznie się mówi: „Powiedziałem: będę się troszczył o ogród z drzewami owocowymi". Dla osiągnięcia bowiem celu wymaga się przygotowania,

i dzięki temu wszystko, co jest nie z nim do pogodzenia jest usuwane; tak również Chrystus, by nas doprowadzić do celu wiecznej chwały, przygotował lekarstwo sakramentów, którymi rana grzechu jest od nas usuwana. I tak w przytoczonych słowach zawierają się dwa [problemy]; mianowicie przygotowanie, które się dokonuje przez sakramenty i wprowadzenie do chwały. Pierwsze zgodnie z tym co się mówi: „Powiedziałem, że będę się troszczył o ogród drzew owocowych". Tym ogrodem jest bowiem Kościół, o którym [się mówi]: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostro ma, oblubienico" (Pnp 4,12): są w nim różne rośliny, zgodnie z różnymi zastępami świętych, które wszystkie ręka Wszechmocnego zasadziła. Ten ogród jest użyźniany przez Chrystusa strumieniami sakramentów, które wypłynęły z jego boku: dlatego też, aby podkreślić piękno Kościoła, mówi się: „Jakubie, jakże piękne są twoje namioty" (Lb 24, 5), a potem się dodaje: „[...] jak ogrody nad brzegiem strumieni" (Lb 24,6). I dlatego szafarze Kościoła, którzy udzielają sakramentów są nazywani „podlewaczami": „Ja siałem, Apollos podlewał" (1 Kor 3, 6). Doprowadzenie natomiast do chwały opisuje się następująco: tym, co następuje: *I nasycę potomstwo moje owocami".* Potomstwem samego Chrystusa są wierni Kościoła, których własnym trudem jakoby matka zrodził: o tym zrodzeniu: „Czyżbym Ja, który otwieram łono matki, nie sprawił urodzenia dziecka? – mówi Pan" (Iz 66, 9). Owocem zaś tego rodzenia są święci, którzy są w chwale: o tym owocu: „Niech wejdzie miły mój do swego ogrodu i spożywa jego najlepsze owoce" (PnP 4, 16). Syci ich najobfitszym dawaniem siebie; o tym nasyceniu: A moja dusza będzie radować się w Panu, będzie się weselić z Jego ratunku (Ps 35, 9). I nazywa się to obfitością, ponieważ wykracza poza wszelką miarę poznania i pragnienia: stąd: Ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało, żeby jakiś bóg poza Tobą czynił tyle dla tego, co w nim pokłada nadzieję (Iz 64,3). I w tym dotyka się przedmiotu czwartej księgi: w jej pierwszej części porusza się zagadnienie sakramentów; w drugiej [jest mowa] o chwale zmartwychwstania. I tak wygląda na podstawie poprzednich słów zamiar [autora] ksiąg *Sentencji.*

KWESTIA PIERWSZA

Dla jasności nauki świętej, która jest przekazywana w tej księdze, stawia się pięć pytań: (1) o jej konieczność, (2) założywszy, że jest konieczna [pyta się o to], czy jest jedna czy też jest ich więcej, (3) jeśli jest jedna, to czy jest praktyczna czy teoretyczna; a jeśli teoretyczna, to czy [jest ona] mądrością, czy nauką czy pochodzi od intelektu; (4) o jej przedmiot; (5) o metodę.

ARTYKUŁ PIERWSZY

Czy poza naukami przyrodniczymi jest człowiekowi konieczna inna nauka?

W [artykule] pierwszym postępuje się tak.

1. Wydaje się, że obok nauk przyrodniczych człowiekowi nie jest potrzebna żadna inna nauka. Jak bowiem mówi Dionizy w *Liście do Polikarpa* (par. 2) [pisze:] „filozofia jest poznaniem tych rzeczy, które istnieją"; i słusznie, dodając w szczegółach, że w filozofii mówi się o każdym rodzaju rzeczy istniejących; to jest o Stwórcy i bytach stworzonych, tak o tych, które istnieją jako twory przyrody, jak i o tych, które istnieją dzięki naszemu działaniu. Ale żadna nauka nie może być o [czymś innym] jak tylko o rzeczach istniejących, ponieważ o niebycie nie ma nauki.

2. Tak samo wszelka doktryna prowadzi do doskonałości: albo intelektu, jak nauki teoretyczne, lub skutku prowadzącego do dzieła, jak w naukach praktycznych. Lecz obydwa dokonują się przez filozofię, ponieważ przez nauki demonstratywne doskonali się intelekt, a przez moralne uczucia. A więc nie jest konieczna inna doktryna.

3. Ponadto niektóre rzeczy mogą być poznane za pomocą naturalnego intelektu na podstawie zasad [działania] rozumu lub zostały przekazane w filozofii, lub mogą być odkryte za pomocą zasad filozoficznych. Ale dla doskonałości człowieka wystarcza to poznanie, które może pochodzić z naturalnego intelektu. A więc poza filozofią nie jest konieczna inna doktryna. Dowód przesłanki średniej. To, co samo z siebie uzyskuje swą doskonałość, jest doskonalsze od tego, co samo z siebie nie może [jej] uzyskać. Ale inne zwierzęta i stworzenia zmysłowe na podstawach wyłącznie naturalnych osiągają swój cel; chociaż nie bez Boga, który sprawia wszystko we wszystkim. A więc i człowiek, ponieważ jest doskonalszy od nich, przez intelekt naturalny może mieć poznanie wystarczające dla swej doskonałości.

Przeciwko [temu] jest [zdanie] z Listu do Hebrajczyków (Hbr 11, 6): „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu". Podobanie się Bogu jest w najwyższym stopniu konieczne [dla człowieka]. Ponieważ więc do tych [rzeczy], które należą do wiary, filozofia nie może [wystarczyć], potrzebna jest jakaś nauka, która rozpoczyna się od [prawd] wiary.

Tak samo, skutek nieproporcjonalny do [swej] przyczyny niedoskonale prowadzi do poznania tej przyczyny. Takim natomiast skutkiem jest każde stworzenie względem Stwórcy, od którego jest nieskończenie oddalone. Więc niedoskonale prowadzi do jego poznania. Ponieważ zaś filozofia nie postępuje [inaczej] jak tylko na podstawie zasad wziętych ze stworzeń, jest niewystarczająca do poznania Boga. Wypada, by istniała jakaś inna wyższa doktryna, która opiera się na objawieniu i uzupełnia braki filozofii.

Rozwiązanie. – Dla jasności tego [problemu] trzeba wiedzieć, że wszyscy, którzy poprawnie myślą, kontemplację Boga uważają za cel ludzkiego życia. Kontemplacja Boga jest jednak dwojaka. Jedna na podstawie stworzeń, i ta jest niedoskonała z racji już wypowiedzianej, i którą to kontemplację Filozof w *Etyce* (10, rozdz. 9) uznał za szczęście, które jednak jest szczęściem drogi[18]; i do niego wiedzie wszelkie poznanie filozoficzne, które rozpoczyna się od racji [wyprowadzonych] z [poznania] stworzeń. Jest inna kontemplacja Boga, przy pomocy której widzi się [Go] bezpośrednio w jego istocie; i ta jest doskonała, która będzie w ojczyźnie[19] i jest dla człowieka możliwa na podstawie wiary. I stąd to, co się odnosi do celu, powinno być proporcjonalne do niego, ponieważ człowiek jest prowadzony do tej kontemplacji w stanie drogi nie przez poznanie stworzeń, lecz przez poznanie bezpośrednio inspirowane boskim światłem; i takie jest poznanie teologiczne. Z tego możemy wyprowadzić dwa wnioski. Jednym jest ten, że ta nauka, jako pierwsza, kieruje wszystkimi pozostałymi naukami; drugim jest to, że teologia domaga się uległości ze strony wszystkich innych nauk jako [jej] podporządkowanych, co widać we wszystkich naukach, których cel jednej znajduje się w celu innej, jak cel umiejętności tworzenia maści, którym jest tworzenie lekarstw, jest przyporządkowany celowi medycyny, którym jest zdrowie: stąd lekarz rozkazuje temu, kto tworzy maść i posługuje się maściami przez niego uczynionymi dla [osiągnięcia] swego celu. Tak, a ponieważ cel całej filozofii jest poniżej celu teologii i do niego przyporządkowany, teologia powinna rozkazywać wszystkim innym naukom i posługiwać się tym, co w nich jest przekazywane.

W odniesieniu do pierwszego [zarzutu] trzeba więc powiedzieć, że chociaż filozofia traktuje o istniejących [bytach] zgodnie z twierdzeniami wziętymi z [wiedzy] o stworzeniach, wypada jednak, żeby była inna [nauka], która by rozważała rzeczy istniejące w świetle zasad otrzymanych z objawienia bożego.

I tym samym przyjmuje się odpowiedź na drugi [zarzut]: że filozofia wystarcza do [osiągnięcia] doskonałości intelektu w aspekcie poznania naturalnego, a uczucie w odniesieniu do cnoty nabytej: i dlatego należy uznać, że istnieje inna nauka, przez którą intelekt się doskonali co do poznania wlanego, a uczucie co do miłości darmo danej.

Co do trzeciego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że w tych [rzeczach], które uzyskują takie samo dobro jako cel, przyjmuje się zdanie stwierdzające, że coś jest bardziej godne od tego, co samo przez siebie nie może być uzyskane. A to, co uzyskuje doskonałe dobro za pomocą wielu działań i środków, jest bardziej godne od tego, co zyskuje niedoskonałe dobro za pomocą mniej licznych lub

[18] Łacińskie wyrażenie *in via* oznacza tyle, co „stan człowieka podczas życia ziemskiego".
[19] Wyrażenie *in patria* oznacza „stan człowieka zbawionego".

przez samo siebie, jak mówi Filozof w V księdze *O niebie i ziemi* (tekst 53, czy rozdział 12); i tak się ma człowiek w odniesieniu do innych stworzeń, który został stworzony do uczestniczenia w boskiej chwale.

ARTYKUŁ DRUGI
Czy poza fizyką powinna być tylko jedna nauka?

W drugim [artykule] postępuje się tak. 1. Wydaje się, że obok nauk o przyrodzie powinna być nie tylko jedna nauka, lecz wiele. O wszystkich bowiem [rzeczach], o których człowiek zdobywa wiedzę w oparciu o racje wzięte ze stworzeń, może być poinformowany w oparciu o racje boskie. Ale nauki posługujące się racjami ze stworzeń są liczne, różniące się rodzajem i gatunkiem, jak [nauka] moralna, przyrodnicza itd. A więc nauki posługujące się racjami boskimi powinny być liczne.

2. Tak samo, jedna nauka należy do jednego rodzaju, jak mówi Filozof w I księdze *Analityk Drugich*, tekst 43. Ale Bóg i przyroda, o których mówi się w nauce boskiej, nie sprowadzają się do jednego rodzaju ani jednoznacznie, ani analogicznie. Więc nauka boska nie jest jedna. Dowód przesłanki średniej. Którekolwiek [rzeczy] zgadzają się w jednym rodzaju jednoznacznie bądź analogicznie, uczestniczą w czymś jednym, albo ze względu na wcześniej i później, jak substancja i przypadłość w pojęciu bytu, bądź na zasadzie podobieństwa, jak koń i wół ze względu na pojęcie zwierzęcia. Ale Bóg i stworzenia nie uczestniczą w czymś jednym i tym samym, ponieważ coś byłoby prostsze i wcześniejsze od obydwu. Więc w żaden sposób nie sprowadzają się do jednego i tego samego rodzaju.

3. Tak samo, te [rzeczy], które pochodzą z naszego działania, jak akty cnót i te [rzeczy], które pochodzą z działania przyrody, nie sprowadzają się do tej samej nauki; lecz jedno należy do [nauki] moralnej, drugie do [nauki] przyrodniczej. Ale nauka boska traktuje o tych [rzeczach], które pochodzą od naszych działań, traktując o cnotach i przykazaniach; traktuje także o tych [rzeczach], które nie pochodzą z naszego działania, jak [na przykład] o aniołach i innych stworzeniach. Tak więc wydaje się, że nie ma jednej nauki.

Przeciwnie, jakiekolwiek [rzeczy] spotykają się w jednym pojęciu, mogą należeć do jednej nauki: stąd także wszystko, co należy do zakresu pojęcia bytu, należy do metafizyki. Lecz nauka boska traktuje o rzeczach w świetle rozumu boskiego, który wszystko [w sobie] zawiera: wszystko bowiem istnieje dzięki Niemu i dla Niego. Więc ona istniejąc jako jedna, może być o różnych [rzeczach].

Ponadto to, co jest [przedmiotem] różnych nauk, jest omawiane oddzielnie i w różnych księgach. Lecz w Piśmie świętym, w jednej i tej samej księdze,

niekiedy na przemian omawia się obyczaje, niekiedy [problem] Stwórcy, niekiedy [jest mowa] o stworzeniach, jak to widać prawie we wszystkich księgach. Więc na tej podstawie nauka nie jest odróżniana.

Rozwiązanie problemu

Odpowiadam. Do tego trzeba wiedzieć, że im jakieś poznanie jest wyższe, tym bardziej ma charakter jednolity i odnosi się do większej liczby [rzeczy]: stąd intelekt Boga, który jest najwyższy, poprzez jedność, którą jest sam Bóg, posiada wyraźne poznanie wszystkich rzeczy. I tak, ponieważ ta wiedza jest najwyższa i najskuteczniejsza dzięki samemu światłu natchnienia boskiego, sama trwając, niezwielokrotniona, jest wiedzą o różnych rzeczach, nie tylko w ogólności jak metafizyka, w której rozważa się wszystko, o ile jest bytem, nie zniżając się do właściwego poznania [przedmiotów] moralnych lub przyrodniczych. Pojęcie bowiem bytu, ponieważ jest zróżnicowane, odnosząc się do różnych [bytów], nie wystarcza do gatunkowego poznania rzeczy; dla ukazania ich boskie światło, trwając w sobie jako jedność, jest skuteczne, jak twierdzi błogosławiony Dionizy na początku *Hierarchii niebieskiej*.

Co do pierwszego [zarzutu] trzeba więc powiedzieć, że boskie światło, z którego pewności pochodzi ta nauka, jest skuteczne do ukazania tych wielu [rzeczy], które w różnych naukach filozoficznych są przekazywane, z ich pojęć do ich poznania prowadzących; i dlatego nie potrzeba tej nauki zwielokrotniać.

Co do drugiego [zarzutu] powiedzieć trzeba, że Stwórca i stworzenie sprowadzają się do jednego nie ogólnością jednoznaczności, lecz analogii. Taka zaś ogólność może być dwojaka. Albo na tej podstawie, że pewne [rzeczy] uczestniczą w czymś jednym według wcześniej i później, jak możność i akt w pojęciu bytu i podobnie substancja i przypadłość; albo na tej podstawie, że coś jednego otrzymuje istnienie i pojęcie od czegoś drugiego; i taka jest analogia stworzeń do Stwórcy: stworzenie bowiem nie ma istnienia inaczej jak tylko zstępując od pierwszego bytu i nie określa się bytu inaczej jak tylko o ile upodobnia się do bytu pierwszego; i podobnie jest o mądrości i o wszystkich innych, które się orzeka o stworzeniach.

Co do trzeciego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że to, co pochodzi z naszego działania i to co z działania przyrody rozważane w świetle własnych zasad, nie należy do tej samej doktryny. Jedna jednak nauka może rozważać obydwa, które posiada pewność dzięki światłu boskiemu, które jest skuteczne do poznania obydwóch.

Można jednak jeszcze inaczej powiedzieć, [twierdząc] że moc jaką ma teolog, nie pochodzi z naszego działania: raczej ją sprawia w nas sam Bóg, ale bez nas, według Augustyna, II księga *De libero orbitrio*.

ARTYKUŁ TRZECI
Czy jest praktyczna, czy teoretyczna?

W trzecim artykule tak się postępuje. 1. Wydaje się, że ta doktryna jest praktyczna. Celem bowiem praktycznej jest działanie, zgodnie z Filozofem w II księdze *Metafizyki*. Ale ta doktryna, która jest o wierze, pierwszorzędnie dotyczy dobrego działania; stąd „Wiara bez uczynków jest martwa" (Jak 2, 26); i „Dobry intelekt dla wszystkich czyniących go" (Ps 110, 10). Więc wydaje się, że jest praktyczna.

Przeciwnie, na początku *Metafizyki* mówi Filozof, że najszlachetniejsza z nauk istnieje ze względu na nią samą. Praktyczne jednak nie są ze względu na nie same, lecz ze względu na działanie. Zatem, ponieważ powinna ona być najszlachetniejszą z nauk, nie będzie praktyczna.

Ponadto nauka praktyczna traktuje tylko o tych [rzeczach], które pochodzą z naszych działań. Ta zaś doktryna rozważa o aniołach i innych stworzeniach, które nie pochodzą z naszych działań. Nie jest więc praktyczna lecz teoretyczna[20].

Poza tym stawia się pytanie, czy jest ona mądrością; i wydaje się, że nie. Ponieważ, jak mówi Filozof na początku *Metafizyki*, mędrzec powinien mieć najwyższą pewność na temat przyczyn. Lecz w tej doktrynie nikt nie ma najwyższej pewności; ponieważ wiara, której ta doktryna dotyczy, znajduje się niżej nauki i ponad prawdopodobieństwem. A więc nie jest mądrością.

Przeciwnie: „Przepowiadamy mądrość wśród doskonałych" (1 Kor 2, 6). Skoro więc [św. Paweł] tej doktryny sam nauczał i o niej mówi, wydaje się, że jest ona mądrością.

Odpowiedź. – Odpowiadam stwierdzając, że ta nauka, chociaż jest jedna, jednak jest doskonała i dzięki skuteczności boskiego światła wystarczająca dla każdej ludzkiej doskonałości, jak to wynika z tego, co powiedziano wcześniej. Stąd udoskonala człowieka tak do słusznego działania, jak i w odniesieniu do kontemplacji prawdy: stąd gdy odnosi się do jednego jest praktyczna, ale również teoretyczna. Lecz ponieważ wszelka nauka powinna być określana ze względu na cel, a celem ostatecznym tej nauki jest kontemplacja pierwszej prawdy w ojczyźnie, a więc [teologia] pierwszorzędnie jest teoretyczna. A ponieważ według Filozofa (*Etyka,* księga VI, rozdz. VII) są trzy władze teoretyka, mianowicie mądrość, nauka i intelekt, mówimy, że jest mądrością dlatego, że rozważa najwyższe przyczyny i jest jakoby głową, pierwszą i porządkującą wszystkie nauki: i należy ją także bardziej nazywać mądrością niż

[20] W tym miejscu św. Tomasz z Akwinu porusza krótko problem naukowości teologii, opowiadając się za takim jej charakterem, czego podstawą jest jednolitość przedmiotu rozważań teologicznych.

metafizyką, ponieważ rozważa przyczyny najwyższe na sposób samych przyczyn, gdyż przez natchnienie bezpośrednio otrzymane od Boga; metafizyka natomiast rozważa najwyższe przyczyny w oparciu o pojęcia wzięte ze stworzeń. Dlatego ta doktryna bardziej powinna być nazywana boską niż metafizyka: gdyż jest boska tak w aspekcie przedmiotu, jak i sposobu przyjmowania [twierdzeń]; metafizyka jednak tylko co do przedmiotu. Ale mądrość, jak mówi Filozof w VIII lub VII rozdziale VI księgi *Etyki*, rozważa wnioski i pryncypia; i dlatego mądrość jest nauką i intelektem; gdyż nauka powinna być o wnioskach, a intelekt o pryncypiach.

Do pierwszego [zarzutu] należy powiedzieć, że działanie nie jest ostatnim zamierzeniem w tej nauce, lecz raczej kontemplacja pierwszej prawdy w ojczyźnie, jak mówi Mt 5, 8: „Błogosławieni czystego serca"; i dlatego bardziej jest teoretyczną niż praktyczną.

Dwa inne przyjmujemy.

Rozwiązanie II. – Do tego, o co wyżej się pyta, należy powiedzieć, że ta doktryna jest nauką, jak powiedziano; i że się potwierdza, że jest ona o jednostkowych [rzeczach], o ile są jednostkami, ale o ile są przykładami tych, które mają być wykonane: i tego używa się także w nauce moralnej, ponieważ działania jednostek również odnoszą się do jednostkowych [rzeczy]; stąd przez jednostkowe przykłady, to co się odnosi do obyczajów lepiej jest ukazywane, albo należy powiedzieć, że w nauce należy rozważyć dwa [problemy], to jest pewność, ponieważ nauką nazywa się nie jakiekolwiek poznanie, lecz tylko o charakterze pewnościowym; tak samo [dlatego], że ona [pewność] sama jest celem badania; wszystko bowiem, co jest w nauce, jest kierowane do wiedzy. Z tych dwóch nauka posiada dwa. Z pierwszego ma to, że [pewność] pochodzi z koniecznych: z przygodnych bowiem nie może wynikać pewność; z drugiego, że [pewność] pochodzi z niektórych; lecz to się dzieje w różny sposób w różnych, ponieważ nauki wyższe [pochodzą] z pryncypiów oczywistych, jak geometria i tego rodzaju, posiadające pryncypia oczywiste, jak: jeśli od dwóch równych odejmiesz równe itd. Nauki natomiast niższe, które są podporządkowane wyższym, nie pochodzą z pryncypiów oczywistych, lecz przejmują wnioski udowodnione w naukach wyższych i nimi się posługują jako pryncypiami, które wprawdzie nie są pryncypiami, lecz w naukach wyższych są dowodzone za pomocą pryncypiów oczywistych, jak perspektywa, której przedmiotem jest linia widoczna i jest podporządkowana geometrii, z której także przejmuje to, co się udowadnia o linii jako linii i za ich pomocą, jak przez pryncypia, dowodzi wniosków dotyczących linii jako widzialnej. Jaka wiedza może być dwojako wyższa nad inną: albo z racji przedmiotu, jak geometria, która jest o wielkości, jest wyższa od perspektywy, która traktuje o linii widzialnej; albo z powodu sposobu poznawania, i tak teologia jest niższa od

wiedzy, która jest w Bogu. My bowiem niedoskonale poznajemy to, co On sam poznaje najdoskonalej, i jak nauka podporządkowana od wyższej przejmuje niektóre [twierdzenia] i nimi jako pryncypiami się posługuje; tak teologia przejmuje artykuły wiary, które bezbłędnie sprawdzone w wiedzy Boga uznaje i im wierzy i tak przystępuje do dowodzenia dalej tego, co wynika z artykułów wiary. Jest więc teologia nauką jakby podporządkowaną wiedzy boskiej, od której otrzymuje swe pryncypia.

W odniesieniu do innego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że ta doktryna ma jako pierwsze pryncypia artykuły wiary, które przez światło wiary wlane są oczywiste posiadającemu wiarę, podobnie jak pryncypia naturalnie nam dane poprzez światło intelektu czynnego. Nie dziwi, jeśli dla niewierzących, którzy nie mają światła wiary, nie są oczywiste: ponieważ także pryncypia naturalnie dane nie byłyby bez światła intelektu czynnego. I z tych pryncypiów, nie odrzucając pryncypiów ogólnych, postępuje ta nauka; nie posiada ona metody do dowodzenia, lecz jedynie metodę ich obrony przed przeciwnikami, jak również jakiś [inny] uczony nie może dowodzić swoich pryncypiów.

Do innego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że, jak posiadania pierwszych pryncypiów nie uzyskuje się przez inne nauki, lecz posiada się je z natury; lecz uzyskuje się posiadanie wniosków wyprowadzanych z pierwszych pryncypiów: tak także w tej doktrynie nie otrzymuje się posiadania wiary, która jest jakby posiadaniem pryncypiów; lecz otrzymuje się posiadanie tych, które z nich są wyprowadzane, i które do ich obrony się nadają. Drugie przyjmujemy.

Rozwiązanie III. – W odniesieniu do tego, co już powiedziano, pyta się, czy jest mądrością, trzeba powiedzieć, że w najwłaściwszym znaczeniu jest mądrością, jak to zostało powiedziane. A to się zarzuca, że nikt nie jest najbardziej pewnym w tej nauce, mówimy, że jest to fałszywe: więcej bowiem wierzący i mocniej przyjmuje to, co należy do wiary niż nawet pierwszym pryncypiom rozumu. A ponieważ się mówi, że wiara jest poniżej nauki, nie mówi się o wierze wlanej, lecz o wierze nabytej, która jest prawdopodobieństwem wzmocnionym dowodami. Posiadanie bowiem tych pryncypiów, to jest artykułów [wiary], nazywa się wiarą a nie poznaniem, ponieważ te pryncypia są ponad rozumem, i dlatego rozum ludzki nie jest w stanie doskonale ich pojąć; i tak staje się poznaniem z brakami, nie z powodu braku pewności tego, co zostało poznane, lecz braku występującego w poznającym. Ale jednak rozum prowadzony przez wiarę się umacnia tak, by to, co jest przedmiotem wiary pełniej poznawał i wtedy je w jakiś sposób zrozumiał; stąd mówi się według innej wersji tłumaczenia u Iz 7, 9: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie".

ARTYKUŁ CZWARTY
Czy Bóg jest przedmiotem tej nauki?

W czwartym tak się postępuje. 1. Wydaje się, że Bóg jest przedmiotem tej nauki. Wszelka bowiem nauka jest nazywana i otrzymuje tytuł od swego przedmiotu. A ta nauka nazywa się teologią, czyli mową o Bogu. Więc wydaje się, że Bóg powinien być jej przedmiotem.

Przeciwko [temu], Boecjusz w traktacie *O Trójcy świętej* (rozdz. II) mówi, że prosta forma nie może być przedmiotem. Tymczasem Bóg jest tego rodzaju. Więc nie może być przedmiotem.

2. Tak samo wydaje się [być] według Hugona ze św. Wiktora, że dzieła naprawy byłyby [jej] przedmiotem: tak bowiem mówi w dziele *De sacramentis* (księga I, część I, rozdział II), że „dzieła pierwszego stworzenia są przedmiotami innych nauk, dzieła zaś naprawy są przedmiotemn teologii". Więc itd.

Przeciwko [tym stanowiskom stwierdza się], że cokolwiek bada się w nauce powinno zawierać się w jej przedmiocie. Ale w teologii jest mowa o dziełach stworzenia, jak widać w Księdze Rodzaju. Więc wydaje się, że dzieła naprawy nie są jej przedmiotem.

3. Tak samo wydaje się, że rzeczy i znaki są [jej] przedmiotem: to bowiem jest przedmiotem w naukach, czego dotyczy cały zamiar nauki. Ale cały zamiar nauki obraca się wokół rzeczy i znaków, jak mówi Magister Sentencji w dystynkcji I, na początku. Więc rzeczy i znaki są przedmiotem [teologii].

Przeciwko [temu stwierdza się, że], z racji przedmiotu powinna się różnić jedna nauka od drugiej, ponieważ każda nauka powinna posiadać własny przedmiot. Ale o rzeczach i znakach rozważają także inne nauki. Więc nie są właściwym przedmiotem tej nauki.

Rozwiązanie. – Odpowiadam, że przedmiot nauki posiada nie mniej niż trzy odniesienia.

Pierwszym jest to, że cokolwiek jest w nauce, powinno się zawierać w przedmiocie. Stąd rozważając ten warunek twierdzili, że rzeczy i znaki są przedmiotem tej nauki; niektórzy jednak całego Chrystusa, to jest głowę i członki; dlatego, że cokolwiek się przekazuje w tej nauce, do tego wydaje się sprowadzać [jej przedmiot]. Drugie odniesienie jest to, że w nauce poznanie przedmiotu pierwszorzędnie jest zamierzone w nauce. Stąd, ponieważ ta nauka pierwszorzędnie zmierza do poznania Boga, twierdzili, że [On] jest jej przedmiotem. Trzecie odniesienie jest to, że na podstawie przedmiotu odróżnia się [jedną] naukę od wszystkich innych; ponieważ nauki dzielą się podobnie jak rzeczy, jak się mówi w *O duszy (*księga III, tekst. 38 lub rozdz. VIII): i zgodnie z tym poglądem niektórzy twierdzili, że to, co jest przedmiotem wiary jest przedmiotem tej nauki. Ta bowiem nauka tym różni się od wszystkich innych,

że postępuje pod natchnieniem wiary. Niektóre jednak dzieła odnowy, dlatego, że cała ta nauka jest przyporządkowana do uzyskania skutku odnowienia. Jeśli jednak chcemy znaleźć przedmiot, który to wszystko by objął, możemy powiedzieć, że przedmiotem tej nauki jest byt boski poznawalny pod natchnieniem. Wszystko bowiem, co jest rozważane w tej nauce jest albo Bogiem, albo to, co jest jako takie z Boga i do Boga: podobnie również medyk rozważa znaki i przyczyny i tego rodzaju, o ile są zdrowe, to jest w jakiś sposób odniesione do zdrowia. Stąd o tyle coś bardziej dochodzi do prawdziwego pojęcia boskości, o ile bardziej jest rozważane w tej nauce.

Do pierwszego więc [zarzutu] trzeba powiedzieć, że Bóg nie jest przedmiotem inaczej, jak tylko jako pierwszorzędnie zamierzony i w świetle Jego pojęcia wszystko co jest w nauce, jest rozważane. Co zaś zarzuca się, że forma prosta nie może być przedmiotem, mówimy, że prawdziwe jest w odniesieniu do przypadłości: tym samym nie może być przedmiotem orzecznika w zdaniu; i wszystko takie może być przedmiotem w nauce, dopóki taki predykat o czymś może być udowodniony.

Do innego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że dzieła odnowienia nie są we właściwym znaczeniu przedmiotem tej nauki, jak tylko o ile wszystko to, co się mówi w tej nauce jest w jakiś sposób przyporządkowane.

Do kolejnego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że rzeczy i znaki ogólnie pojęte nie są przedmiotem tej nauki, lecz tylko o ile są jakoś boskie.

ARTYKUŁ PIĄTY
Czy sposób postępowania jest naukowy?

W piątej kwestii tak się postępuje. 1. W najszlachetniejszej nauce powinna być najszlachetniejsza metoda. Ale o ile metoda jest bardziej naukowa, tym jest bardziej szlachetna. Więc ponieważ ta nauka jest najszlachetniejsza, jej metoda powinna być w najwyższej mierze naukowa.

2. Poza tym metoda nauki powinna być proporcjonalna względem samej nauki. Ale ta nauka jest najbardziej jedna, jak wykazano. Więc i metoda jej powinna być najbardziej jedyna. Przeciwieństwo tego jest widoczne, gdyż niekiedy postępuje się metodą grożenia, niekiedy nakazu, niekiedy innymi metodami.

3. Poza tym metoda najbardziej różniących się nauk nie powinna być jedna. A poetycka, która najmniej zawiera prawdy, najbardziej różni się od tej nauki, która jest w najwyższym stopniu prawdziwa. Więc, ponieważ ona posługuje się figurami metaforycznmi, metoda tej nauki nie powinna być taka.

4. Ponadto Ambroży w *De potestata sacra ad Gratianum* (lib. I, c. XIII, par. 84) [pisze]: „Usuń dowody tam, gdzie poszukuje się wiary". Ale w nauce

świętej najbardziej jest poszukiwana wiara. Więc jej metoda w żaden sposób nie może być dowodząca.

Przeciwko [stwierdzeniom powyższym]. 1 Pt 3, 15: To jednak bez dowodów nie może się stać.

To samo wynika z tego, co mówi się w Tyt 1, 9 ...

Rozwiązanie. – Odpowiadam stwierdzając, że metoda jakiejś nauki powinna być poszukiwana zgodnie z rozważaniem przedmiotu, jak mówi Boecjusz w pierwszej księdze *De Trinitate* i Filozof w pierwszej księdze *Etyki*. Pryncypia natomiast tej nauki są przyjęte przez objawienie; i dlatego metoda uznawania samych pryncypiów powinna być objawiająca ze strony objawiającego, jak w wizjach prorockich i modlitewna po stronie przyjmującego, jak to widać w *Psalmach*. Ale ponieważ poza światłem wlanym trzeba, żeby posiadanie wiary różniło się w odniesieniu do określonych prawd wiary od doktryny przepowiadającego, według czego mówi się w Rz 10, 14: „W jaki sposób uwierzą temu, którego nie słyszeli?", jak również intelekt pryncypiów naturalnie zdobytych jest określany przez przyjęte dane zmysłowe, prawda zaś głoszącego jest potwierdzana przez cuda, jak się mówi u Mk rozdział ostatni 20: „Oni zaś rozeszli się i przepowiadali wszędzie, Pan z nimi współpracował, potwierdzając ich mowę znakami"; trzeba także, żeby metoda tej nauki była opowiadaniem znaków, które przyczyniają się do umocnienia wiary: a ponieważ również te pryncypia nie są proporcjonalne do ludzkiego rozumu w stanie drogi, który zwykł ze zmysłowych rzeczy odbierać [dane], dlatego trzeba, żeby był prowadzony do ich poznania przez podobieństwa zmysłowe: stąd trzeba, żeby metoda tej nauki była metaforyczna, czy symboliczna lub paraboliczna. Z tych zaś pryncypiów w Piśmie św. prowadzi się do trzech [celów]: mianowicie do zniszczenia błędów, czego bez argumentów nie można uczynić; i dlatego wypada, by metoda tej nauki była niekiedy dowodząca tak przy pomocy autorytetów, jak również w oparciu o racje i podobieństwa naturalne. Postępuje się także z racji pouczenia o obyczajach: stąd w tym kontekście jej metoda powinna być nakazująca, jak w prawie; nakazująca i obiecująca, jak u proroków; oraz opowiadająca przykłady jak w [traktatach] historycznych. Po trzecie postępuje się do kontemplacji prawdy w kwestiach Pisma św.; i do tego trzeba, żeby metoda była dowodząca, co szczególnie zachowuje się w dokumentach z życia świętych i w tej księdze, która jakoby z nich wynikała. A zgodnie z tym tutaj również można przyjąć czworaką metodę wyjaśniania Pisma św.: gdyż zgodnie z tym przyjmuje się samą prawdę wiary i to jest sens historyczny: po drugie, że z nich idzie się do nauczania obyczajów, i jest to sens moralny; zgodnie natomiast z tym, że postępuje się do kontemplacji prawdy tych, którzy są w drodze, jest sens alegoryczny; tych, którzy są w Ojczyźnie, jest sens anagogiczny. Do zniszczenia natomiast błędów nie postępuje się ina-

czej, jak tylko przez sens literalny, dlatego, że inne sensy są przyjmowane na podstawie podobieństw i z wypowiedzi o charakterze podobieństwa nie może się brać dowód; stąd Dionizy mówi w *Liście do Tytusa*, że teologia symboliczna nie jest dowodzeniowa.

Do pierwszego więc [zarzutu] trzeba powiedzieć, że metodą naukową nazywa się tę, która związana jest z przedmiotem; stąd metoda, która jest naukową w geometrii, nie jest naukową w etyce: i zgodnie z metodą tej nauki jest najbardziej naukową, ponieważ najbardziej jest związana z przedmiotem.

Do drugiego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że chociaż ta nauka jest jedna, to jednak jest o wielu [przedmiotach] i do wielu się odnosi i dlatego należy jej metody zwielokrotnić, jak już ukazano.

Do trzeciego [zastrzeżenia] trzeba powiedzieć, że nauka poetycka jest o tych [zagadnieniach], które z powodu braku prawdy nie mogą być ujęte rozumem; stąd wynika, żeby rozum jakby pewnymi podobieństwami się kierował: teologia natomiast jest o tych, które są ponad rozumem; i dlatego metoda symboliczna dla obydwóch jest wspólna, ponieważ obydwie są proporcjonalne do rozumu.

Do czwartego [zarzutu] trzeba powiedzieć, że dowody są zniesione w uzasadnianiu artykułów wiary; lecz do obrony wiary i uzyskiwania prawdy w zagadnieniach z pryncypiów wiary należy się posługiwać dowodami: tak także czynił Apostoł: „Skoro Chrystus zmartwychwstał, więc i zmarli zmartwychwstaną" (I Kor 15, 16).