

# Adam Górnias

---

## Koncepcja transcendentaliów a teoria teologii według Tomasza z Akwinu

---

Rocznik Tomistyczny 1, 183-200

---

2012

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Koncepcja transcendentaliów a teoria teologii według Tomasza z Akwinu

**Słowa kluczowe:** Tomasz z Akwinu, transcendentalia, metodologia teologii

Poniżej będę się starał ukazać filozoficzne podstawy wersji *sacra doctrina*, zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu w jego komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda<sup>1</sup>. Wiadomo, że systematyzuje on rozważania teologiczne, tak jak i inni współcześni mu teologowie, poprzez wykorzystanie w głównej mierze systemu pojęciowego i metodologii Arystotelesa. Istotnym aspektem omówienia jego ujęcia będzie zatem ukazanie relacji pomiędzy *sacra doctrina* i pozostałymi naukami, a zwłaszcza filozofią.

Dla uwyraźnienia jego stanowiska omówione zostaną niektóre wątki znajdujące się w propozycjach innych scholastyków, przede wszystkim Bonawentury i Alberta Wielkiego. Rozważania te mają być wstępem do realizacji głównego celu tej pracy. Chcę mianowicie

uzasadnić tezę, która jest odpowiedzią na następujące pytanie: dlaczego Tomasz w pierwszej kwestii swojego komentarza wydzielił nie cztery artykuły, jak mogłoby to sugerować arystotelesowska klasyfikacja istotowych przyczyn, lecz pięć?

## I. Przedmiot teologii w Tomaszowym komentarzu do *Sentencji*

Tomasz z Akwinu formułuje koncepcję teologii konkurencyjną w stosunku do większości funkcjonujących podówczas jej modeli. Niektóre z tych propozycji, a właściwie ich

elementy, wydają się jej bliższe. Jest tak np. u Rolanda z Cremony (*Summa*), przedstawiającego koncepcję teologii jako nauki (*scientia*), a nie jako tylko mądrości (*sapientia*);

Adam Górniak – dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>1</sup>Tomasz z Akwinu, *In quattuor libros Sententiarum*, w: *Opera omnia*, ed. R. Busa, t. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

u Hugona z Saint-Cher (*Commentarius in primum librum Sententiarum*), podejmującego zagadnienie naukowego charakteru dyskursu teologicznego; u Odonata Rigaldiego (*Lectura super quattuor libros Sententiarum*), który uznaje, że przedmiotem teologii jest wprost Bóg, co zarazem – zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa – gwarantuje jej jedność, a także zasadność podziału nauk wyłącznie na teoretyczne i praktyczne; wreszcie u Alberta Wielkiego (*Commentarii in quatuor libros Sententiarum*), który twierdzi, że specjalnym przedmiotem teologii jest Bóg, *Alpha et Omega, principium et finis* wszystkich rzeczy, a zatem że każda teza teologiczna coś o Bogu mówi wprost albo *implicite*<sup>2</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że powiązany z recepcją Arystotelesa, a w szczególności z jego koncepcją nauki, projekt Tomasza właściwie zrywa z ujęciami tradycyjnymi, przyznającymi teologii status nauki w większym lub mniejszym stopniu praktycznej<sup>3</sup>. Wypada zaznaczyć, iż gruntowny namysł nad spuścizną Arystotelesa, znaczący niezwykle rzetelnymi komentarzami do jego licznych dzieł, przypada jednak na okres późniejszy, tj. na lata 1267-1273, i był związany z tzw. kryzysem awerroistycznym na Uniwersytecie Paryskim<sup>4</sup>. Niemniej już *Komentarz do Sentencji* ujawnia pogłębioną, przynajmniej w jakimś stopniu, znajomość metodologii *Organonu*. Mówiąc o źródłach koncepcji Tomasza, należy także wspomnieć o Boecjuszowych *De Trinitate* i *De hebdomadibus*.

W prologu do *In quattuor libros Sententiarum* Tomasz w pojedynczej kwestii wydziała pięć problemów związanych ze statusem sa-

*cra doctrina*. Są to: 1) konieczność teologii dla człowieka, 2) jej jedność, 3) jej spekulatywny czy praktyczny charakter, 4) jej przedmiot, oraz 5) właściwa dla niej metoda badawcza.

W odpowiedzi na pierwszy problem Tomasz przypomina, że większość myślicieli uważa, iż celem tym jest kontemplacja Boga<sup>5</sup>. Ma ona formę filozoficzną bądź mistyczną. Pierwsza jest aktem intelektualnego i połączonego z podziwem poznania Boga jako opatrnościowego stwórcy świata. Wywieudziona z poznania stworzeń jest spełnieniem dążeń filozofii i na jej osiągnięciu polega doczesna (*in statu viae*) szczęśliwość. Doskonałą formą aktu kontemplacji jest ta, której przedmiotem jest bezpośrednio sama Boża istota, jednak jej pełna dostępność jest obiecana ludziom dopiero w niebiańskiej ojczyźnie (*in patria*). Toteż w obecnym stanie człowiek musi się zadowolić inną formą kontemplacji i takie właśnie poznanie, twierdzi Tomasz, oferuje *sacra doctrina*. Co prawda kontemplacja teologiczna zachowuje swoje nadnaturalne uprzedmiotowienie, gdyż jest nim Trójca Święta, jako źródło i cel przyrodzonego i nadprzyrodzonego porządku, a jej epistemicznym powodem jest Boże natchnienie, dostępne człowiekowi dzięki wierze w Objawienie, ale sposób jej realizacji jest typowy dla naturalnych ludzkich zdolności poznawczych. Zdaniem Tomasza kontemplacja ta jest jednym ze środków umacniania wiary, pociechy przy trudach jej zgłębiania i zachęty do urzeczywistniania religijnego powołania. Płynie stąd niewątpliwa konieczność wiedzy teologicznej dla wyznawców chrześcijaństwa. Posiada ona zatem wyróżnione miej-

<sup>2</sup>Por. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 53-84.

<sup>3</sup>Por. tamże, s. 106-116.

<sup>4</sup>Por. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977; tenże, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2003, s. 355-412; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977; J. F. Wippel, *The Condemnations of 1270 and 1277*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 7 (1977), s. 169-201; *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Hrsg. J. A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer, Berlin-New York 2001, s. 359-389.

<sup>5</sup>Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, prol., 1, 1, co.

sce w obszarze ludzkiej wiedzy. Jest jakby najbardziej podstawowa (*tamquam principalis*), gdyż rozważa ostateczny cel człowieczej egzystencji, i dlatego zasadnie *imperat omnibus aliis scientiis*<sup>6</sup>. Wiąże się z tym służebność pozostałych nauk względem teologii<sup>7</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie przez Tomasza, iż „teologia powinna zarządzać wszystkimi innymi naukami i korzystać z ich ustaleń”<sup>8</sup>. Jak widać, według niego wykonywanie profesji mistrza *in sacra doctrina* nie tylko daje przywilej kontroli i związanej z tym oceny poczynań specjalistów w innych dziedzinach, ale wprost zobowiązuje do wszechstronnego wykorzystania rezultatów prowadzonych przez nich badań.

Czy jednak posługiwanie się wieloma gatunkami wiedzy, np. filozofią, astronomią, gramatyką, logiką, naukami biologicznymi czy medycznymi, nie burzy metodologicznej jednolitości *sacra doctrina*? Owa jednolitość jest przecież ważnym wymogiem arystotelesowskiego paradygmatu poznania naukowego. Wydaje się, że zgodnie z nim należałoby wyodrębnić dyscypliny badawcze, które by traktowały osobno o Bogu, o stworzeniach, o łasce, o sakramentach, o Chrystusie itp. Zasadą podziału wiedzy jest bowiem odmiennosc dziedziny przedmiotowej, którą studiują poszczególne nauki. Oprócz tego występuje bardziej zasadnicza trudność: Stwórcy i stworzeń nie sposób zakwalifikować do jednego rodzaju przedmiotów. Bóg jest bowiem bytem absolutnie ontycznie niezłożonym i bezwzględnie nieuwarunkowanym, natomiast wszystkie inne byty są *composita*, a ich zaistnienie jest *ab alio*. Jak to wykazał Arystoteles, jedność nauki jest wszakże ufundowana na jedności jej przedmiotu (*subiectum*), a zatem wykluczone jest badanie

bytu Boskiego i innych substancji w ramach tej samej nauki<sup>9</sup>.

W odpowiedzi na te zastrzeżenia Tomasz stwierdza, iż jedność *sacra doctrina* wspiera się na jej prymarnym źródle, jakim jest Boski intelekt, który przecież dysponuje różnym poznaniem wszystkich rzeczy (*omnium rerum cognitionem habet distincte*)<sup>10</sup>. To z Jego objawionej wiedzy czerpie ona swoje zasady-aksjomaty, a są nimi artykuły wiary. Jeśli zatem teolog rozważa określoną cnotę, to nie czyni tego mając na względzie jej naturalną istotę, ale właśnie w oparciu o dane objawione rozpatruje ją jako spowodowaną w nas, i to bez naszej pomocy, przez samego Boga. Toteż mimo że teologia obejmuje zakresem rozmaite dziedziny i zajmuje się różnorodnymi przedmiotami, to ze względu na *ordo discipline*, a zatem ze względu na swój skład oraz na swoją strukturę, pozostaje jednorodną wiedzą<sup>11</sup>.

Natomiast na drugi problem Tomasz odpowiada, że w dziedzinie teologii nie traktujemy Stwórcy i stworzeń jako należących do tego samego rodzaju w znaczeniu logicznym, ale w sensie wspólności analogicznej (*communitas analogiae*). Polega ona na tym, iż odmiennie skądinąd przedmioty czy zjawiska łączy proporcjonalna realizacja jakiejś doskonałości, albo racją tegoż podobieństwa jest związek przyczynowo-skutkowy. Zdaniem Tomasza ta pierwsza występuje choćby między substancją a przypadłością czy aktem a możliwością, ponieważ w obydwu znajdujemy odniesienie do pojęcia bytu, takie jednak odniesienie, iż nie niweczy ono istotnych różnic pomiędzy elementami. Druga polega zaś na tym, że skutek swoje *esse et ratio* przyjmuje od innego bytu, który jest jego przyczyną. I tylko taka wspólność, z mocą podkreśla

<sup>6</sup>Tamże, ad 3.

<sup>7</sup>Tamże, co.: „quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis”.

<sup>8</sup>Tamże.

<sup>9</sup>Tamże, 1, 2, quod non 1-3.

<sup>10</sup>Tamże, 1, 2, co.

<sup>11</sup>Tamże, ad 3.

Akwinata, występuje pomiędzy Stwórcą i stworzeniami. Są one bytami, gdyż swoje istnienie (*esse*) otrzymały od pierwszego Bytu. Dlatego też w języku teologii termin „byt” oznacza tyle, co „naśladowający Byt pierwszy”. Podobnie i inne terminy, np. piękno, mądrość lub sprawiedliwość, w ramach dyskursu teologicznego posiadają sens współoznaczający byt pierwszy<sup>12</sup>, albo jak to później określi *ens divinum*, który oznacza albo samego Boga, albo rzeczy, które pochodzą od Boga lub do Niego się odnoszą<sup>13</sup>.

W artykule trzecim Tomasz prowadzi rozważania dotyczące swoistości i autonomiczności *sacra doctrina*. Twierdzi on, iż teologię słusznie uważa się za mądrość, ponieważ rozważa ona najwyższe przyczyny<sup>14</sup>, i dodaje, że tytuł mądrości należy się jej bardziej zasadnie niż metafizyce, którą też można nazywać „boską”. Jednak w teologii nie tylko byt Boży jest obiektem jej dociekań, co w pewnym sensie jest również udziałem metafizyki, ale także i sposób uzyskiwania informacji jest „boski”. Pochodzi on bezpośrednio z natchnienia Bożego, które z wiarą przyjmujemy, podczas gdy badania metafizyczne opierają swoją znajomość ostatecznych przyczyn na racjach wywiedzionych z poznania skutków tychże przyczyn<sup>15</sup>.

W tym samym artykule Tomasz rozwiewa wszelkie wątpliwości odnośnie do naukowego statusu tej wiedzy. Mogą się one nasuwać w związku z tym, że jej zasady nie są znane w sposób bezpośredni każdemu, że zatem nie są to *propositiones per se notae*, lecz je-

dynie dla osób wierzących. Jest to poważny błąd metodologiczny, skoro teologia swoje wywody, a mają one przecież być racjonalne, opiera na wierze, która przekracza porządek i zdolności rozumu. Oprócz tego jej charakterowi naukowemu zdaje się przeczyć to, iż rozprawia ona o poszczególnych rzeczach, zjawiskach i konkretnych wydarzeniach historycznych, a nie są to warunki naukowości, jakie zalecał Arystoteles.

Na te obiekcje Tomasz odpowiada, że teologia jest nauką także w znaczeniu, jakie jej nadał Filozof. Oto bowiem wszelką naukową wiedzę znamionują dwa wymogi, do których wypełnienia muszą zmierzać wszystkie czynności poznawcze podejmowane w danej dziedzinie, a mianowicie pewność oraz to, że jest ona uporządkowanym zbiorem sądów. Owe sądy, wyrażone w postaci zdań lub ich układów, opierają się głównie na przyjmowanych w niej aksjomatach. I teologia właśnie ma zagwarantowaną pewność o tyle, że nie zajmuje się tym, co przygodne, ale rozpatruje to, co konieczne dla zbawienia człowieka. Po drugie, wszystkie jej tezy w jakiś sposób uwzględniają twierdzenia bazowe, którymi są – powtórzmy to raz jeszcze – artykuły wiary. Chociaż nie są one dla teologa *principia per se notae*, to jednak są one takimi *in scientia Dei*. A ponieważ z tej Boskiej wiedzy teologia czerpie swoje zasady, to dziedziczy od niej wymaganą pewność i tym samym ma ona pełnoprawny status nauki, jakkolwiek jest to *scientia quasi subalternata divinae scientiae a qua accepit principia sua*<sup>16</sup>.

<sup>12</sup>Tamże, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliquae participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur”.

<sup>13</sup>Tamże, a. 4, co.

<sup>14</sup>Tamże, proł., 1, 3 co.: „dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum”.

<sup>15</sup>Tamże.

<sup>16</sup>Tamże. Wypada zaznaczyć, że ten fragment Tomaszowego komentarza znajduje się w wersji wydanej przez P. Mandonnetta (ks. I-II) w dwóch tomach w Paryżu w 1929 roku. Został on pominięty w innych wersjach, zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 439-440.

Wynika z tego zdecydowane stanowisko Akwinaty w kwestii charakteru nauki teologicznej. Według niego głównym i ostatecznym celem *sacra doctrina* nie jest jedynie uzyskanie przez człowieka wiedzy o Bogu, ale Jego kontemplacja jako „pierwszej prawdy w ojczyźnie”. Nie wyklucza to jej praktycznych walorów, skoro dochodzimy do tegoż celu oczyszczeni moralnie dzięki spełnianiu dobrych uczynków. Toteż ta nauka jest w pewnym sensie zarówno praktyczna, bo doskonała człowieka we słusznym działaniu (*in operatione recta*), jak i spekulatywna, gdyż usprawnia go do kontemplacji. Trzeba jednak pamiętać, podkreśla Tomasz, iż taka spójność tych dwóch momentów, że są one identyczne, jest urzeczywistniona w pełni jedynie w źródłowej zasadzie tej nauki, czyli w samej Boskiej mądrości, natomiast w dostępnej nam formie jej tożsamość ziszcza się wyłącznie poprzez podporządkowanie praktyki względem teorii. Jest to więc jednolitość niepełna, acz zachowuje ona spistość, bo ukonstytuowana jest przez odniesienie do tego samego celu<sup>17</sup>.

Jest to niejako zapowiedź rozważań prowadzonych w artykule czwartym, w którym Tomasz stawia pytanie: co jest przedmiotem *sacra doctrina*? Utrzymuje on stanowczo, że za przedmiot teologii należy uznać Boga, na co, jak mówi, wskazuje nawet sama nazwa tej nauki – teologia, sugerująca właśnie dyskurs o Bogu (*quasi sermo de Deo*). Tym samym odsuwa on inne ujęcia, zarówno te już wówczas tradycyjne, np. Augustyna, powtórzone przez Piotra Lombarda (o rzeczach i znakach), oraz Hugona ze Świętego Wiktora (o dziełach odnowy), jak i współczesnych mu autorów (*quidam*) podążających szlakiem wytyczonym przez te *auctoritates* lub doń zbliżonych<sup>18</sup>.

Właściwa odpowiedź Tomasza jest zaś następująca. Otóż wskazuje on na Boga jako *subiectum* tej wiedzy. Jak się wydaje, zabezpiecza to obiektywny charakter teologii, a to dlatego, że ów przedmiot jest niezależny od podmiotu, czyli że nie jest on zrelatywizowany do jego aktów poznawczych, a przynajmniej nie zasadniczo<sup>19</sup>. Jednak Tomasz nie zaprzecza temu, iż można podać inne, niejako pochodne względem powyższego, i dopuszczalne określenia przedmiotu *sacra doctrina*. Ujmują one jednak ów przedmiot nie jako taki (*in se*), lecz w jakimś kontekście (*in ordine ad aliud*): czy to w odniesieniu do rezultatów jego poznawania, czy narzędzi dyskursu, jego celu bądź w perspektywie praktycznej. Za innymi wolno nam wówczas uznać za ten przedmiot rzeczy i znaki (*res et signa*), o ile są rozpatrywane jako jakoś powiązane z Bogiem (*inquantum sunt quaedam divina*) lub Chrystusem, ponieważ łączy On w sobie boską i ludzką naturę, albo stworzoną i niestworzoną, a zarazem jest głową, która scala pozostałe członki (*totum Christum, idest caput et membra*). Do tych kategorii, w szerokim sensie zawartych w przedmiocie (*sub subiectum*) teologii, można bowiem sprowadzić wszelkie jej twierdzenia. Jak chcą niektórzy autorzy, za przedmiot teologii można też uznać *credibile*, ponieważ pozwala to na odróżnienie jej od pozostałych nauk, przez to mianowicie, że wywodzi się ona z inspiracji wiary. Dozwolone jest także określenie teologii jako nauki o dziełach odnowy (*opera restorationis*), gdyż jest ona w całości nastawiona na to, by jej adresaci i użytkownicy osiągnęli stosowne skutki Wcielenia, dzięki któremu uprzednio ontycznie i moralnie uszkodzona ludzka natura została naprawiona<sup>20</sup>. Toteż ustępuje on nieco i stwierdza, iż „jeśli chcemy znaleźć określenie przedmiotu,

<sup>17</sup>Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, 3, co.

<sup>18</sup>Szeroki przegląd poglądów scholastyków w tej kwestii podaje M. Olszewski, dz. cyt.

<sup>19</sup>Por. J. P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 22-27.

<sup>20</sup>Tomasz z Akwinu, dz. cyt., I, 4 co.

który obejmuje wszystkie dotychczas wymienione, powinniśmy powiedzieć, że przedmiotem tej nauki jest byt boski poznawalny za pośrednictwem natchnienia<sup>21</sup>. Właściwym i zasadniczym tematem teologii jest nawet nie zbawienie, ale pozostaje nim *ens divinum*, a to znaczy, że albo jest nim sam Bóg, albo byty stworzone, wszakże o tyle tylko, o ile pochodzą one od Boga lub prowadzą do Niego, a więc umożliwiają bardziej wszechstronne zrozumienie Jego natury, uwyrażnienie Jego wyjątkowej pozycji ontycznej oraz znaczenia w ludzkiej egzystencji<sup>22</sup>.

By takie zadanie zrealizować, należy posłużyć się odpowiednią metodą, i to właśnie rozważa Tomasz w ostatnim artykule *Prologu*. Pyta mianowicie, czy metoda używana w *sacra doctrina* ma walor *ars*, tj. procedury metodycznej<sup>23</sup>. W odpowiedzi najpierw przypomina, że już Arystoteles i Boecjusz dowiedli, iż metoda wykorzystywana w jakiegokolwiek nauce powinna być dostosowana do przyjętych założeń związanych z jej tematem, tj. z jej przedmiotem formalnym. Ponieważ zaś zasady wiedzy teologicznej przyjmowane są po części za pośrednictwem prorockich objawień, po części poprzez błagalne modlitwy, a nadto konieczną składową *sacra doctrina* jest też działalność kaznodziejska<sup>24</sup>, to nie powinno dziwić, iż stosowana w niej metodyka mie-

wa także zabarwienie poetycko-retoryczne. Przekazując treści wiary (*credibilia*), duszpasterze są bowiem zobowiązani uwzględnić to, że jej zasady nie są aktualnie wprost i w pełni zrozumiałe dla ludzkiego rozumu, a co za tym idzie muszą być potwierdzone przez cuda. Toteż nauczając wiernych mają oni posługiwać się formą opisową, wykorzystując przy tym podobieństwo niektórych rzeczy cielesnych oraz konkretnych zdarzeń do rzeczywistości boskich. Ze względu na słuchaczy jest to wręcz ich powinność, a nie tylko zalecenie, skoro i w porządku naturalnego poznania nasze władze intelektualne zyskują rozumienie zasad, tj. *intellectus principiorum*, jedynie przy okazji zmysłowego zaznajamiania się z bytami materialnymi<sup>25</sup>.

Taki tryb postępowania nie koliduje, podkreśla Tomasz, z trzema głównymi zadaniami, jakie stoją przed teologiem. Po pierwsze, jest to przewyżczanie błędnych zapamiętywań dogmatycznych, co nie może się odbyć bez podawania rzeczowych argumentów, czasem tylko powołania się na uznany autoritet, a czasem przez dopuszczenie racji lub podobieństw branych z natury. Po drugie, *magister in sacra doctrina* dzięki właściwej interpretacji przykazań oraz biblijnych i kościelnych przepisów prawnych ma dawać wiernym generalne pouczenia i konkretne wskazówki

<sup>21</sup>Tamże.

<sup>22</sup>Tamże.

<sup>23</sup>W kwestii nadawanego w średniowieczu sensu pojęcia „sztuki” (*ars*) warto zapoznać się z rozprawami wielu autorów, zamieszczonymi w: „*Scientia*” und „*ars*” im Hoch- und Spätmittelalter, Hrsg. I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer, Berlin–New York 1994, t. 1, s. 3-142, 307-328; t. 2, s. 739-754, 829-845, 945-1045.

<sup>24</sup>Por. J. P. Torrel, dz. cyt., s. 12.

<sup>25</sup>Tomasz z Akwinu, dz. cyt., a. 5, co.: „Respondeo dicendum, quod modus cuiusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius, et philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infundentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: Quomodo credent ei quem non audierunt? Sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum”.

moralne, a także zachęcać ich do duchowej przemiany przez udzielanie napomnień, przypomnienie o starotestamentowych i ewangelicznych obietnicach czy podawanie historycznych przykładów z życia kapłanów, proroków i władców narodu wybranego lub apostołów, diakonów i świętych Kościoła. Trzecim wymiarem misji teologa, wymiarem najbardziej

pozytywnym, jest prowadzenie słuchaczy lub czytelników do kontemplacji prawdy ujawnionej w Piśmie Świętym, uwyrażnianej także poprzez wydatną znajomość i rozwiniętą interpretację oryginalnych pism Ojców i Doktorów Kościoła oraz *Ksiąg Sentencji* autorstwa Piotra Lombarda, „które są jakby z nich odlane”<sup>26</sup>.

## 2. Natura teologii w *Komentarzu do Sentencji św. Bonawentury*

Zgodnie z zapowiedzianą na wstępie procedurą chcę teraz pokrótce omówić zawartość problemową kwestii dotyczących natury teologii w komentarzach do *Sentencji Lombarda* autorstwa Bonawentury i Alberta Wielkiego<sup>27</sup>.

Bonawentury wizja teologii scala bowiem i pogłębia wątki charakterystyczne dla franciszkańskich mistrzów teologii działających w pierwszej połowie XIII wieku<sup>28</sup>, a zarazem jest w pewien sposób syntetycznym ujęciem motywów typowych dla arystotelizmu neoplatonizującego z tego samego okresu<sup>29</sup>.

Charakteryzując metodologiczną strukturę teologii, Bonawentura odwołuje się do arystotelesowskich konceptów czterech przyczyn: materialnej, formalnej, celowej i sprawczej. Jest on przekonany, iż w taki właśnie sposób najlepiej można opisać istotę teologii: jej przedmiot, metodę, cel i autorstwo.

Swoje rozważania rozpoczyna Bonawentura od odpowiedzi na pytanie o przedmiot

(*materia quodve subiectum*) teologii<sup>30</sup>. Otóż jego zdaniem przez przedmiot jakiegokolwiek nauki można rozumieć to, co jest źródłową zasadą, do której rzeczowo i myślowo sprowadzają się wszelkie zarówno typowe, jak i swoiste obiekty rozważane w danej nauce, a zatem coś ontycznie lub teoretycznie najpierwotniejszego w ramach całej określonej sfery bytowej lub poznawczej. I taki przedmiot nosi miano przedmiotu źródłowego (*subiectum radicale*). Za przedmiot jakiegóż nauki można też uznać to, co stanowi kompletną i wewnętrznie zespoloną całość, do której dają się sprowadzić przynależne danej nauce kategorie i klasy rzeczy oraz poszczególne byty, i to nie tylko na zasadzie podobieństwa struktury, ale także na mocy relacyjnego zjednoczenia i odpowiedniego przyporządkowania do tego przedmiotu. Jako taki pełni on zatem rolę przedmiotu wzorcowego, a Bonawentura określa go jako przedmiot jed-

<sup>26</sup>Tamże.

<sup>27</sup>Bonawentura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Episc. Parisiensis*, w: *Opera omnia*, studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, t. I-II, Quaracchi 1882-1885; Albert Wielki, *Commentarii in Sententiarum*, w: *Opera omnia*, t. XXV, 1, Parisiis 1893.

Por. J. G. Bougerol, *Introduction à l'Étude de saint Bonaventure*, Strasbourg 1961, s. 148-158. Na temat dorobku intelektualnego Bonawentury por. np. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1938; *Święty Bonawentura: życie i myśl*, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, Niepokalanów-Warszawa 1976; L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 3, Warszawa 1980, s. 264-390.

<sup>28</sup>O metateologii św. Bonawentury por. np. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 86-90.

<sup>29</sup>Taką diagnozę jednego z głównych nurtów filozoficznych w trzynastowiecznej scholastyce daje F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, Lublin 2005, s. 217-234.

<sup>30</sup>Na temat rozumienia terminu *subiectum* przez scholastyków zob. np. J. P. Torrell, dz. cyt., s. 22-24.



noczący (*subiectum integrale*). Przedmiotem danej nauki może być również to wszystko, co jest celem dociekań w wyznaczonej dziedzinie. Mówi się wówczas o przedmiocie powszechnym (*subiectum universale*)<sup>31</sup>.

Tak samo należy wedle franciszkańskiego mistrza postępować w dziedzinie teologii: jej źródłowym przedmiotem jest sam Bóg. Jej „przedmiotem jednoczącym jest Chrystus, ponieważ łączy w sobie boską i ludzką naturę, albo stworzoną i niestworzoną”, a zarazem jest głową, która scala pozostałe członki. Natomiast jej przedmiotem powszechnym są *res vel signum; et vocatur hic signum Sacramentum*, albo można za niego uznać *credibile*, czyli to, co jako wiarygodne może w pewien sposób i w jakimś stopniu być uchwytne rozumowo<sup>32</sup>.

Druga kwestia, związana z metodologicznym statusem teologii, porusza zagadnienie *modus procedendi*, czyli odpowiedniej dla niej metody badań oraz formy wykładu. Bonawentura uważa, iż wnikliwe i rzetelne dociekanie wsparte poprawnymi rozumowaniami, ze względu na ich poznawczą efektywność, a także moralną stosowność, są w całej pełni zharmonizowane tak z przedmiotem tejże nauki, jak i z jej celem. Na czoło wybija się zwłaszcza cel rozważań teologicznych, a jest nim nauczanie wiary. Wedle Bonawentury skuteczność takiej procedury polega na jej właściwym dostosowaniu do trzech rodzajów ludzi: po pierwsze, adwersarzy chrześcijaństwa, po drugie, chwiejnych w wierze lub nie w pełni przekonanych, i po trzecie, już przesłyszanych o jej słuszności<sup>33</sup>.

Z tymi uwagami wiąże się bezpośrednio kwestia, czy teologia zmierza do kontemplacji, czy też jest nakierowana na to, by wierni stawali się dobrymi ludźmi dzięki jej poucze-

niom. W swojej wykładni Bonawentura przypomina, że każda nauka wzięta jako czynność, czyli jako *ars*, posiada istotne przyporządkowanie do naszego intelektu. Posiada on zaś trzy ukierunkowania, a mianowicie samego siebie, sferę uczuciowo-afektywną oraz świat zewnętrzną. I właśnie dzięki nauce rozumianej w sensie czynnościowym zyskuje on stosowne zdolności. Są to: kontemplacja, związana ze *scientia speculativa*; roztropność (*prudencia*), która kieruje naszym postępowaniem i sprawia, że stajemy się dobrzy, powiązana z wiedzą praktyczną, czyli moralno-ascetyczną; mądrość, która sytuuje się pomiędzy czystą spekulatywnością i praktycznością, zarazem niejako je obejmując i scalając<sup>34</sup>.

Zdaniem Bonawentury teologia jest właśnie wiedzą typu mądrościowego. Wspomaga ona intelektualnie wiarę, która aktywizuje całą płaszczyznę umysłowego i psychiczno-cieleśnego pożądanego (*affectus*) do umiłowania poznanego przedmiotu. Nie ma ona zatem jedynie charakteru praktycznego w znaczeniu nauki o umiejętności czynienia czegoś lub wyćwiczenia się w czymś, lecz jej funkcja jest praktyczna o tyle, o ile jej ustalenia nie tylko normują nasze działania moralne, ale przede wszystkim przyczyniają się do doskonalenia duszy. Jednak Bonawentura nie kwestionuje jej wymiaru teoretycznego i ostatecznie stwierdza, iż *scientia theologica est habitus affectivus et medius inter speculativum et practicum, et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalis, ut boni fiamus*<sup>35</sup>.

Uzupełnieniem problemów powiązanych ze *Wstępem do Sentencji* jest *quaestio IV*. Bonawentura poświęcił ją zagadnieniu autorstwa tych ksiąg. Oczywiście nie budzi żadnych

<sup>31</sup>Swoje wywody Bonawentura ilustruje praktyką, jaką stosują przedstawiciele sztuk wyzwolonych, tj. gramatyki i geometryi. Por. Bonawentura, dz. cyt., prooem., 1, co., dz. cyt., t. I, s. 7.

<sup>32</sup>Tamże.

<sup>33</sup>Tamże, q. 2, co., s. 11.

<sup>34</sup>Tamże, q. 3, co., s. 13.

<sup>35</sup>Tamże, concl., s. 13.

wątpliwości, kto opracował ów zbiór. Jest nim przecież *Parisiense Episcopus Magister Petrus Lombardus*. Jednak jak już spostrzegł Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, nie każdą osobę, która wypowiada się zgodnie z zasadami gramatyki, bądź taką, która umiejętnie gra na jakimś instrumencie muzycznym, można uznać za znawcę gramatyki czy teoretyka muzyki<sup>36</sup>. A Mistrz Piotr właśnie deklaruje, iż obmyślił i realizował swoje dzieło, czerpiąc maksymy i przykłady z doktryn starożytnych Ojców i innych Doktorów Kościoła. Nie jest ono zatem autentyczne, a to właśnie podważa jego sprawstwo *Quatuor Libros Sententiarum*. Co więcej, należy pamiętać również o tym, że według św. Augustyna tylko Chrystus jest autentycznym nauczycielem, czyli autorem całej dostępnej dla nas *sacra doctrina*<sup>37</sup>.

Odpowiedź Bonawentury na te wątpliwości jest następująca: „Należy wiedzieć, że są cztery sposoby pisania dzieł. Jeden przepisuje cudze dzieło, nic do niego nie dodając ani nie zmieniając. Nosi on nazwę «kopisty» (*scriptor*). Inny przepisuje cudzy tekst i czymś go uzupełnia, lecz nie od siebie samego, lecz zapożyczonym od innych. Nazywamy go «odpisywaczem» (*compiler*). Inny zapisuje poniekąd obce i swoje, ale jakby przede wszystkim obce, a to, co jego własne, jest uwyrażniającym dodatkiem. Tego obdarzamy mianem «objaśniacza» (*commentator*). Jeszcze inny pisze zarówno swoje własne, jak i cudze, ale zasadniczo swoje, a obce jest niejako potwierdzającym dodatkiem. A o nim należy powiedzieć, że jest «twórcą» (*auctor*)»<sup>38</sup>.

### 3. *Sacra doctrina* w Komentarzu do Sentencji Alberta Wielkiego

Nieco inaczej postępuje Albert Wielki w swoim *Komentarzu do Sentencji*<sup>39</sup>. Co prawda i on, przystępując do określenia natury *sacra doctrina*, formułuje cztery kwestie. I podobnie jak to było u Bonawentury, dotyczą one jej przedmiotu, jedności, praktycznego bądź teoretycznego charakteru oraz używanej metody. Jednak te rozważania poprzedza kwestia dotycząca tego, jaką to konkretnie metodą należy się posłużyć, by wskazać sam przedmiot teologicznych poszukiwań i tym samym nadać im prawomocność.

Albert twierdzi, że po starannym rozważeniu dotychczas zgłaszanych propozycji za przedmiot teologii można uznać to wszystko, o czym się w niej mówi, albo tylko to, co jest najgodniejszym tematem jej rozważań. W pierwszym przypadku jest dozwolone określenie go poprzez Augustynowe znaki i rze czy jako narzędzia uzyskania zbawienia lub za Hugonem poprzez dzieła odnowy. Dopuszczalne jest także przyjęcie, iż ogólnym przedmiotem teologii jest *credibile*, czyli podstawowe prawdy wiary. W drugiej wersji

<sup>36</sup>Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 4, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 109.

<sup>37</sup>Bonawentura, dz. cyt., prooem., q. 4, 1-3; sed contra 1-2, s. 14. Por. Augustyn, *De magistro*, XIV, 45-46; tenże, *Expositio in Epistolam I S. Iohanes*, tract. 4.

<sup>38</sup>Bonawentura, dz. cyt., prooem., q. 4, co., dz. cyt., s. 14-15. Na temat literackich form prezentacji problematyki teologicznej i filozoficznej oraz stosowanych technik dydaktycznych w wiekach średnich por. np. J. A. Aertsen, *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 115; M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, W. Seńko, Kęty 2001, s. 149-192; W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 54-69.

<sup>39</sup>Albert Wielki, *Commentarii in Sententiarum*, I, d. I A, a. 1-5, w: Albertus Magnus, *Opera omnia*, t. XXV, Parisiis 1893, s. 15-20.

przedmiotem tym jest byt Boży, który jest jedynym źródłem i wyłącznym celem dociekań teologicznych, i wówczas wszystkie twierdzenia teologii mówią o Nim wyraźnie bądź domyślnie<sup>40</sup>.

Według Alberta jednolity charakter teologii jako nauki gwarantuje taki sam cel dla wszystkich podejmowanych w niej wysiłków poznawczych. Nie wątpi on, że jest nim zbawienie człowieka. Osiąga się je dzięki cnocie pobożności, która prawdziwie wyraża kult Chrystusa poprzez różnorakie praktyki religijne lub poprzez nakierowanie ludzkiego intelektu, woli i w ogóle całej jego istoty na ów zbawczy cel. Wobec tego, jak twierdzi Albert, należy ją uznać za naukę afektywną, gdyż wprawdzie rozpatruje ona prawdę o Bogu i rzeczach boskich, ale jest ona tak ściśle powiązana z dobrem, że nie można go nie uwzględniać, a wręcz należy je przedkładać nad teoretyczną poprawność. Skoro doskonała ona jednocześnie intelekt i wolę, zatem słusznie przysługuje jej miano najwyższej mądrości. Traktuje przecież o najdoskonalszym bycie, tj. o Bogu, i to w sposób najdoskonalszy, dzięki temu, że opiera się na zasadach wiary udostępnionych przez Niego samego. Dlatego zgodnie z konstatacją Arystotelesa, dodaje Albert, teologia posiada też walor nauki najbardziej wyzwolonej, gdyż swojego celu, a jest nim zbawiający człowieka Bóg, pragnie dla Niego samego, a nie ze względu na coś innego. A pozostałe nauki pełnią wobec niej rolę służebną. Toteż, żeby ocalić jej autoteliczny charakter, jej autonomię względem innych nauk oraz wyższość nad nimi, nie jest wymagana jej teoretyczność. Zapewnia to sama doniosłość jej przedmiotu. Jednak Albert sprzeciwia się również tym wszystkim, którzy poprzestają na określeniu *sacra doctrina* jako nauki praktycznej. Utrzymuje on, że skoro jej ostatecznym celem jest prawda zbawcza,

to wskazywana w niej doskonałość moralna musi być jedynie celem pośrednim. Z tego względu teologii nie da się sprowadzić do filozofii moralnej, gdyż ta ostatnia za cel ostateczny uznaje obyczajne postępowanie. Tym bardziej teologii nie można uważać za naukę podporządkowaną etyce, gdyż nie jej zawdzięcza znajomość sobie właściwych zasad i przyczyn, ale czerpie je bezpośrednio z wiary<sup>41</sup>.

Albert kończy swoje rozważania metateoretyczne uwagami na temat sposobu, w jaki należy wykładać prawdy zawarte w Piśmie Świętym i jakich użyć środków dla wykazania ich istotnego znaczenia. Podkreśla on, że każda samodzielna nauka posiada jakąś naczelną umiejętność (*habitus*), która pozwala osiągać przyjęty w niej cel, oraz skorelowany z nią zbiór reguł wyznaczający sposób postępowania w tej nauce. W teologii chodzi zaś o zachęcanie do korzystania z wybawiającej doktryny i umiejętne przekonanie adwersarzy w oparciu o światło wiary (*lumen fidei*). Pierwszy cel osiąga się poprzez ujawnianie i naświetlanie poczwórnego sensu Biblii, tj. historycznego, alegorycznego, moralnego i anagogicznego. Można dodać, iż to samo głoszają Bonawentura i Tomasz z Akwinu, a także inni scholastyczni teologowie. Wszyscy nawiązują do ustaleń Hugona ze Świętego Wiktora<sup>42</sup>. Natomiast konieczność polemiki z przeciwnikami wiary chrześcijańskiej postuluje jej dyskursywny charakter. Trzeba mianowicie, stwierdza Albert, wykazać im prawdziwość naszej wiary oraz unaocznic spełnione przez nich błędy w jej rozumieniu. Realizowane jest to poprzez argumentację wykorzystującą określone autorytety bądź odwołującą się do naturalnych zdolności rozumu, bądź posługującą się porównaniem i analogią. Albert zaznacza jednak, że polemiczny dyskurs teoretyczny jest względnie konieczny, bo dopuszczalny jedynie

<sup>40</sup>Tamże, s. 16-17.

<sup>41</sup>Tamże, s. 17-19.

<sup>42</sup>Por. Hugon ze Świętego Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, proł. c. IV, (PL 176, 184-185).

jako odpowiedź na możliwe insynuacje oponentów<sup>43</sup>.

Na osobną wzmiankę zasługuje artykuł pierwszy tej partii Albertowego *Komentarza*. Jest on bowiem niejako zapowiedzią oryginalnego stanowiska Tomasza z Akwinu. Otóż Albert stawia w nim kwestię: w jaki sposób należy poszukiwać przedmiotu teologii? Jest on przekonany, iż poruszając się w określonej dziedzinie wiedzy, musimy poprzestać na założeniu istnienia jej przedmiotu. Jak bowiem wynika z ustaleń Arystotelesa i Awicenny, nie są tym samym temat nauki i stawiane w niej pytania, a ten pierwszy jest właśnie zakładany. Ale Arystoteles również naucza, odpowiada Albert, że są takie rodzaje wiedzy, których

zadaniem jest nauczanie przygotowawcze. To też ze względu na swój charakter powinny one nie tylko wydobyć na jaw własny przedmiot poprzez opisanie jego istoty, ale także muszą okazać jego faktyczność, zaś osobliwie wtedy, gdy ich przedmiot jest jakoś utajony. A z taką sytuacją mamy do czynienia właśnie w teologii, która jest najbardziej wzniosłą wiedzą spośród wszystkich nauk, ponieważ jej przedmiotem jest sam Bóg, a przecież nie jest on dla ludzkiego poznania bezpośrednio dostępny. Prowadzone w niej badania mają przy tym charakter dosłownie propedeutyczny, gdyż obecnie jedynie sposobią człowieka do przyszłej doskonałej kontemplacji Boga<sup>44</sup>.

#### 4. Oryginalność koncepcji Tomasza na tle ujęć Bonawentury i Alberta

Jeśliby zestawić zaproponowaną przez Tomasza koncepcję teologii z innymi ówczesnymi propozycjami, to można powiedzieć, co następuje. Zaoferował on i – co godne podkreślenia – zrealizował w praktyce jako *magister in sacra pagina* wizję teologii jako nauki nastawionej pierwszorzędnie na wymiar teoretyczny. Nie podważa to jej odniesienia do tych wątków, które podejmuje teologia moralna, a nawet ascetyka, wszakże jej cel kontemplacyjny pozostaje dla Akwinaty priorytetowy<sup>45</sup>. Swoje ujęcie teoretycznej natury teologii poprzez odniesienie do właściwego dla niej celu Tomasz wzmacnia wskazaniem na to, że za jej specyficzny przedmiot należy uznać Boga jako alfę i omegę całej rzeczywistości<sup>46</sup>. W jego przekonaniu *ens divinum* jest także gwarantem jednolitości *sacra doctrina*,

jej naukowego charakteru, jej statusu mądrości oraz wyznacznikiem stosowanych w niej zabiegów naukotwórczych.

Można jeszcze dodać, iż ta jego kontrpropozycja w stosunku do powszechnej podówczas tendencji do preferowania praktyczno-afektywnej misji teologii bądź do także dość rozpowszechnionej dążności do nadawania jej cechy wielofunkcyjności wносиła do katalogu obowiązkowych kwestii metodologicznych zagadnienie jej spekulatywnej, moralno-ascetycznej, a może także i mistycznej natury. Jak wiadomo, stało się to przedmiotem doktrynalnych polemik<sup>47</sup>.

Chciałbym się wreszcie odnieść do anonowanego na wstępie problemu: dlaczego Tomasz wydziela nie cztery artykuły, lecz pięć? Dlaczego zatem nie korzysta z atrakcyjnego

<sup>43</sup>Albert Wielki, dz. cyt., s. 19-20.

<sup>44</sup>Tamże, s. 15.

<sup>45</sup>Por. J. P. Torrell, dz. cyt., s. 34-38.

<sup>46</sup>Jak zauważył M. Olszewski, dz. cyt., s. 110: „Tak skonstruowana koncepcja teoretyczności teologii stanowi scholastyczną wersję określenia natury teologii na podstawie rozwinięcia augustyńskiego pojęcia *visio*”.

<sup>47</sup>Por. tamże, s. 117-543.

przecież i powszechnie stosowanego wśród scholastyków modelu Arystotelesa?

Sądzę, iż u podstaw wywodów metodologicznych Tomasza leży wypracowana już przez niego w tym czasie, aczkolwiek może jeszcze niedopracowana, egzystencjalna teoria bytu. Wiadomo, że *Komentarz do Sentencji* powstał w latach 1252-1256, gdy Tomasz był jeszcze *baccalaureus Sententiarum*. Być może wcześniej niż on, a na pewno w tym samym przedziale czasowym, powstało *De ente et essentia*. Pisanie komentarzy do Boecjuszowych traktatów teologicznych Akwinata rozpoczął zaś tuż po ukończeniu *Prologu do Sentencji* Lombarda, tj. po roku 1252. Do tej tezy skłania się też James A. Weisheipl, przywołując opinię Bruno Deckera z wydanego przezeń *Expositio super librum Boethii De trinitate*<sup>48</sup>, ale nieco modyfikując jego ustalenia. Ze względu na poruszaną teraz kwestię bez wątpienia szczególnie ważny jest komentarz do *De hebdomadibus*, w którym Tomasz podejmuje wątek relacji między bytem a dobrem i jednością. *Expositio super librum Boethii De trinitate* koncentruje się zaś na analizie ludzkich możliwości poznawczych w odniesieniu do poznania Boga, relacji między wiarą a rozumem czy podziałem nauk spekulatywnych oraz metod dyskursu teologicznego, matematycznego i tego, który jest specyficzny dla nauk o naturze. Nieco później, ale niejako równolegle, jeśli wziąć pod uwagę całość *Komentarza do Sentencji*, Tomasz prowadził dysputy poświęcone zagadnieniu prawdy, czyli *Quaestiones disputate de veritate*.

W tychże tekstach Tomasz z Akwinu w wyraźny sposób wyraża własną koncepcję

bytu. Według niego istnienie jest prymarnym aktem i w całym bycie poprzez jego istotę przejawia się w pięciu własnościach transcendentálnych: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Tak twierdzi on w pierwszym artykule pierwszej kwestii *De veritate*. A chociaż z całą pewnością fragment ten jest datowany później niż analizowana tutaj kwestia do *Prologu do Sentencji*, to nie ulega wątpliwości, że gdy Akwinata przystępował do jej opracowania, to zetknął się już z różnymi koncepcjami tzw. konwertibiliów<sup>49</sup>. Były mu znane nie tylko propozycje Filipa Kanclerza, Aleksandra z Hales czy Bonawentury, ale także przemyslenia Awicenny i Awerroesa. Nade wszystko zetknął się on z doktryną swego mistrza Alberta, wyłożoną najpierw w traktacie *De bono* ukończonym przed 1246 rokiem, a który wraz z innymi tekstami znalazł się w jego *Summa de creaturis*. Tę tematykę Albert podejmował także w pisany w latach 1242-1248, uzupełnianym od 1246 roku a definitywnie ukończonym w roku 1249 *Komentarzu do Sentencji*, I, d. 46, a więc gdy kierował katedrą cudzoziemców na uniwersytecie w Paryżu. Traktował o niej także w *Komentarzu do Imion Boskich* Dionizego Areopagity (lata 1249-1259). Jest on zapisem wykładów prowadzonych w założonym w Kolonii w roku 1249 i kierowanym przez niego dominikańskim *studium generale*. Podstawą tego zapisu było, *nota bene, reportatio* sporządzone przez jego asystenta, tj. Tomasza z Akwinu. Do tych zagadnień odniósł się on również w rozpoczynających jego systematyczną pracę komentatorską nad *corpus aristotelicum* wykładach poświęconych objaśnianiu *Etyki nikomachejskiej* w roku następnym<sup>50</sup>.

<sup>48</sup>Por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 180-185; B. Decker, *Expositio super librum Boethii De trinitate*, Leyden 1955, s. 44.

<sup>49</sup>Z obszernej literatury na temat transcendentálnych własności bytu można wskazać: J. A. Aersten, dz. cyt.; św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999; *Die Logik des Transzendentalen*, Hrsg. M. Pikavé, Berlin-New York 2003; S. T. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław 2006; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, Warszawa 2008, s. 205-297.

<sup>50</sup>W sprawie chronologii dzieł Alberta Wielkiego zob. J. A. Weisheipl, *Life and Works of St. Albert the Great*, w: *Albertus Magnus and Sciences, Commemorative Essays*, ed. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 13-51; A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, s. 21.

W świetle tych uwag nie wydaje się zatem dziwne, iż Tomasz wykorzystał koncepcję transcendentaliów, jako własności przejawiających istnienie-akt, do sformułowania takich metodologicznych dyrektyw dyskursu teologicznego, by sprostał on wymogom narzuconym przez arystotelesowski paradygmat naukowości. Tomasz uczynił to wprawdzie dyskretnie, ale na tyle wyraźnie, że rozpoznanie tego nie powinno budzić żadnych zastrzeżeń. Nie pozostaje bowiem bez uzasadnienia, i to sięgającego najbardziej fundamentalnych opcji filozoficznych, fakt, iż Bonawentura wydzielił cztery, a Tomasz pięć pytań wstępnych w komentarzu do dzieła Piotra Lombarda.

Z łatwością można przecież zauważyć, iż Bonawentura zdawał się nie dostrzegać w pełni rangi doktryny transcendentaliów. Jednak być może był on tylko wielce ostrożny w szerszym wykorzystaniu tej koncepcji, bo niedostatecznie przemyślał tę dla niego jeszcze nowinkę intelektualną, której jednym ze źródeł była przecież myśl Awicenny. Może był przekonany, że tę problematykę dostatecznie przeanalizował jego zakonny brat Aleksander z Hales, a jemu przypada zadanie dopisania

kilku niezbędnych przyczynków. Być może uznał, że wystarczy poprzestać na jedynie przydatnym dopełnieniu tym wątkiem tradycyjnych ujęć o Augustyńskiej proveniencji. Być może wszystkie te motywy albo tylko łącznie niektóre z nich zadecydowały o jego swoistej intelektualnej wstrzeźliwości. A może były jeszcze jakieś inne powody. Tak czy inaczej pozostaje faktem, iż franciszkański mistrz świadomie traktował marginalnie problematykę transcendentaliów. Wprawdzie w *Komentarzu do Sentencji* w wielu miejscach wzmiankuje o jedności, prawdziwości i dobroci jako najłatwiej i najpierw poznawalnych najbardziej powszechnych uwarunkowaniach bytów, o ile są one śladami Boga w domenie stworzeń, jednak nie pogłębia tej konstatacji. W *Breviloquium* wykorzystanie tej koncepcji ogranicza do problemu właściwych poszczególnym Osobom Boskich własności oraz przejawów w bytach stworzonych potrójnej przyczynowości Bożej, a mianowicie sprawczej, wzorczej i celowej. Wreszcie w *Drodze umysłu do Boga* stwierdza, że byt jest dla nas poznawalny wyłącznie wraz z jego jednością, prawdą i dobrem<sup>51</sup>. Inaczej jest u Tomasza.

## 5. Metafizyczne źródła Tomaszowej koncepcji teologii

Przystępując do uzasadnienia wyżej przedstawionej tezy o metafizycznych źródłach Tomaszowej koncepcji teologii, wypada jeszcze zaznaczyć, iż wspomniane wyżej dyrektywy sprowadzają się do podania i uwyraźnienia właśnie przedmiotu *sacra doctrina* oraz jego metodycznego poznania. Chodzi zatem o wskazanie, jakie będą niezbędne czynności, dostosowane do systematycznego badania wytyczonego przedmiotu, oraz dlaczego trzeba dobrać je właśnie tak i wedle jakich reguł należy je uporządkować, oraz

wreszcie, które z nich ponadto nadają się do wielokrotnego stosowania.

Jeśli teraz przyjrzeć się podziałowi kwestii do *Prologu Komentarza do Sentencji* Akwinaty, to trzeba stwierdzić, co następuje:

Pierwszym, rzecz jasna co do natury, a nie czasowo, gdyż transcendentalia występują zawsze wszystkie razem, przejawem istnienia-aktu, jest właśnie realność (*ens*) oraz określoność (*res*) całego bytu i jego wewnętrznych zasad. Istnienie ujawnia zatem swą moc urealniania i aktualizowania najpierw poprzez

<sup>51</sup>Por. Bonawentura, *Commentaria...*, I, d. 3, q. 1, a. 2; *Breviloquim*, I, 6; *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3.

zapoczątkowanie bytu, przeciwstawienie go nicności, a więc – by tak rzec – ustanowienie jego obecności po stronie rzeczywistości<sup>52</sup>. Wraz ze związaną z nim istotą, ukonstytuowaną przez wewnątrzbytowe przyczyny (formę i materię) i skutki ich wzajemnej determinacji oraz przez pryncypia zewnętrzne, tzw. przyczyny celowe, współkomponuje ono w pełni samodzielny byt jednostkowy, który nie wymaga do swego bytowania żadnego innego bytu<sup>53</sup>. Istnienie-akt oddziałuje na tak w pełni określoną w sobie istotę, że Tomasz nazywa ją wręcz istotą zupełną lub w swoim porządku doskonałą (*essentia completa vel perfecta*), czyni ją czymś realnym, choć ta realność jest jednak jego własnym skutkiem<sup>54</sup>. Jest to wyrazem fuzji elementu egzystencjalnego i elementu istotowego w każdym bycie stworzonym. Jego trwanie zyskuje zaś cechę konieczności w tym sensie, że jego faktyczna obecność jest współwarunkowana wspomnianym złożeniem istoty i istnienia. Stąd ontycznie konieczne, w znaczeniu tzw. konieczności względnej lub warunkowej, jest to, co zaistniawszy, nie może nie istnieć, ale zarazem to coś musi istnieć właśnie we właściwy dla siebie sposób, a nie w jakiś dowolny.

Uważam, że postawione przez Tomasza pytanie o konieczność *sacra doctrina* dla człowieka jest modalną wersją pytania właśnie o realność przedmiotu teologii. Sądzę też, iż jest to nawiązanie do rozważań Alberta Wielkiego z pierwszego artykułu w pierwszej dystynkcji jego *Komentarza*. O ile jednak Albert stawia problem na płaszczyźnie ściśle

metodologicznej, a zatem w sposób niejako bezosobowy, o tyle Tomasz łączy go wprost z ludzką egzystencją. Naturalna potrzeba wiedzy o całej rzeczywistości, a szczególnie o przeznaczeniu i sensie człowieczego żywota, oraz pragnienie szczęśliwości swoiście postulują konieczność stosownej do nich nauki. Jej uprawianiem jest wykonalne, gdyż już samo uznanie objawienia za podstawę teologicznych dociekań zakłada realność jego Autora.

Powiązanie kwestii jedności przedmiotu teologii z transcendentną jednością nie przysparza wątpliwości. Jeśli nie mamy do czynienia z totalną prostotą (*unum omnino simplex*), to wszelka jedność ontyczna jest całością złożoną (*compositum*) w taki sposób, że składające się na nią elementy subontyczne tworzą wewnątrz bytu hierarchię. Naczelną zasadą porządkującą taką strukturę i tym samym wyznaczającą jej jedność jest istnienie-akt. Jest to zatem jedność, która ujawnia dominującą w bycie rolę *ipsum esse*, gdyż wiąże on ze sobą i uzależnia od siebie jako pryncypium realności wszystkie bez wyjątku, choć nie wszystkie bezpośrednio, występujące w danym bycie jednostkowym jego rzeczywiste pryncypia, np. istotę, formę, materię.

Analogicznie zapatruje się Tomasz na kwestię jedności nauki teologicznej. I ona – przypomnę – posiada wedle niego uprzywilejowaną pozycję w gmachu ludzkiej wiedzy. Chociaż wszystkie nauki zachowują autonomię, to są one jednak w pewnym sensie służebne wobec filozofii, a z kolei ta jest *ancilla theologiae*. Ponadto różnaitość dyscyplin teo-

<sup>52</sup>Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 1 co.: „in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam tract. II *Metaph.*, cap. 1, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate”. Por. *Quaestiones disputate de veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>53</sup>Na temat przyczyn celowych zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 19-50.

<sup>54</sup>Por. np. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., III, d. 5, q. 1, a. 2, co.; d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2; IV, d. 49, q. 2, a. 2 ad 6. Por. A. Dela, *Les transcendentaux. Une approche et note concernant le sens de l'histoire*, Paris 1980, msp. s. 143: „c'est la fusion de l'element existentiel et de l'element essentiel dans chaque chose”. Por. też M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 24-27, 48-49, 55-56; M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, s. 135-142.

logicznych jest scalana w jedną naukę poprzez ich odniesienie do wspólnych dla nich aksjomatów, jakimi są artykuły wiary, których genezy należy upatrywać w Boskim intelekcie.

Odrębność (*aliquid*) to, jak objaśnia Tomasz, inne coś (*aliud quid*). Jest to własność transcendentalna, która ujawnia, iż istnienie-akt jest taką zasadą, która urealnianą wyłącznie tę oto istotę i powodując wsobną jedność bytu, zarazem sprawia, że każdy realny i niepodzielony byt wyposażony jest w jemu tylko właściwe pryncypia i jako taki jest różny oraz oddzielony od wszystkich innych. Manifestuje on swoją ontyczną inność, osobność i wyjątkowość bytowego obszaru swojej substancji. Co prawda ta własność podkreśla źródłową odmienność każdego bytu, ale nie przekreśla to zachodzącego pomiędzy bytami podobieństwa pod jakimś jednym czy wieloma aspektami.

Podobnie i *sacra doctrina* to dla Tomasza specyficzna wiedza, ale zachowuje ona cechy wspólne z innymi gałęziami ludzkiego poznania. Teologia jest bowiem zarówno nauką w sensie arystotelesowskim, jak i nauką zarazem spekulatywną i praktyczną, a także mądrością, która rozważa ostateczne przyczyny oraz prowadzi do ich zrozumienia, i to w świetle Bożego Objawienia.

Omawiając zagadnienie prawdy, Tomasz powiada o trzech dopełniających się ujęciach. Ma on na myśli prawdę transcendentalną, czyli ontyczną, prawdę teoriopoznawczą, rozumianą jako *adaequatio*, czyli swoistą równość między bytem lub jego szeroko rozumianym stanem a rozumieniem tegoż bytu, oraz prawdę wypowiedzi, która jest skutkiem i wyrazem poznania bytu, przybierając postać sądu. Te trzy sfery są sobie podporządkowane, ponieważ „skutkiem” prawdy transcendentalnej jest jej adekwatne ujęcie przez intelekt, od czego z kolei zależy prawdziwość sądu. Akwinata zdecydowanie podkreśla, że racją poznawalności rzeczy nie jest bynajmniej intelekt, który swą własną mocą odślaniałby jej

elementy, scalał je w ten sposób konstituował byt jednostkowy. Intelekt jest bowiem tym, co jako „niezapisana tablica” jedynie czyta wewnątrz rzeczy, a więc tylko rejestruje w sobie jej wewnętrzną strukturę. Ową zaś rację poznawalności bytu upatruje Tomasz w jego istnieniu-akcie, który czyni byt realnym, wewnętrznym określonym i niepowtarzalnym źródłem informacji dla poznającego podmiotu. Prawda ontyczna jest więc takim sposobem bytowania rzeczy, że są one „otwarte”, dostępne poznawczo, gdyż ich bytowa zawartość jest wewnętrznym i źródłowo niejako rozświetlona mocą ich aktu istnienia.

Wiemy zaś, że dla Tomasza przedmiotem, czyli tym, co dostępne w teologii, jest Bóg jako alfa i omega. Jednak nie jest On wytworem ludzkiego intelektu niczym *Deus ex machina*, ani produktem jego wyobraźni, pełniącym funkcję swego rodzaju kojącej rekompensaty za ludzką dolę i niedolę, ani nie identyfikuje się z poszczególnymi siłami natury bądź nawet z jej całością. Z całą bowiem mocą Tomasz podkreśla, iż Jego istnienie jest wprawdzie konieczne, ale Jego natura jest przez ludzki intelekt uchwytna jedynie *in aenigmate et in speculo*, a Jego istota jest dla człowieka całkowicie niedostępna poznawczo. To On sam, pozostając transcendentny wobec świata, objawia immanentną w nim obecność zarówno w sposób naturalny i przyrodzony, naturalny i nadprzyrodzony, jak i nadnaturalny i nadprzyrodzony. Inaczej mówiąc, udostępnia się ludziom i pozwala im odczytywać swoją obecność zarówno w księdze natury, jak i księdze Pisma Świętego.

Tak jak prawda dotyczy poznawalności rzeczy, tak dobro (*bonum*) wskazuje na zdolność bytu do takiego manifestowania swej obecności, że w bytach, które posiadają władze pożądcze, wywołuje odniesienia do niego zgodnie z jego prawdziwą naturą. A zdaniem Tomasza coś jest o tyle i tak godne pożądania, o ile i jak jest doskonałe, czyli o ile jest aktem. Stąd o tyle coś jest dobrem, o ile



jest bytem. Tak więc istnienie – powodując realność każdego jednostkowego bytu, aktualizując jego wewnętrzną strukturę i niepowtarzalność, oraz jego poznawalność – sprawia, iż jest on zupełnym, czyli doskonałym w sobie bytem. Jako taki stanowi zarazem rzeczywisty, konkretnie określony, osobny i prawdziwy, tj. dostępny, kres naszych wyborów, czyli właśnie owo zamiennie z bytem dobro. Wobec tego ontyczne dobro, ale i dobro natury, umożliwia wprowadzanie porządku w naszych relacjach, co z kolei usposabia nas do dystansowania się od bezładu, braku normatywów postępowania czy jego amorficzności.

Odpowiednio zdaniem Tomasza do istotnych zadań *sacra doctrina* należy przede wszystkim prowadzenie wiernych do teologicznej kontemplacji, ufundowanej na wierze. Kontemplacja ta polega na tym, że gdy intelekt rozumie objawione prawdy, a wola decyduje się je uznać, to wówczas stają się one świadkami tego, iż Bóg uobecnia się w istocie osoby ludzkiej w osobowych relacjach miłości, wiary i nadziei. Trwanie tych powiązań człowieka z Bogiem, poznawanych przez intelekt wspomagany wiarą, czyli *intellectus fidei*, oraz ich akceptacja połączona z podziwem i radością ze strony woli, prowadzi do swobodnego przekształcenia uzdolnień i sprawności tych władz duchowych człowieka. Prze-

mienia sposób myślenia oraz decyzje woli i środki ich realizacji. Prowadzi do metanoi, która owocuje dążeniem do zgodności kontemplacji i działania. Nie dziwi więc, że w misję teologa wpisuje Tomasz kaznodziejstwo, rozumiane jako ukazywanie właściwej drogi wierzącym i niewierzącym. Polega ono na nieustającym uświadamianiu im prawdziwości chrześcijańskiej wizji Boga, człowieka i świata oraz głoszeniu ufundowanej na niej moralności. Ich słuszność, gdyż rozpoznawana jest ona przez „rozum słuszny” (*orthos logos, recta ratio*), ale przy wydatnym udziale wiary czerpiącej swoją moc z wolnej akceptacji *Credo*, a zatem ich ortodoksyjność wyznaczają byty osobowe, tj. natura Boga i struktura człowieka, oraz pozostałe stworzenia. Przydaje to pewności wiernym, utwierdza ich prawidłowe wybory i wiedzie ku szczęśliwości. Tym samym pozwala na przewyżczenie błędnych wykładni teologicznych lub nietrafnych decyzji, na porzucenie zabobonnych przekonań czy zaprzestanie uprawiania guseł, na odrzucenie uprzedzeń, obskurantyzmu i nietolerancji itp. Krótko mówiąc, misja teologa polega na kierowaniu nieustannym nawracaniem, a więc wracaniem na właściwą, bo wiodącą ku zbawieniu, drogę. Toteż w pierwotnych konstytucjach dominikańskich zapisano, że celem studiów jest nauczanie, celem zaś nauczania – zbawienie dusz.

\* \* \*

W swoich metateoretycznych rozważaniach na temat przedmiotu i metod stosowanych w *sacra doctrina* Tomasz z Akwinu nie odwołuje się do myślowego modelu czterech przyczyn ani nawet do typologii pytań naukowych, wyłożonej przez Arystotelesa w *Analitikach wtórych*. W rezultacie w pierwszej kwestii swojego komentarza wydziela on nie cztery artykuły, lecz pięć. Było to podyktowane konsekwentnym wykorzystaniem w obrębie teologii wypracowanej przez niego

metafizyki bytu jako istniejącego i przejawiającego swoje istnienie poprzez pięć własności transcendentalnych, tj. realność, jedność, odrębność, prawdę i dobro. Takie postępowanie teologa, który objaśniając zawiloci ujęć w ramach właściwej dla siebie dziedziny, ale przez odwołanie się do poprawnych wniosków filozoficznych, a także innych nauk, w przekonaniu Tomasza jest właściwym sposobem realizacji wytycznej zawartej w formułach *auctoritates: crede ut intelligas* (Augustyn), fi-

*dem si potes rationemque coniunge* (Boecjusz), *fides quaerens intellectum* (Anzelm). Zarazem pozwala mu to na wyrażenie różnicy pomiędzy teologią objawioną a teologią, która stanowi część metafizyki. W jego przekonaniu w rozważaniach metafizycznych bierzemy mianowicie pod uwagę pojęcie bytu jako istniejącego, natomiast w ramach *sacra doctrina* posługujemy się pojęciem bytu jako stworzonego, jest to bowiem pochodna jednego z artykułów wiary.

Na koniec chcę jeszcze zasygnalizować dwa ważne problemy związane z zaproponowaną przeze mnie interpretacją Tomaszowej

koncepcji teologii. Otóż mogą się nasuwać pytania: Z jakich to powodów Tomasz nie wyjawiał otwarcie podstaw swojego stanowiska? Dlaczego w późniejszej *Summa theologiae* przedstawił aż dziesięć artykułów do kwestii poświęconej tej samej, co komentowana tutaj problematyka? Odpowiedź na pierwsze pytanie wymaga jednak szerszego omówienia kontekstu historyczno-doktrynalnego na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIII wieku, a na drugie – szczegółowej analizy, a wskutek tego dość obszernej wypowiedzi.

## THE CONCEPT OF TRANSCENDENTALS AND THE THEORY OF THEOLOGY BY THOMAS AQUINAS

**Keywords:** Thomas Aquinas, transcendentals, the methodology of theology

In his metatheoretical deliberations on the subject and the methods used in the *sacra doctrina* Thomas Aquinas does not refer to the four causes or even the typology of scientific questions, advanced by Aristotle in *Posterior Analytics*. As a result, in the first issue of his commentary he gives not four, but five articles. It was dictated by the consistent use within the theology developed by the metaphysics of being as existing and manifesting its existence through five transcendental properties, i.e., the reality of unity, individuality, truth and goodness. This behaviour of the theologian, who is explaining the intricacies of shots in the relevant field for himself, and

by reference to the correct application of philosophy and other sciences, in the opinion of Thomas is the right way to implement the guideline contained in formulas auctoritates: *Crede ut intelligas* (Augustine) *fidem si potes rationemque coniunge* (Boethius), *fides quaerens intellectum* (Anselm). At the same time it allows him to emphasize the difference between theology and revealed theology, which is part of metaphysics. In his opinion, the metaphysical consideration takes the concept of being as existing into account, and in the *sacra doctrina* we use the concept of being as a creature, because it is a derivative of one of the articles of faith.