

MICHAŁ MROZEK OP
Instytut Tomistyczny, Warszawa
<https://0000-0002-5461-8151>

RELACJA MIĘDZY TEOLOGIĄ I FILOZOFIĄ A NAUKĄ W UJĘCIU ARYSTOTELESOWSKO-TOMISTYCZNYM

Żyjemy w coraz większym poczuciu zupełnie oczywistego zaufania do wysokich rangą specjalistów w każdej dziedzinie życia. Nic w tym dziwnego, skoro podział na wąskie rodzaje specjalizacji pozwala na wprost niesłychany rozwój wiedzy i technologii. Nasza wiedza o świecie nigdy nie była tak rozległa jak obecnie, a nasze umiejętności w różnych dziedzinach osiągnęły niezwykle poziom. Medycyna z łatwością leczy choroby, które wcześniej były uznane za nieuleczalne. Powszechnie dostępne rozwiązania technologiczne, jak choćby dostęp do Internetu przez telefon, dają niewyobrażalne nigdy wcześniej możliwości zdobywania wiedzy czy umiejętności praktycznych.

Wiele osób wyciąga stąd wnioski, że teologia czy filozofia, podobnie jak nauki humanistyczne, straciły rację bytu w nowoczesnych i postępowych społeczeństwach. Osoby takie jak Sam Harris postulują tezę o wyczerpaniu się dotychczasowej roli wiary i religii, postrzegając je jako przeżytek: „Koniecznie musimy zacząć rozmawiać otwarcie o tym, jak niedorzeczna jest większość naszych wierzeń religijnych”¹. W miejsce dotychczasowego dogmatyzmu i religijnej moralności postuluje on etykę opartą na ludzkim rozumie, na bardziej racjonalnym i wymiernym dążeniu do dobrobytu. Podobne tezy stawia fizyk Andrzej Dragan w książce *Kwantechizm. Klatka na ludzi*. Wiarę i religię wiąże z racjonalizacją irracjonalnych przesądów i zakazem myślenia, który odziera człowieka z godności², natomiast filozofia kojarzy mu się z brakiem krytycyzmu wobec własnych refleksji³.

Obaj autorzy postępują się jednak dosyć powierzchowną znajomością wiary i teologii. Świadczy o tym choćby to, że oskarżają je z wykluczających się wzajemnie perspektyw. Dragan uważa bowiem, że podczas gdy „niemal wszystkim

¹ S. Harris, *Koniec wiary*, Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka 2012, s. 53.

² Zob. A. Dragan, *Kwantechizm czyli klatka na ludzi*, Warszawa: Wydawnictwo Fabuła Frazia 2019, s. 42.

³ Zob. A. Dragan, *Kwantechizm*, s. 84.



odkryciom naukowym towarzyszyło masowe rozczarowanie”, religia „świetnie trafia swoimi tezami w oczekiwania wiernych i jest z nimi zadziwiająco zgodna”⁴. Zdaniem Harrisa jest odwrotnie: zarzuca on religiom głęboki dogmatyzm oraz irracjonalność, ilustrując to przykładem katolickiej wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii. Tego rodzaju prawdy wiary wydają mu się objawem szaleństwa czy choroby psychicznej, akceptowanymi tylko dlatego, że są czymś powszechnie przyjmowanym przez wielu ludzi⁵. Dragana i Harrisa łączy natomiast niechęć do religii oraz zaufanie do rozumu. Obaj zakładają opozycję między prawdą i rozumem a naturą Objawienia i religii. Nic więc dziwnego, że teologia i religia wydają im się irracjonalne w swoich dogmatach.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie hierarchii cnót intelektualnych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Zagadnienie to jest o tyle ciekawe, że Akwinata odwołuje się do koncepcji cnót intelektualnych wypracowanych w tradycji filozoficznej sięgającej Arystotelesa. Stanowisko Tomasza jest przeciwwagą dla wyżej zarysowanych poglądów i daje okazję do przemyślenia tej tematyki w nieco innej perspektywie. Jest to koncepcja na tyle pojemna, że można ją – w moim przekonaniu – użyć jako punktu odniesienia dla zrozumienia niektórych z naszych współczesnych problemów.

Najpierw przyjrzymy się krótko kontekstowi historycznemu, który zmusił Akwinatę do głębokiego przemyślenia samych metodologicznych podstaw dotyczących złożonych relacji wiary i rozumu (1). Następnie rozważymy zagadnienie zróżnicowania przedmiotów ludzkiego poznania oraz ich poznawczej dostępności. Jest to ściśle związane z rozróżnieniem cnót intelektualnych (2). Następnie zostanie pokazany sposób recepcji tego nauczania i jego przełożenie na teologię w znaczeniu odrębnej nauki (3). Wreszcie przyjrzymy się sposobowi argumentacji Tomasza w odniesieniu do hierarchii cnót intelektualnych (4). Doprowadzi to do kilku wniosków na temat współczesnej tendencji do podkreślania priorytetu wiedzy przed innymi wymiarami ludzkiego poznania, w tym przed filozofią i teologią (5).

1. ZMIENIAJĄCY SIĘ I KOMPLEMENTARNY PARADYGMAT TEOLOGII I NAUKI

W średniowieczu w centrum nauczania uniwersyteckiego sytuowała się teologia. Był to przedmiot wykładany na szczycie hierarchii przedmiotów akademickich,

⁴ A. Dragan, *Kwantechizm*, s. 47.

⁵ Zob. Harris, *Koniec wiary*, s. 81–82.

traktowany jako nauka *par excellence*⁶. W czasach św. Tomasza szczególnie nabrzmiewał problem refleksji o charakterze metodologicznym, co ściśle wynikało z odnalezienia i recepcji pism Arystotelesa. Odkrycie tak zaawansowanej naukowo refleksji, także w wymiarze etycznym oraz mądrościowym, a będącej owocem pracy niezależnej od nadprzyrodzonego Objawienia oraz wyprzedzającej o kilka wieków czasy Chrystusa, rodziło wiele pytań o relację rozumu do wiary. Tworzyło to poważne wyzwanie dla teologów XIII wieku, skoro dotychczas chrześcijaństwo było postrzegane jako prawdziwa filozofia i jej ostateczne dopełnienie.

W przekonaniu apologetów chrześcijaństwo pozwoliło na odnalezienie pełni prawdy zagubionej przez człowieka w związku z zaciemnieniem spowodowanym przez grzech. Podobnie traktowano ludzkie możliwości etyczne, powątpiewając w naturalną dobroć cnót ze względu na skutki grzechu pierworodnego. W związku z tym podważano również naturalny dorobek etyczny. W tym kontekście tym trudniejsze było zderzenie teologii z niezwykle bogatą i głęboką spuścizną dzieł Arystotelesa. Okazało się bowiem, że teologiczny i chrześcijański sposób myślenia ma atrakcyjną alternatywę w postaci przemyślanego i całościowego opisu świata. Problem pojawiał się szczególnie w tych punktach, gdzie wizje te okazywały się rozbieżne, na przykład w kwestii pytania o odwieczność świata.

Święty Tomasz był więc zmuszony dogłębnie przemyśleć kwestie metodologiczne, tym bardziej że z Arystotelesem zapoznał się na wczesnym etapie swojej drogi naukowej. Często podkreśla się zasługi Tomasza na polu staranniejszego niż wcześniej rozróżnienia poziomu natury od nadprzyrodzoności⁷. Akwinata nigdy nie próbował bowiem umniejszać roli naturalnego ludzkiego poznania ani działania, co bynajmniej nie było czymś oczywistym ze względu na radykalne podejście teologii św. Augustyna odnośnie do zepsucia ludzkiej natury po grzechu pierworodnym. Jest to zresztą zrozumiałe w kontekście zmagania się biskupa Hippony z pelagianizmem.

Od strony metodologicznej Tomasz zakładał głęboką zgodność tego, co odkrywamy naturalnym rozumem oraz dzięki chrześcijańskiemu Objawieniu. Obie drogi poznania są i muszą być wobec siebie komplementarne, skoro Bóg jest równocześnie i Stwórcą, i naszym Odkupicielem, który przyszedł zbawić człowieka w osobie Jezusa Chrystusa. Jeśli zatem istniałaby gdzieś sprzeczność między rozumem i Objawieniem, to musiałyby być ona wynikiem jakiegoś błędnego poznania albo po stronie nauki, albo po stronie teologii.

Takie podejście nie tylko nie zawiera żadnego rodzaju negatywnego odniesienia do rozumu czy nauki, ale uznaje je za pełnoprawne miejsca teologiczne. Teolog, który wierzy w to, że Bóg stworzył świat przez swój *Logos*, przyjmuje w konsekwencji

⁶ Zob. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction*, London: Routledge 1991, s. 10.

⁷ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą i rozumem, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1998, nr 43–44; J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, Poznań: W drodze, 2003, s. 313nn.

także to, że nasz świat można i warto badać w naukowy sposób. Jeśli na drodze nauki dochodzimy do prawd wchodzących w napięcie lub sprzeczność z tradycją biblijną, to stajemy wówczas przed zadaniem ich uzgodnienia. Na tym polegał także doktrynalny rozwój wiary i moralnego nauczania Kościoła: z jednej strony jego motywem było zwalczanie pojawiających się nieustannie błędów oraz uproszczeń, z drugiej natomiast chodziło o wzięcie pod uwagę dokonującego się rozwoju wiedzy. Kościół od samego początku, także w swoich teologicznych założeniach, był mecenasem nauki i promotorem jej rozwoju.

Ktoś mógłby zarzucić Kościołowi, że nie tylko był promotorem rozwoju nauki, ale też bywał jej przeciwnikiem, prześladując uczonych (np. Galileusza) za ich poglądy. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że ludzie w ogóle, a tym samym także w Kościele, są z natury konserwatywni i z trudem przyjmują nowe odkrycia. W szczególności dotyczy to takiej sytuacji, gdy radykalnie podważają one wcześniej ugruntowany obraz świata. Dlatego nie powinno się z tego tytułu wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Chodzi bowiem o cechę typowo ludzką, która będzie się przejawiać także w samym środowisku naukowym. Sami naukowcy często bywali nieprzejednanymi wrogami nowych odkryć, także na poziomie instytucjonalnym. Gdy mówi się więc o odkryciach wyprzedzających swoją epokę, to na ogół podkreśla się niełatwy los osób ich dokonujących – i to właśnie w ich własnym środowisku. Ludzie zazwyczaj z niedowierzaniem przyjmują bowiem te prawdy, które przeczą ich dotychczasowej wiedzy oraz intuicji. Ten sceptycyzm ma także swoją funkcję ochronną: obok odkryć przełomowych także w samej nauce zdarzają się przecież różnego rodzaju prowokacje czy oszustwa, których weryfikacja i zasłużone potępienie wymagają upływu czasu. Jeśli więc tego rodzaju mechanizmy dotyczą ludzi w ogóle, nic więc dziwnego, że przejawiają się również w instytucji Kościoła oraz każdej innej instytucji czy grupie.

Dlatego należy ostrożnie wyciągać wnioski z pojedynczych przypadków, takich jak stosunek Kościoła do Galileusza. Mendelejew pod koniec życia „nie uznawał istnienia ani promieniotwórczości, ani elektronu i kwestionował prawie wszystkie nowe odkrycia”⁸. Nieuprawnione byłoby jednak wyciąganie stąd wniosku, że środowisko naukowe jest z założenia przeciwne nowym odkryciom, podobnie jak przypisywanie Kościołowi wrogości do nauki na podstawie historii Galileusza. Dlatego bardziej reprezentatywne jest stanowisko danej instytucji sformułowane już po jakimś czasie, kiedy takie czy inne odkrycia zostały lepiej rozumiane i przyswojone. To dopiero świadczy bowiem o racjonalnym lub irracjonalnym podejściu do wyników badań naukowych. Nie można zaprzeczyć, że Kościół katolicki jest otwarty na badanie naukowe, i to szczególnie tam, gdzie występuje trudności czy napięcia między wiarą i nauką, starając się czynić zadość zarówno podstawowym prawdom objawionym, jak i wymogom nauki.

⁸ B. Bryson, *Krótką historia prawie wszystkiego*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i Spółka 2006, s. 123.

Z tego względu nauczanie Kościoła katolickiego pozostaje wolne od rozszczępienia jaźni na wiarę i wiedzę: obie dziedziny są traktowane jako komplementarne i uzupełniające się źródła poznawania prawdy o świecie. Pismo Święte i dogmaty podlegają starannej refleksji historycznej i badawczej. Dotyczy to obecnie między innymi pytania o to, w jaki sposób należy rozumieć tajemnicę stworzenia człowieka, stan pierwotnej sprawiedliwości oraz grzech pierworodny i jego konsekwencje. Z naukowego punktu widzenia badamy to, co jest dostępne dla naszych narzędzi badawczych. Natomiast z teologicznego punktu widzenia bierzemy pod uwagę to, co mówi na ten temat Pismo Święte i w jaki sposób należy to rozumieć. Dane te staramy się uzgodnić ze sobą, szanując właściwe kompetencje obu dziedzin. Z tego powodu Kościół ani nie podważa potwierdzonych już prawd naukowych, ani nie rezygnuje z nauczania tych prawd, które wykraczają poza domenę nauk ścisłych. Dlatego chrześcijanie dalej wierzą w to, że Jezus przemienił wodę w wino, że chodził po wodzie, że uzdrawiał chorych, w tym niewidomego od urodzenia, że wskrzesił Łazarza kilka dni po jego śmierci, gdy z grobu czuć już było woń rozkładającego się ciała. Potwierdzeniem uznania świętości życia danego błogosławionego czy świętego jest stwierdzenie cudownego uzdrowienia wskutek jego wstawiennictwa. Cuda te są poddawane bardzo starannej weryfikacji, chodzi bowiem właśnie o *stricte* naukowe wykluczenie działania przyczyn naturalnych, choćby nietypowych. Cud jest takiego rodzaju znakiem nadprzyrodzonego działania Boga, którego nie sposób wyjaśnić w kategoriach naukowych.

Pod wpływem nowych odkryć także sama nauka domagała się głębokiego przemyślenia swojego własnego paradygmatu. Dragan podkreśla, że wraz z odkryciem teorii kwantowej załamała się wcześniej obowiązująca wizja świata. Jeszcze w czasach Oświecenia większość naukowców twierdziło, że tylko kwestią czasu jest odkrycie wszystkich praw przyrody. Obecnie nikt już tak nie uważa⁹. Dawne przekonanie opierało się bowiem na błędnym założeniu, że świat jest na tyle prosty, że możemy go w pełni zrozumieć. Jednak rzeczywistość właśnie z naukowego punktu widzenia okazała się niezwykle bogata, skomplikowana i subtelna, że nawet nie wiemy, gdzie znajduje się kres dostępnej nam wiedzy bodaj we wszystkich możliwych kierunkach i dyscyplinach. Kolejne odkrycia naukowe pogłębiły nasz głód wiedzy i zwiłokrotniły stawiane przez nas pytania. Mamy już pewność, że niektóre przedmioty badań całkowicie wymykają się naszym narzędziom badawczym. Dotyczy to choćby otaczającego nas kosmosu, który nawet ze względu na swoje rozmiary, nigdy nie zostanie przez nas szczegółowo zbadany. Co więcej, odkryte przez nas prawa wskazują, że rozszerza się on tak szybko, iż niektóre informacje z odległych miejsc nigdy do nas nie dotrą, nawet gdybyśmy byli nieśmiertelni. Tym trudniej jest dociec pełnej prawdy o genezie wszechświata czy ludzkim pochodzeniu, jak i uchwycić ostateczny cel istnienia człowieka – kwestie te wykraczają bowiem poza paradygmat naukowy.

⁹ Zob. B. Bryson, *Krótką historią prawie wszystkiego*, s. 131.

2. PRZEDMIOT WIEDZY I STOPIEŃ JEGO POZNAWCZEJ DOSTĘPNOŚCI

Już Arystoteles sformułował na temat przedmiotu wiedzy i jego poznawczej dostępności kapitalną zasadę metodologiczną: „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala”¹⁰. Ścisłość i precyzja będą różne w przypadku różnych dziedzin, w zależności od tego, jak ścisły jest ich przedmiot oraz w jakim stopniu mamy do niego dostęp. Arystoteles mówi to w kontekście swoich rozważań etycznych, zwracając uwagę na fakt, że w tym przypadku niemożliwa jest taka sama ścisłość, jaka jest osiągalna w innych dziedzinach.

Jest to oczywiste także współcześnie: inna jest ścisłość rozstrzygnięć w dziedzinie fizyki, inna w domenie historii. W przypadku historii nie da się bowiem skonstruować eksperymentu, który pozwoliłby zweryfikować jakąś roboczą hipotezę, jak w odniesieniu do fizyki. Przedmiotem historii są bowiem wydarzenia z przeszłości, a przedmiotem fizyki – cechy rzeczywistości możliwe do badania w teraźniejszości. Gdyby historycy mieli możliwość prowadzenia eksperymentów „na przeszłości”, wówczas można byłoby oczekiwać podobnej ścisłości wyników w obu dziedzinach. Gdy jednak przedmiot badań jest dostępny w ograniczonym stopniu, a ponadto dotyczy spraw ludzkich, jesteśmy z konieczności zdani na różnego rodzaju badawcze rekonstrukcje wydarzeń w tej mierze, w jakiej pozwalają na to historyczne źródła i ludzkie zdolności rozumienia procesów historycznych. Niemniej i tak zdarza się, że wskutek kaprysu losu giną akurat te źródła, które pozwoliłyby na pełne zrozumienie jakiegoś wydarzenia. Wskutek tego nawet wówczas, gdy posługujemy się właściwymi metodami, i tak jesteśmy skazani na domysły i hipotezy.

Podobna zasada dotyczy jednak także samych przedmiotów ścisłych. Inna będzie bowiem dokładność w odniesieniu do technologicznych wytworów ludzkich, które opierają się na dobrze znanych i opracowanych już zagadnieniach, a inna będzie dotyczyć tych przedmiotów, które wciąż wymykają się zakresowi naszych badań. Nasze możliwości są związane z funkcjami dostępnych nam aktualnie narzędzi: niekiedy wciąż pozostają one niewystarczające do rozstrzygnięcia takich czy innych hipotez, które zostaną rozstrzygnięte w przyszłości. Wówczas musimy zadowalać się takim poziomem poznania, jaki jest dla człowieka obecnie osiągalny, stopniowo poszerzając zakres narzędzi i teorii, które pozwolą na dalsze zdobywanie wiedzy oraz odkrywanie dotychczas nieznanych nam praw. Ma to praktyczne konsekwencje: w przypadku katastrofy budowlanej trzeba przeprowadzić śledztwo, ale nie należy tego robić w przypadku błędnej hipotezy, która rozpadła się pod

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: *Arystoteles, Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach* (Dzieła Wszystkie, t. 7), Warszawa: Wydawnictwo PWN 2002, I, 3 Bk 1094b11–12.

wpływem nowych badań i doświadczeń. Częścią poszukiwania prawdy jest stawianie hipotez i teorii oraz ich weryfikowanie. Niemniej jednak nasze możliwości są ograniczone nawet w odniesieniu do przedmiotu nauk ścisłych.

Wynika stąd, że jeśli postawimy nauce zbyt wysokie wymagania epistemologiczne, domagając się wiedzy pewnej i absolutnej, to status nauki stracą także same nauki ścisłe. Nic więc dziwnego, że pozytywistyczny model uprawiania nauki, choć wciąż rozpowszechniony, został poddany gruntownej krytyce: „Mimo wbudowanych w naukę i metodę naukową wielu mechanizmów samokorekty, nie gwarantują one jednak w każdym przypadku obiektywnej wiedzy o świecie przez racjonalny wybór najlepszej teorii”¹¹. Gdy mamy jednak odwagę zaakceptować pewien stopień naszej poznawczej niedokładności i niewiedzy, wówczas nauka na nowo może odnaleźć swoje właściwe miejsce. Trzeba więc zrezygnować z przesadnych oczekiwań w kwestiach naukowych: współcześnie „żaden filozof nauki już nie głosi..., że postępowanie metodyczne zdolne jest zapewnić absolutną pewność wyników, gdyż fallibilność poznania naukowego została uznana za istotną jego cechę”¹². Nie wiemy mnóstwa najbardziej podstawowych rzeczy. Nie ma żadnego naukowego sposobu na to, aby odkryć powód, dla którego nasz świat jest taki, jaki jest. Jest to bowiem bardziej kwestia problemów filozoficznych i religijnych niż naukowych. Dokładnie znamy i możemy zweryfikować jedynie niewielki wycinek rzeczywistości.

Jeśli tego rodzaju poznawcze ograniczenie dotyczy nauk ścisłych, tym bardziej będzie ono odczuwalne w odniesieniu do przedmiotów trudniejszych do uchwycenia, na przykład socjologii, etyki czy teologii. Niemniej każda z tych dziedzin dysponuje właściwą sobie metodologią, która przy wszystkich ograniczeniach poznawczych człowieka, daje jednak dużą przewagę osobie wykształconej w danej dziedzinie nad kimś, kto ma z nią do czynienia tylko powierzchownie. Zasada zaproponowana przez Arystotelesa pozwala w tym przypadku odróżnić, biorąc pod uwagę wyższy poziom trudności w odniesieniu do właściwego im przedmiotu, wiedzę naukową od poglądów przednaukowych czy przypadkowych opinii. Są to nauki innego rodzaju, których ścisłość jest proporcjonalna do ludzkich możliwości w danej dziedzinie. Ich przedmiot jest trudniejszy do uchwycenia i wymaga posługiwania się właściwymi danej dziedzinie umiejętnościami oraz metodami. Stąd też nie będzie czymś właściwym „mierzenie” danej nauki wyłącznie parametrem ścisłości oraz weryfikowalności jej przedmiotu.

Dotyczy to także kwestii dystansu poznawczego. O ile wiedza przyrodnicza go zakłada, o tyle w kwestiach etycznych czy psychologicznych byłby on przeszkodą. Aby zrozumieć motywy i sposób działania drugiego człowieka, jak i zakres jego odpowiedzialności, potrzebujemy niejako zobaczyć to działanie „od środka”, to

¹¹ A. Bronk, M. Walczak, *Metoda naukowa*, w: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 143.

¹² A. Bronk SVD, M. Walczak, *Metoda naukowa*, s. 144.

znaczy wczuwając się w jego osobiste uwarunkowania i możliwości w określonej sytuacji. Trafnie podkreśla to Servais Pinckaers: „Nauki humanistyczne opierają się na metodzie obserwacji ludzkich zachowań jako «faktów», które wymagają od naukowca dystansu i bezstronności w imię zachowania obiektywności. [...] Natomiast doświadczenie moralne jest różne od doświadczeń naukowych, ponieważ jest wewnętrzne. [...] Jeśli obserwacje naukowe mają być prowadzone «na zimno», to percepcja moralna może mieć tylko miejsce «na gorąco», w ogniu doświadczenia”¹³. Być może tego rodzaju prawdy poznajemy z większym trudem i mniejszą dokładnością, są one jednak zdecydowanie bardziej istotne z egzystencjalnego punktu widzenia.

Na podstawie rozważań Arystotelesa dotyczących cnót intelektualnych, które obejmują najbardziej podstawowe dziedziny, można naszkicować następującą mapę ludzkiego poznawania. „Są to: sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek czyli mądrość praktyczna, mądrość teoretyczna czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne”¹⁴. Największą cnotą zdaniem Stagiryty jest mądrość, która zajmuje się badaniem rzeczy w świetle najwyższej przyczyny, a więc tego, „co z natury swej jest najwyższe”¹⁵. W odniesieniu do konkretnych dziedzin ludzkiego poznania cnotą jest wiedza. Opiera się ona na pewnych założeniach i zasadach. Ta podstawa naszej wiedzy jest ufundowana na osobnej cnotie dotyczącej rozumienia pierwszych zasad¹⁶.

W odniesieniu do wiedzy praktycznej, a więc nastawionej na działanie, Arystoteles widział miejsce dla dwu cnót intelektualnych: roztropności w odniesieniu do ludzkich czynów oraz *techne* (łac. *ars*) w odniesieniu do ludzkich wytworów, a więc dzieł zewnętrznych. Tego rodzaju aktywność nie czyni ze swej natury samego działającego lepszym: można wytwarzać znakomite przedmioty będąc moralnie złym człowiekiem. Stąd też *techne* czyni człowieka lepszym wyłącznie pod jakimś względem, podczas gdy roztropność „jest trwałą dyspozycją do działania, opartą na trafnym rozważeniu tego, co jest dobre dla ludzi”¹⁷. Arystoteles wskazuje na istotną różnicę między roztropnością i sztuką: „W sztuce też błędy zamierzone są czymś lepszym, jeśli zaś idzie o rozsądek, a tak samo i o dzielność etyczną, rzecz ma się przeciwnie”¹⁸.

Arystotelesowskie cnoty mądrości i pojmowania zasad powiązaliśmy współcześnie z odpowiednimi dziedzinami filozofii. Pojmowanie zasad dotyczyłoby szczególnie pytania o epistemologiczne oraz intuicyjne poznanie człowieka i jego podstawy, włączając w to metodologię nauki. Mądrość odnosiłaby się przede wszystkim do naturalnej teologii oraz metafizyki jako wiedzy dotyczącej tego, co

¹³ S. Pinckaers, *Katolicka moralność*, Warszawa: Instytut De Republica 2022, s. 73.

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 3 Bk 1139b16–17.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 7, Bk 1141b2–3.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 6, Bk 1141a7–8.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 5, Bk 1140b20–21.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 5, Bk 1140b22–24.

najbardziej ogólne i najwyższe. Cnota wiedzy odpowiada poznaniu naukowemu. Roztropność pozostaje w dziedzinie etyki i moralności, a *techne* obejmuje wszelkie zawodowe umiejętności różnego rzędu, włącznie z szeroko pojętą technologią.

3. TEOLOGIA JAKO NAUKA

Święty Tomasz z Akwinu wykorzystuje przejętą od Arystotelesa hierarchiczną koncepcję wiedzy do tego, aby określić naukowe miejsce teologii. Akwinata rozumie więc teologię (*sacra doctrina*)¹⁹ jako tego rodzaju wiedzę, która swoje zasady zapożycza od autorytetu objawiającego się Boga i Jego świętych. Akwinata porównuje *sacra doctrina* do tych nauk, które analogicznie do niej czerpią swoje zasady z innych nauk. Dzieli on bowiem nauki na dwa główne rodzaje: te, które opierają się na zasadach znanych człowiekowi dzięki rozumowi z natury (np. arytmetyka, geometria), oraz tych, które opierają się na wynikach tych pierwszych (np. perspektywa opiera się na geometrii, a muzyka na arytmetyce).

Założenie jest więc tutaj następujące: każdy rodzaj wiedzy ma określone podstawy, które albo są dostępne bezpośrednio, albo stanowią przedmiot wiary zapośredniczony w innej wiedzy, lub – jak ma to miejsce w przypadku *sacra doctrina* – w aurytetycie tego, kto się objawia. Analogię Tomasza można rozbudować: podobnie jak można prześledzić i sprawdzić wiarygodność tych założeń, które jedna nauka czerpie od drugiej, analogicznie można sprawdzić wiarygodność samego Objawienia. Bóg objawia się w taki sposób, który jest wyjątkowy i różni się od wiary opartej na zdolnościach poznawczych samego człowieka. Objawienie zawarte w pismach Nowego i Starego Testamentu różni się bowiem pod wieloma względami od pism wszystkich pozostałych religii. Uderzająca jest niezwykła wewnętrzna logika tych tekstów, które – choć spisywane na przestrzeni długiego czasu i przez różnych autorów – układają się w całość niezwykle precyzyjnych zapowiedzi, wypełnionych następnie przez Jezusa Chrystusa. Dokonane przez Chrystusa dzieło i spisane przez ewangelistów Jego słowa i czyny tworzą w krótkim czasie objawioną i gotową całość, która była następnie rozwijana i dookreślana przez całe wieki. „Teologia chrześcijańska należy do teologii najbardziej systematycznie rozbudowanych”²⁰.

¹⁹ W czasach Tomasza słowo „teologia” odnosiło się do naturalnej nauki dotyczącej Boga, podczas gdy *sacra doctrina* (dosł. „święte nauczanie”) odnosiło się do tego, co zostało człowiekowi objawione przez Boga w nadprzyrodzony sposób, między innymi za pośrednictwem Pisma Świętego. Por. P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013, s. 18. Dla uproszczenia wyводу używam słowa „teologia” jako synonimu określenia *sacra doctrina*.

²⁰ A. Bronk, S. Majdański, *Metodologia teologii*, w: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk, cz. 2: Typy nauk*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 127.

Celem doktrynalnym uściśleń dokonywanych na kolejnych soborach była nie tyle zmiana tej tradycji, co ustosunkowanie się do nowych kontrowersji czy nowych doktrynalnych pytań i trudności. Podstawowym narzędziem ustalenia ortodoksji było odniesienie się do Tradycji i do Pisma Świętego, a więc – jak postuluje św. Ireneusz z Lyonu – prześledzenie genealogii określonej doktryny i upewnienie się co do tego, czy prowadzi ona w prostej linii do uczniów Chrystusa²¹. Badania dotyczące Pisma Świętego potwierdzają, że kanon pism natchnionych, ustalony na czwartej sesji Soboru Trydenckiego w 1546 roku, jest obecny od początku w tradycji pism Ojców Kościoła²². Wbrew wielu obiegowym opiniom nie była to kwestia sztucznej „korekty” dotychczasowej tradycji, co tylko jej skodyfikowanie i uporządkowanie²³. Na przykład Euzebiusz z Cezarei (zm. ok. 339) wymienia jako z pewnością autentyczne pisma natchnione i księgi wszędzie uznane cztery ewangelie, Dzieje Apostolskie, listy św. Pawła, Pierwszy List św. Piotra, Pierwszy List św. Jana oraz Apokalipsę. Dalej pisze: „Do wątpliwych zaś, chociaż przez wielu uznawanych, należą: tak zw. *List Jakóba, Judy, Drugi Piotrowy*, oraz *Drugi i Trzeci List*, przypisywany Janowi, czy to ewangelicie, czy też jakiemuś innemu jego współmiennikowi”²⁴. Jak widać kanon Nowego Testamentu był szeroko uznany już w IV wieku, a tylko potwierdzony ponad tysiąc lat później na Soborze Trydenckim.

Podobnie ma się sprawa z dogmatami wiary: dojrzewają one w toku doktrynalnych sporów, a ich rozeznanie opiera się głównie na dogłębnym przemyśleniu tego, co oraz w jaki sposób wynika z Objawienia. I tak dogmaty trynitarne oraz chrystologiczne stanowią doprecyzowanie tego, co znajdujemy w Objawieniu, wraz z potępieniem tych tez, które prowadzą na doktrynalne bezdroża. Przypomina to badanie naukowe, tylko że z użyciem odmiennych metod: rolę eksperymentu oraz doświadczalnego potwierdzenia danej hipotezy pełni tutaj teologiczna refleksja nad tym, co pozostaje głęboko i logicznie zgodne z różnymi aspektami objawionej nam tajemnicy. Na przykład Chrystus objawia się jako równy Ojcu i przypisuje sobie imię Boga („Ja jestem”), a równocześnie, modląc się do Ojca, nie zwraca się do samego siebie, lecz do kogoś innego. Wymusza to refleksję nad rozróżnieniem Osób Boskich oraz nad tajemnicą Wcielenia. Dogmaty chrystologiczne czynią więc zadość temu, że Chrystus, będąc Jednorodzoną i Przedwieczną Synem Ojca, okazuje się być równocześnie w pełni człowiekiem. Prowadzi to do uznania,

²¹ Por. A. Kuźma, Św. Ireneusz z Lyonu i jego *argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” 17 (2015), s. 150–151.

²² Zob. A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4/1, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, s. 210–215.

²³ Por. L.M. McDonald, *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2022, s. 501.

²⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań: Fiszer i Majewski 1924, III, 25, s. 123–124.

że Chrystus jest „współistotny Ojcu”, stanowiąc Jego wewnętrzne Słowo, *Logos*, które stało się człowiekiem²⁵.

Staranne przemyślenie i powiązanie Objawienia biblijnego z wykorzystaniem elementów greckiej filozofii prowadzi do ustalenia możliwie najbardziej spójnego wyjaśnienia dogmatycznego. Tak określony dogmat wiary nie pretenduje do całkowitego wyjaśnienia i wyczerpania danej tajemnicy, ale stanowi takie jej ujęcie, które do niej we właściwy sposób dąży²⁶. Chodzi więc o doprecyzowanie tego, co da się racjonalnie powiedzieć, przy jednoczesnym zachowaniu ostatecznej niewyrażalności danej tajemnicy, która wykracza poza ludzkie słowa. Innymi słowy stwierdzenia dogmatyczne pozwalają nam mówić prawdę o Bogu, choć tak naprawdę nie wiemy, co one dokładnie oznaczają w boskiej rzeczywistości.

W tym znaczeniu wszelkie orzeczenia dogmatyczne stale zachowują pewien aspekt apofatyczny. Święty Tomasz, komentując cytat z Dionizego „nie ma On imienia, ani nie ma o Nim wiedzy”²⁷, pisze: „w tym rozumowaniu stwierdzamy, że Bóg nie ma nazwy, czyli jest poza wszelkim nazywaniem, dlatego że Jego istota wykracza ponad to, co poznajemy o Bogu i oznaczamy za pomocą słów”²⁸. Dlatego cnota wiary jest czymś odmiennym od wiedzy: przyjmujemy bowiem jako prawdę te stwierdzenia, które rozumiemy w bardzo niewielkim stopniu, ponieważ co do swojego desygnatu wykraczają one poza zakres naszego poznania i rozumienia. Równocześnie tego rodzaju doktrynalne określenia i stwierdzenia, nawet niedoskonale przez nas ujmowane, pozwalają na odrzucenie tego wszystkiego, co pozostaje z nimi w sprzeczności. Na tej zasadzie odrzucone są tego rodzaju tezy i twierdzenia, które pozostają niezgodne z Objawieniem i mu przeczą. Gdyby były poprawne, nie budziłyby kontrowersji.

Dlatego głównym kryterium badania ortodoksji jest zgodność z prawdami objawionymi przez Boga, czytany w świetle Tradycji z tego właśnie względu, że pewna praca nad zrozumieniem prawd wiary już została starannie przeprowadzona. Proces ten jest historycznie oraz instytucjonalnie udokumentowany. Jego owocem są podstawowe prawdy wiary wyrażone w *Credo* oraz wyjaśnienia zawarte w tekstach soborowych, a od Soboru Trydenckiego także w kolejnych opracowanych katechizmach. Doktrynalnym rozstrzygnięciom zawsze towarzyszyły intensywne poszukiwania i badania teologiczne, nierzadko niepozbawione politycznego tła. Jednak podobnie jak w nauce, także w teologii prawda toruje sobie drogę dzięki wytrwałemu i nieustannemu procesowi jej poszukiwania. Z perspektywy

²⁵ Zob. D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 246–247.

²⁶ STh, II–II, q. 1, a. 6: „Articulus est perceptio divinae veritatis, tendens ad ipsam” („Artykuł wiary jest ujęciem boskiej prawdy, które do niej dąży”).

²⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, Kraków: Znak 2005, I, 5.

²⁸ STh, I, q. 13, a. 1, ad 1: „ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus”. Cytat za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, Kraków: Znak 2001, s. 168.

wiary dodatkowym zabezpieczeniem jest obietnica Chrystusa dotycząca Jego obecności w Kościele i jego misji „przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 18–20). Prowadzi to do wiary w szczególną pomoc Ducha Świętego w procesie strzeżenia depozytu wiary oraz jego właściwego wyjaśniania, szczególnie ze strony następcy św. Piotra²⁹. Ciekawymi przykładami ostrożności metodologicznej samych papieży są te kwestie, które pozostały w tradycji nierozstrzygnięte. Nawet oni nie zawsze czuli się na siłach rozstrzygnąć niektóre zagadnienia, jak na przykład w przypadku sporu o skuteczność łaski (*De auxillis*)³⁰.

Dogmat przypomina więc rozstrzygnięcia naukowe: nie jest to kwestia „zamykania umysłu”, co raczej zrozumienia specyficznego sposobu rozeznawania właściwego teologii, opierającego się na zgodności z prawdami objawionymi w Piśmie Świętym i Tradycji, z których władzę i autorytet czerpie pasterska władza papieża. Z tego względu najbardziej rozsądną i racjonalną postawą jest postawa elementarnej zaufania do poprzednich pokoleń, chyba że jakieś nowe istotne fakty zmuszają nas do rewizji poglądów. O ile bowiem w nauce możliwe są radykalne zmiany paradygmatu wskutek nowych odkryć, które diametralnie zmieniają nasz obraz świata, o tyle w przypadku wiary i teologii, z racji ich przedmiotu i specyficznej metodologii, trudno sobie wyobrazić tego rodzaju zmianę.

Chrześcijańskie Objawienie, którego część stanowi także samo Pismo Święte, jest czymś dokonany, co do końca czasów będzie dla wierzących ostatecznym i normatywnym punktem odniesienia, jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego” (KKK 65). Pojawiające się od czasu do czasu i nagłośnione medialnie „rewolucyjne” odkrycia okazywały się wyłącznie prowokacjami pozbawionymi naukowej wartości (tak było na przykład z tzw. *Ewangelią Judasza*). Natomiast rzetelne badania naukowe w różnych aspektach i detalach potwierdziły wiarygodność biblijnego przekazu, na przykład jeśli chodzi o identyfikację miejsc znanych wyłącznie z przekazu biblijnego, jak w przypadku sadzawki Betesda z pięcioma krużgankami czy pism i zwojów odkrytych w Qumran.

Katechizm stwierdza: „Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie” (KKK 66). Z teologicznego i również naukowego punktu widzenia kwestia formowania się dogmatów i doktryny nie prezentuje większych trudności w tym sensie, że stanowi wspólny wysiłek teologów oraz kolejnych papieży i soborów, mający na celu ustalenie prawowitej

²⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1995, nr 94.

³⁰ Zob. Paweł V, Decyzja z roku 1607 oraz Dekret Św. Officium w 1654, w: S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1997, s. 334–336.

wiary w kontekście doktrynalnych sporów. Oznacza to konieczność dookreślenia i doprecyzowywania doktryny wobec rozszerzania się jej błędnej interpretacji.

Dlatego o wiele większe ryzyko wydaje się wiązać ze zbyt łatwym porzuceniem tej tradycji niż z jej przyjmowaniem. Wówczas bowiem doktrynalna praca zaczyna się od początku i – nierzadko nieświadomie – odtwarza dawne błędy oraz ich rozwiązania. Jak pokazał przykład Rudolfa Karla Bultmanna, próba demitologizacji Ewangelii i oczyszczenia jej z wszelkich późniejszych interpretacji zawsze skazana jest na formułowanie nowych interpretacji, tworzących także nowe szkoły i tradycje interpretacyjne, uwarunkowane określonymi założeniami. Jest to bowiem ponowna praca nad ustaleniem istoty chrześcijańskiego Objawienia, z tą jednak różnicą, że wskutek zerwania z autorytetem Kościoła oraz zastaną Tradycją nie posiada ona wiążącego doktrynalnie czy instytucjonalnie punktu odniesienia, co pociąga za sobą coraz większe rozproszenie różnego rodzaju stanowisk i propozycji w zależności od przyjętych w punkcie wyjścia założeń oraz metodologii. Z tego względu Benedykt XVI stale powracał do kwestii konieczności uzupełnienia metody historyczno-krytycznej w odniesieniu do tekstów biblijnych hermeneutyką chrystologiczną, „która w Jezusie Chrystusie widzi klucz całości i uczy się w jego perspektywie rozumieć Biblię jako jedność”³¹.

Zrozumienie specyficznego dla teologii przedmiotu badań oraz metodologii pozwala dostrzec zarówno jej odmienny status, jak i podobieństwo do innych nauk. Człowiek ze swojej natury jest zdany na wiarę innym ludziom, którzy specjalizują się w takiej czy innej dziedzinie. Postęp wiedzy jest możliwy właśnie dzięki temu, że nie kontrolujemy i nie sprawdzamy wszystkich dotychczasowych odkryć, lecz wykazujemy się postawą zaufania i wiary wobec zastanej i ugruntowanej już tradycji – przynajmniej dopóty, dopóki nie mamy powodu do systemowego powątpiewania w solidność fundamentów danej wiedzy. W przypadku teologii pewność jej przedmiotu opiera się na założeniu o prawdomówności Boga, który dodatkowo „autoryzuje” swoje Objawienie nadprzyrodzonym i cudownym działaniem.

W tym świetle można też wyjaśnić pewne nieporozumienie, któremu ulega Sam Harris w odniesieniu do prawd wiary katolickiej. Dziwi się on irracjonalności tej wiary. Jest to jednak metodologiczne nieporozumienie: racjonalność wiary, analogicznie do racjonalności nauki, wychodzi od tego, co stanowi jej punkt wyjścia, niezależnie od tego, jak bardzo odbiega on od naszych oczekiwań. Podobnie jak rzeczywistość badań naukowych wielokrotnie zaskakiwała poznawczo człowieka (przecząc nierzadko zupełnie ludzkiej intuicji, jak w przypadku sposobu funkcjonowania cząstek elementarnych czy teorii względności), analogicznie także i Bóg w swoim Objawieniu daleko wykroczył poza ludzki sposób myślenia i działania. Tak jak to zaskoczenie często bywało początkiem nowych i przełomowych odkryć w nauce, tak również zdziwienie i zaskoczenie działaniem Boga jest początkiem teologii, która ma za zadanie interpretację objawionych tajemnic, nie zaś spełnianie ludzkich oczekiwań.

³¹ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, [t. 1], Kraków: Wydawnictwo M 2007, s. 11.

Dlatego w przypadku teologii prawdy objawione przyjmujemy nie dlatego, że są one dla nas klarowne poznawczo, ale ze względu na wiarygodność tego, kto je objawia i kto równocześnie w wyjątkowy sposób je uwierzytelnia. Próbuąc wyciągnąć stąd logiczne wnioski, stajemy się teologami, którzy zastanawiają się nad tym, co zostało nam objawione. Nasz rozum pozwala całkiem trafnie przewidzieć kolejne wnioski z już objawionych prawd, rozjaśniając i poszerzając naszą *wiedzę* na temat tego, co jest niedostępne dla naturalnego rozumu. Pozwala to nam na stopniowe pogłębianie rozumienia wiary i dogmatów.

U podstaw tak rozumianej teologicznej wiedzy leży jednak akt wiary w prawdziwość Objawienia. Jest to akt racjonalny, ponieważ pod wieloma względami jest on uwiarygodniony także z naukowego punktu widzenia³². Akt wiary w to, że Jezus Chrystus był tym, za kogo się podawał, a więc Jednorodzoną Synem Bożym i Logosem, wykracza jednak poza kwestię nauki czy światopoglądu. Jest to osobista decyzja, która ma także konsekwencje poznawcze: zaczynamy ufać w prawdziwość tego, co objawia nam Chrystus, a więc możemy się tym coraz bardziej kierować w naszym sposobie myślenia oraz działania.

Obecnie przyjrzymy się hierarchii cnót intelektualnych na naturalnym poziomie. Pozwoli to bowiem z nieco innej perspektywy spojrzeć na postulowaną hegemonię nauk ścisłych oraz płynące stąd konsekwencje.

4. ROLA MĄDROŚCI I JEJ MIEJSCE WZGLĘDEM CNÓT INTELEKTUALNYCH

Jednym z zagadnień, które rozpatruje św. Tomasz w *Traktacie o cnotach*, jest kwestia hierarchii cnót (*Summa teologii*, I-II, q. 66). Akwinata rozpatruje zatem pierwszeństwo cnoty sprawiedliwości wśród cnót moralnych (a. 4), mądrości wśród cnót intelektualnych (a. 5) oraz miłości *caritas* wśród cnót teologicznych i pozostałych cnót (a. 6). W kontekście pytania o rolę wiedzy skoncentrujemy się głównie na pytaniu o priorytet cnoty mądrości.

Zgodnie ze strukturą *Summy teologii* św. Tomasz najpierw formułuje w obrębie każdego artykułu zarzuty przeciw stawianej przez siebie tezie – tutaj będą więc one dowodzić pierwszeństwa innych cnót intelektualnych przed cnotą mądrości. Pierwsze dwa zarzuty postulują pierwszeństwo roztropności. Pierwszy argument wychodzi z porządku nauczania, o którym stanowią politycy, jak zauważa cytowany przez Akwinatę Arystoteles. Skoro więc o przedmiocie nauczania decyduje polityka, będąca częścią roztropności, tym samym jest doskonalsza, ponieważ to,

³² Por. L. Strobel, *Sprawa Chrystusa*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael 2020.

co rozkazuje, jest wyżej od tego, co jest mu poddane. Tym samym roztropność zostaje uznana za cnotę najwyższą³³.

Drugi zarzut wychodzi od strony celowości cnót. Skoro ich celem jest prowadzenie człowieka do szczęścia, to pod tym względem roztropność wydaje się być bliżej tego celu niż mądrość. Roztropność zajmuje się bowiem ludzkimi czynami, które stanowią drogę do szczęścia, zaś mądrość nie zajmuje się ludzkim działaniem, lecz samą pierwszą przyczyną³⁴. Warto zauważyć, że Tomasz rozumie mądrość przede wszystkim w jej teoretycznym wymiarze, dzięki któremu na wszystko patrzy się w świetle pierwszej i najwyższej przyczyny (jak ma to miejsce także u Arystotelesa).

Trzeci zarzut palmę pierwszeństwa przyznaje wiedzy z tego względu, że jest ona pewniejsza. Mądrość nie poznaje bowiem swojego przedmiotu tak dobrze jak wiedza³⁵. Tomasz cytuje św. Augustyna podkreślającego niepoznawalność Boga. Jest to zarzut bardzo współczesny. Wiedza naukowa dysponuje bardziej ścisłymi kryteriami weryfikacji, podczas gdy mądrość dotyczy tych spraw, które są właściwie niedostępne dla ludzkiego umysłu.

Wreszcie ostatni, czwarty zarzut dotyczy przewagi cnoty pojmowania zasad (*intellectus*). Tym razem chodzi o priorytet w godności nad cnotą mądrości, odnoszący się do uprzedności jednej cnoty względem innej. Mądrość bowiem, podobnie jak inne gałęzi wiedzy, musi posługiwać się pierwszymi zasadami i pojęciami, które stanowią punkt wyjścia dla ludzkiego poznania i rozumowania³⁶. Zarzuty proponują więc oddać priorytet nad mądrością roztropności (arg. 1 i 2), wiedzy (arg. 3) oraz habitusowi pojmowania zasad (łac. *intellectus*, arg. 4).

W korpusie artykułu Akwinata dowodzi krótko priorytet mądrości względem pozostałych cnót intelektualnych. Po pierwsze zwraca uwagę na to, że wielkość poszczególnych cnót, czyli doskonałość ludzkiego poznania, należy mierzyć ze względu na ich przedmiot³⁷. Jest to część szerszej koncepcji, według której do

³³ STh, I–II, q. 66, a. 5, arg. 1: „Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae, dicitur enim I *Ethic.*, quod *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, haec praeordinat*, scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI *Ethic.* Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia”, por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II*, 49–67, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2006.

³⁴ STh, I–II, q. 66, a. 5, arg. 2: „Sed prudentia est recta ratio agibilium, per quae homo ad felicitatem perducitur, sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur”.

³⁵ STh, I–II, q. 66, a. 5, arg. 3: „Quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII *De Trin.*, quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob XXXVI, *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*”.

³⁶ STh, I–II, q. 66, a. 5, arg. 4: „Cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus; sicut et aliae scientiae”.

³⁷ STh, I–II, q. 66, a. 5: „Magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto”.

poznania cnót w ogóle dochodzimy dzięki analizie ich przedmiotu. Co za tym idzie, także wielkość cnót rozpoznaje się na tej drodze. Argument Tomasza jest zwarty: mądrość ma wyższy od pozostałych cnót przedmiot, bo jest nim najwyższa przyczyna, czyli Bóg³⁸. A ponieważ skutek lub skutki należy sądzić na podstawie przyczyny, tym samym mądrość zajmuje wyższe miejsce oraz porządkuje i ocenia pozostałe cnoty intelektualne. Tak więc Tomasz odtwarza w tym miejscu hierarchię cnót intelektualnych idąc za porządkiem przyczynowo-skutkowym. W ten sposób mądrość staje się fundamentem dla całości ludzkiego poznawania, tak jak pierwsza przyczyna całego bytu jest jego fundamentem i zasadą³⁹.

Tomasz nie cytuje jednak w tym miejscu choćby prologu Ewangelii św. Jana, lecz *Metafizykę* Arystotelesa. Zabieg ten ma pokazać, moim zdaniem, że kwestia wyższości mądrości nad pozostałymi dziedzinami ludzkiego poznania nie jest kwestią wiary i teologii, lecz czymś bardziej uniwersalnym. Niektóre prawdy objawione dotyczą bowiem tego, co poznajemy także w naturalny sposób. Wówczas uzasadnienie odwołujące się do naturalnego rozumu będzie dla nas bardziej przystępne i zrozumiałe. Inaczej natomiast ma się sprawa z tymi prawdami, które znamy z Objawienia i które przekraczają zdolności naturalnego poznawania. Wówczas z konieczności trzeba oprzeć się na przekazie biblijnym. Tak czyni św. Tomasz, gdy zastanawia się nad różnicą między cnotami i darami Ducha Świętego: wykazawszy, że różne warianty wyjaśnienia tego zagadnienia są niewystarczające, odwołuje się do charakterystycznego dla Pisma Świętego sposobu mówienia o darach jako do adekwatnej podstawy umożliwiającej wskazanie właściwej racji odróżnienia ich od cnót⁴⁰. Nie ma jednak takiej potrzeby, jeśli naczelnie miejsce przypiszemy mądrości.

Sam Arystoteles na początku *Metafizyki* pokazuje hierarchię różnych gałęzi wiedzy. Tak jak wiedza wykracza poza doświadczenie, ponieważ sięga do przyczyn danych zjawisk, a nie zadowala się samą znajomością określonego doświadczenia, analogicznie mądrość przekracza wiedzę, ponieważ sięga do przyczyn na jeszcze wyższym poziomie. Na przykład doświadczenie mówi nam, że ogień grzeje, natomiast nauka odpowiada nam na pytanie, dlaczego tak się dzieje⁴¹. Nauka opisuje więc określony sposób działania świata i jego wewnętrzną przyczynowość i porządek. Mądrość natomiast sięga dalej do pytań o to, co jest przyczyną tego, że

³⁸ STh, I–II, q. 66, a. 5: „Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio *Metaphys.*”.

³⁹ STh, I–II, q. 66, a. 5: „Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium”.

⁴⁰ STh, I–II, q. 68, a. 1: „Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine *spirituum*”.

⁴¹ Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka* (Dzieła Wszystkie, t. 2), Warszawa: Wydawnictwo PWN 1990, I, 1 Bk 981b9–13.

istnieje taki a nie inny porządek funkcjonowania świata, pytając o pierwsze zasady i przyczyny, „bo za ich pomocą i dzięki nim wszystko inne się poznaje, ale nie na odwrót”⁴².

Arystoteles uważa, że jest to wiedza „o tym, co jest najbardziej poznawalne”⁴³. Tego rodzaju dociekania wymagają jednak wejścia na ogólniejszy poziom refleksji, który obejmuje zarówno pierwsze przyczyny i zasady, jak i cel wszystkich rzeczy: „Wiedza zaś, która wie, w jakim celu każda rzecz powinna być wykonana, jest wiedzą najwyższą, wyższą niż jakakolwiek wiedza pomocnicza; tym celem jest dobro każdej rzeczy, jak dla całej natury to, co najlepsze”⁴⁴. Zatem wśród zasad rozpatrywanych przez tę wiedzę jest także najwyższa z przyczyn zdaniem Arystotelesa, to znaczy przyczyna celowa, „bo dobro i cel są jedną z przyczyn”⁴⁵.

Problem jednak leży w dostępie człowieka do tego rodzaju wiedzy. Nasze poznanie rozpoczyna się bowiem od doznań zmysłowych, podczas gdy mądrość jest od nich najbardziej odległa⁴⁶. Tutaj szczególnie dobrze widać użyteczność metodologicznej uwagi Arystotelesa na temat zachowania ścisłości proporcjonalnie do dostępności poznawczej przedmiotu. Choć przedmiot mądrości jest sam w sobie w najwyższym stopniu poznawalny, to jednak nie jest on dostępny w ten sposób dla nas. Równocześnie jest on o wiele bardziej istotny i znaczący niż poznanie przedmiotów niższego rzędu, choćby było ono pewne.

Ustosunkowanie się do zarzutów wyjaśnia to pierwszeństwo jeszcze bardziej szczegółowo. W odniesieniu do drugiego zarzutu, wychodzącego od kwestii pierwszeństwa roztropności jako drogi do szczęścia, Tomasz zauważa, że mądrość jest bliżej istoty szczęścia rozumianego jako kontemplacja. O ile więc roztropność jest drogą do szczęścia, o tyle jego istotą jest właśnie akt kontemplacji tego, co najdoskonalsze, czyli akt mądrości⁴⁷. Nawet jeśli w tym życiu niemożliwe jest pełne osiągnięcie tak rozumianego szczęścia ze względu na ograniczony zakres ludzkiej mądrości, to jednak możliwe jest zapoczątkowanie szczęścia właśnie w kontemplacji. Dlatego roztropność jest bardziej oddalona od szczęścia niż mądrość i ma wobec niego służebny charakter⁴⁸.

Na pierwszy zarzut Tomasz odpowiada, podkreślając, że miałyby on zastosowanie wtedy, gdyby człowiek był najdoskonalszym stworzeniem istniejącym na

⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2 Bk 982b2–4.

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2 Bk 982b1–2.

⁴⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2 Bk 982b4–7.

⁴⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2 Bk 982b10.

⁴⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2 Bk 982a23–25.

⁴⁷ STh, I–II, q. 66, a. 5, ad 2: „Prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile”.

⁴⁸ STh, I–II, q. 66, a. 5, ad 2: „Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia”.

świecie⁴⁹. To intrygujące stwierdzenie wskazuje na istotne ograniczenie priorytetu zasady pragmatycznej: roztropność i działanie byłyby najwyższą wartością wówczas, gdyby nie istniała żadna wyższa od nich przyczyna. Można stąd wyciągnąć wnioski, że Tomasz rozumie logikę wyvodu, który czyni z człowieka i pragmatyzmu najwyższy punkt odniesienia, wskazując na istotne jego założenie, które sprowadza się do uznania człowieka za istotę najwyższą i najdoskonalszą. John C. Lennox trafnie zauważa, że przyjęcie takiej tezy sprowadza się także do aktu *wiary*, ponieważ tego rodzaju założenia nie da się naukowo wykazać⁵⁰. Uczni promujący „nowy ateizm”, choć przedstawiają się w opozycji do wiary religijnej, to jednak przyjmują swoje założenia *apriori*, który jest aktem wiary.

Jeśli natomiast istnieje coś wyższego i doskonalszego od nas, czego nie da się naukowo wykluczyć, wówczas dotarcie do tego rodzaju istoty może oznaczać także podniesienie człowieka na wyższy i doskonalszy poziom, także od strony poznawczej. W takim przypadku człowiek mógłby bowiem przekroczyć swoje naturalne uwarunkowania duchowe, intelektualne czy moralne. Powraca więc tutaj pytanie o założenia dotyczące rozumienia miejsca człowieka w świecie, a szczególnie o to, czy jest on czymś w świecie absolutnie najdoskonalszym. Bardziej spójne wydaje się być bowiem wyjaśnienie przyjmujące w punkcie wyjścia stwórca *Logos*, który odpowiadałby za decyzję co do wyboru tych a nie innych parametrów naszego stworzonego świata, niż wyjaśnienie sprowadzające ich zaistnienie do czegoś samorzutnego i samoistnego.

Koncepcja wielu wszechświatów, które posiadają różnego rodzaju parametry, bynajmniej niczego nie wyjaśnia, lecz jeszcze bardziej komplikuje całą sprawę. Musiałaby bowiem wówczas istnieć jakaś niezwykle skomplikowana zasada (czy mechanizm) wyłaniania tych światów w różnych możliwych wariantach, która równocześnie strzeże konsekwentnego stosowania określonego zestawu reguł w określonym świecie, a już tylko w tym naszym świecie zestaw reguł i praw jest niebywale skomplikowany i genialny zarazem⁵¹. Łatwiej byłoby uwierzyć wówczas w to, że za tego rodzaju wyborem jednej czy wielu różnego rodzaju opcji stoi boski umysł.

Jeśli zaś istnieją istoty wyższe od nas co do doskonałości oraz jeśli możliwe jest ich poznanie, choćby niedoskonałe, wówczas będzie ono doskonalić człowieka

⁴⁹ STh, I-II, q. 66, a. 5 ad 1: „Cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI *Ethic.*, maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo”.

⁵⁰ J.C. Lennox, *Czy nauka pogrzebała Boga?*, Poznań: W drodze 2018, s. 68nn.

⁵¹ Przykładowa rekonstrukcja tego rodzaju teorii na kanwie rozważań Richarda Dawkinsa została zaproponowana przez Erica Steinharta w artykule *Dawkinsian Metaphysics*, opublikowanym przez niego w Internecie. Jak trafnie podkreśla Steinhart, jest to szczególny system, analogiczny do systemów religijnych oraz pełniący ich rolę; przy okazji autor wyraża przekonanie, że tak jak tradycyjne religie ewoluowały, to mogą także zostać zastąpione przez ten właśnie nowy rodzaj podejścia, który stopniowo zyskuje na popularności (<https://ericsteinhart.com/articles/dawkinsian.pdf> [dostęp: 12 IV 2023]).

i spełniać jego poznawcze aspiracje na wyższym poziomie niż ten naturalnie mu dostępny. Z tego też względu nawet jeśli roztropność polityczna ma charakter decydujący na poziomie decydowania o przedmiotach nauczania, to jednak nie wynika stąd jej wyższość nad mądrością. To mądrość winna być celem nadrzędnym wszelkich rządów i władzy, które zachowują wobec niej charakter zewnętrzny i służebny. Tomasz porównuje rolę roztropności do odźwiernego, który wskazuje i otwiera drzwi do mądrości, porównanej do samego władcy⁵².

W odniesieniu do trzeciego zarzutu, wychodzącego od wyższości nauki nad mądrością ze względu na wyższość naukowego poznania, Tomasz wyjaśnia, że o hierarchii nie decyduje wyłącznie kryterium pewności, lecz także znaczenie samej wagi przedmiotu poznania. Akwinata przyznaje, że w przypadku podobnych rodzajów przedmiotu doskonalsza będzie ta wiedza, która poznaje swój przedmiot w bardziej dokładny i pewny sposób⁵³. Jednak w przypadku przedmiotów poznania nierównej wartości będzie się przedkładać wiedzę choćby mniej doskonałą przedmiotu szlachetniejszego nad dokładniejsze poznanie tego, co mniej istotne. Istnieją szczególnie ważne dla nas pytania, na które chcielibyśmy znać choćby przybliżoną odpowiedź, nawet mniej pewną, niż wiele odpowiedzi na tematy mniej dla nas istotne, choć poznawane niezwykle precyzyjnie⁵⁴. Tomasz ponownie odwołuje się do Arystotelesa: „Chociaż bowiem tylko niedoskonale dosięgamy istot wyższych, ich znajomość, ponieważ dotyczy rzeczy ważnych, przynosi nam więcej przyjemności niż znajomość wszystkiego, co jest w naszym zasięgu”⁵⁵. Tomasz na tej kanwie dowodzi, że ważniejsze jest poznanie Boga i rzeczy boskich, choćby niedoskonale, niż innych rzeczy, lepiej nam znanych⁵⁶.

Tę hierarchiczną koncepcję przedmiotów poznania można zilustrować następującą analogią: jak zrozumienie przyczyn naszego doświadczenia przenosi nas poznawczo wyżej od doświadczenia zmysłowego do wiedzy, tak też dotarcie, choćby niedoskonale, do przyczyn wyższego rzędu, czyli do mądrości, będzie

⁵² STh, I-II, q. 66, a. 5 ad 1: „Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introduct enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem”.

⁵³ STh, I-II, q. 66, a. 5 ad 3: „Sicut Philosophus dicit, in *I De anima, una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus”.

⁵⁴ STh, I-II, q. 66, a. 5 ad 3: „Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus”.

⁵⁵ Arystoteles, *O częściach zwierząt*, w: Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt* (Dzieła Wszystkie, t. 3), Warszawa: Wydawnictwo PWN 2003, I, 5, Bk 644b31–33.

⁵⁶ STh, I-II, q. 66, a. 5 ad 3: „Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in *I Metaphys*. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur”.

doskonalszym spełnieniem człowieka, ponieważ w poznaniu prawdy dociera dalej i głębiej niż sama nauka.

Odpowiedź Tomasza na ostatni z podanych zarzutów daje szczególny wgląd w jego sposób rozumienia relacji między mądrością i habitusem pojmowania zasad w relacji do wiedzy. Tomasz rozpoczyna od tego, że poznanie pierwszych zasad ściśle wiąże się z rozumieniem użytych w nich terminów i pojęć⁵⁷. Akwinata argumentuje następnie, że znaczenie najbardziej podstawowych pojęć, takich jak byt i niebyt, całość i część, pozostaje w kompetencjach mądrości. Uzasadnieniem tego stwierdzenia jest ponowne odwołanie się do tego, że określenie „byt” w jego najszerszym powszechnym znaczeniu *ens commune* jest właściwym skutkiem najwyższej przyczyny, którą jest Bóg⁵⁸. Zrozumienie prawd najbardziej uniwersalnych i dotyczących bytu pozostaje więc zależne od głębszego zrozumienia jego najwyższej i pierwszej przyczyny. Nie chodzi tutaj wyłącznie o istnienie poszczególnych bytów, które domagają się jakiejś przyczyny, ale bardziej radykalnie – o istnienie jako takie.

Wiedza jest zależna od zasad i nie może bez nich istnieć, podczas gdy same pierwsze zasady mogą się obyć bez wiedzy. Mądrość natomiast obejmuje zarówno wiedzę, jak i pierwsze zasady, ponieważ reflektuje nad nimi w świetle najwyższej i pierwszej przyczyny. Tomasz podkreśla dwie funkcje mądrości w stosunku do zasad: reflektowanie nad pojęciami oraz obrona właściwego ich rozumienia przeciwko tym, którzy je podważają. Dlatego mądrość jest doskonalsza od cnoty pojmowania zasad⁵⁹.

Akwinata podkreśla, że pojmowanie zasad, wiedza oraz mądrość mają różną wartość i porządkuje je hierarchicznie. Postrzega je analogicznie do wegetatywnej, zwierzęcej oraz rozumnej części duszy w człowieku. Jak dusza zwierzęca (pojmowanie zasad) „wchłania” w siebie funkcje i doskonałości duszy wegetatywnej (wiedza), tak też analogicznie dusza rozumna (mądrość) obejmuje wszystkie doskonałości i możliwości poprzednich szczebli (a więc zarówno wiedzy, jak i pojmowania zasad)⁶⁰.

⁵⁷ STh, I–II, q. 66, a. 5 ad 4: „Veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte”.

⁵⁸ STh, I–II, q. 66, a. 5 ad 4: „Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”.

⁵⁹ STh, I–II, q. 66, a. 5 ad 4: „Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus”.

⁶⁰ STh, I–II, q. 57, a. 2 ad 2: „Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis.”

W pełniejszy sposób można zrozumieć te uwagi w świetle *Metafizyki* Arystotelesa, który – jak widzieliśmy – zwraca uwagę na to, że wiedza ogólna jest najbardziej wymagająca intelektualnie, a równocześnie jest najbardziej ścisła i umożliwia poznawanie wszystkiego innego. Arystoteles kilkakrotnie podkreśla, że jeśli istnieje byt boski i oddzielony, to wówczas nauka go dotycząca jest uprzednia w stosunku do wszystkich pozostałych. Tak rozumiany byt pierwszy, niezmienny i wieczny będzie najwyższą przyczyną i zasadą istnienia i działania wszystkich pozostałych rzeczy. Wiedzą najwyższą będzie ta, która tego właśnie bytu dotyczy. Warto podkreślić, że wciąż pozostajemy w kręgu takiej refleksji filozoficznej, która wyprzedza chrześcijańskie Objawienie.

Arystoteles dochodzi w ten sposób do samych źródeł ludzkiej refleksji oraz podkreśla w tym punkcie szczególną rolę zasady niesprzeczności jako zasady podstawowej i uniwersalnej. Pozwala ona na poprawne zrozumienie najwyższych zasad poznawania oraz umożliwia podważenie tych poglądów, które stoją z nimi w sprzeczności. Tak rozumiana mądrość, która dociera do samych podstaw rozumienia, jako filozofia pierwsza i metafizyka będzie się znajdować w miejscu mądrości rozumianej jako cnota intelektualna, możliwa do zdobycia także bez Objawienia.

Tomasz już na początku *Summary teologii* zwraca uwagę, że naturalne poszukiwania prawdy najwyższej są wyjątkowo trudne do przeprowadzenia: niewielu i to dopiero po długim czasie dotrze do takich rezultatów, jakie widać u Arystotelesa, a i tak nie będą one całkiem wolne od błędów czy wątpliwości. Niemniej jednak z pewnością wielką zasługą tego rodzaju refleksji nad całością bytu oraz rządzącymi nim zasadami jest to, iż pozwala ona na bardziej poprawne zrozumienie ograniczeń poszczególnych nauk i gałęzi wiedzy zajmujących się przedmiotami bardziej partykularnymi.

Rozważania Arystotelesa pomagają rozróżnić te trzy elementy: naukę, poznanie zasad oraz mądrość. Wiedza opiera się na tym, co jest postrzegane jako oczywiste dla niej zasady, jednak ze swojej definicji nie zajmuje się już tymi zasadami, stanowiącymi dla niej punkt oparcia i wyjścia. Założenia oraz intuicyjność ludzkiego poznawania okazują się być jednak wielorako uwarunkowane. Właśnie te założenia potrzebują ogólnej i pogłębionej refleksji metodologiczno-filozoficznej. W ten sposób dochodzimy do cnoty mądrości rozumianej jako pierwsza filozofia. Dopiero ona będzie w stanie dokładniej określić zasady, które stanowią podstawę naszego myślenia, oraz oczyścić je z tego, co bynajmniej nie jest aż tak oczywiste, jak może się to komuś wydawać.

Należy uznać, że to właśnie potrójne rozróżnienie cnót intelektualnych w postaci cnoty mądrości, pierwszych zasad oraz wiedzy, dokonane już przez Arystotelesa i potwierdzone później przez św. Tomasza, ma charakter ponadczasowy oraz uniwersalny. Niezależnie bowiem od upływu czasu przedmiotem wiedzy jako cnoty intelektualnej może być tylko i wyłącznie to, do czego mamy wystarczającą poznawczy dostęp, pozwalający stworzyć właściwą różnego rodzaju naukom metodologię oraz procedury postępowania i badania. Jednak same te procedury

poznawania, jak i poczucie oczywistości pewnych prawd stanowią już przedmiot badań filozofii, a dla wierzących – także teologii. Stąd wyrastają nasze przekonania o oczywistości pewnych prawd oraz intuicji. Warto je sobie uświadomić oraz poddać krytycznej refleksji.

Tego autokrytycznego elementu zabraknie jednak wtedy, kiedy w punkcie wyjścia porzucimy systematyczną refleksję ze względu na intuicyjną oczywistość takich czy innych zasad i założeń. Długa tradycja filozoficzna uświadamia nam to samo, co dokonało się w rozwoju nauki: nasz świat, także na poziomie założeń, jest znacznie bardziej skomplikowany i subtelny, niż się to może komuś wydawać. Próba porzucenia filozofii czy religii przypomina prostą drogę na skróty, które wydają się wiele upraszczać i przyspieszać poznanie prawdy. Z czasem okazuje się jednak, że te sprawy najprostsze, na przykład byt i niebyt, życie i śmierć, dobro i zło, gdy się nad nimi zaczynamy zastanawiać, są też najtrudniejsze do zrozumienia i wyjaśnienia, i najłatwiej się w nich pogubić. Nie oznacza to jednak, że nie możemy ich zrozumieć i że powinniśmy się poddać, ale raczej, że powinniśmy pamiętać o pokorze i ograniczoności ludzkiego poznania. Być może, jak postulował Arystoteles, trzeba się zadowolić tego rodzaju dokładnością poznawania, jaka jest dla nas możliwa.

Podobna zasada dotyczy teologii: dzięki swojej długiej tradycji unika ona zarówno zbyt dużej pewności, jak i sceptycyzmu. Mówimy prawdę o Bogu – przypomnijmy tu Tomasza – nie wiedząc zarazem, co dokładnie znaczą nasze dogmatyczne formuły. Ten paradoks jest ważny: prawdę poznajemy częściowo i odróżniamy ją od błędu. Prawda jest jak dogmaty: ujmuje prawdę w formie dążenia do niej. Ten dynamiczny charakter prawdy dobrze ujmuje właściwy człowiekowi status poznawczy: poszukiwanie i poznawanie prawdy stanowi raczej drogę, która nas prowadzi i naukowo, i filozoficznie, i religijnie, niż punkt, w którym wszystko jest już jasne i określone do końca.

5. KONSEKWENCJE PIERWSZEŃSTWA NAUKI PRZED MĄDROŚCIĄ

Na kanwie Tomaszowej koncepcji hierarchii cnót intelektualnych możemy pokusić się o przewidywanie tego, co się stanie w wypadku porzucenia filozofii i metafizyki. Otóż będzie to powodować brak wystarczających narzędzi do starannejszego opracowywania i rozumienia zasad, które podtrzymują gmach wiedzy i technologii. W takim przypadku z konieczności dochodzi bowiem do generalizacji cząstkowych prawd, które wydają się oczywiste i dobrze funkcjonują w jednym obszarze rzeczywistości, choć *de facto* nie mają uniwersalnego charakteru i nie funkcjonują poprawnie w innych dziedzinach. To, co sprawdza się w metodzie naukowej, na przykład eksperymentowanie, nie sprawdza się w relacjach międzyludzkich ani w kwestiach religijnych. Nie należy bowiem dokonywać eksperymentów

na przyjaźni czy miłości. Nie da się także zweryfikować teologicznych dogmatów przy pomocy metod właściwych badaniu rzeczy naturalnych.

Ten oczywisty przykład uwrażliwia nas na to, aby z pewną ostrożnością podchodzić do filozoficznych tez, które w imię nauki formułują uczeni, nadając im zwykle nieświadomie, uniwersalny charakter, nierzadko także religijny. Étienne Gilson w książce *Jedność doświadczenia filozoficznego* w znakomity sposób prześledził historię błędów filozoficznych, które dokonały się w ten właśnie sposób: znakomici i niezwykle zasłużeni naukowcy absolutyzowali swoje odkrycia i czynili z nich uniwersalne zasady filozoficzne: „Jeśli nasze uprzednie analizy zostały przeprowadzone w sposób prawidłowy, to prowadzą one wszystkie do tej samej konkluzji, że mianowicie poczynania metafizyczne skazane są na niepowodzenie wówczas, gdy ich autorzy zastępują pojęcia metafizyczne pojęciami zapożyczonymi z dowolnej nauki szczegółowej”⁶¹.

Ludzkie życie jest wielowymiarowe. Z reguły dopiero doświadczeni przez życie ludzie potrafią głębiej te różne aspekty wyodrębnić i uporządkować, także w odniesieniu do własnego życia i doświadczenia. Mądrość wymaga umiejętnego połączenia ze sobą różnych aspektów życia, aby znaleźć dla każdego z nich właściwe miejsce. To jednak pozostaje niemożliwe bez przyjęcia jakichś rozstrzygnięć o bardziej fundamentalnym charakterze, odwołującym się do pewnego rodzaju filozofii bądź do religii, lub jednego i drugiego równocześnie.

Dodatkowym powodem do ostrożności jest także i to, że nauka, podobnie jak inne dziedziny życia, podlega wielorakim naciskom zewnętrznym, niekoniecznie związanym z samym poszukiwaniem prawdy. Działalność naukowa nie dokonuje się w instytucjonalnej próżni. Sposób finansowania badań naukowych, jak i przyznawania i rozliczania grantów może wymuszać zachowania dalekie od naukowego obiektywizmu. Pieniądz w szczególnie skuteczny sposób może być bowiem narzędziem korupcji. Wyrazistym tego przykładem mogą być produkty finansowe, które doprowadziły do ogólnoswiatowego kryzysu finansowego⁶². Globalne firmy farmaceutyczne nierzadko powiększają swój zysk dzięki takiemu rodzajowi współpracy z lekarzami, który niekoniecznie ma na celu dobro samego pacjenta⁶³. Jeśli chęć zysku może przeważać nad tak bardzo oczywistymi wartościami jak bezpieczeństwo gospodarcze czy zdrowie, to tym bardziej może być decydująca w kwestii poszukiwania prawdy, szczególnie gdy zmanipulowane wyniki mogą przełożyć się na określony zysk finansowy określonego podmiotu, podczas gdy ogłoszenie prawdy przyniosłoby wymierne straty.

⁶¹ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1968, s. 213.

⁶² Por. P.H. Dembinski, S. Beretta, *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Kraków: Wydawnictwo M 2015.

⁶³ Por. P. Polak, *Nowe formy korupcji: analiza socjologiczna sektora farmaceutycznego w Polsce*, Kraków: Nomos 2011.

Tomaszowa analiza pozwala przewidzieć konsekwencje rezygnacji z filozofii i związanej z nią pogłębionej refleksji nad założeniami obecnej nauki oraz światopoglądu prezentowanego przez główny nurt zachodniego świata. Zaniedbanie procesu oczyszczania założeń naukowych może prowadzić do braku skutecznej ochrony przed nowymi formami ideologicznego podejścia, mogącego przywdziewać także szaty naukowe. Skoro człowiek jest z natury skłonny do powtarzania podobnych błędów, to jak był możliwy fundamentalizm religijny, tak możliwy jest również nowy rodzaj fundamentalizmu pod auspicjami nauki.

Dragan, komentując stwierdzenie Richarda Feynmana „Nauka to wiara w ignorancję ekspertów”, pisze: „I jest to jedyna wiara, która w dążeniu do zrozumienia rzeczywistości powinna nas zaprzętać, każda inna jedynie nas zaśmieca”⁶⁴. Jest to rodzaj nowego *credo* i nowej wiary, stawiający wyjątkowo wyraziste i mocne tezy wartościujące religię *en bloc* wyłącznie z tego powodu, że nie mieści się ona w paradygmacie naukowym. Ten rodzaj wiary również może skłaniać się ku uproszczeniom oraz radykalizacji poglądów prowadzących do nowych odmian ostracyzmu i odrzucania wszystkiego, co współcześnie jest postrzegane jako „herezja” wobec nowej „ortodoksji” nurtów o skłonnościach religijno-scjentyistycznych.

Jeśli postawimy wszystko na jedną kartę w postaci wiedzy naukowej, najprawdopodobniej się okaże, że nie znajdziemy tam prawdziwej mądrości. Znajdziemy tam tylko i aż to, co kryje się w założeniach właściwych dla takiego rodzaju podejścia. Może ono polegać na redukcji i wciskaniu bogactwa ludzkiego życia i doświadczenia do zbyt ciasnej naukowej szuflady. Człowiek, jak pisze Gilson, nie zawsze myśli tak, jak chce, lecz tak jak może, jak mu pozwalają na to jego własne założenia: „każdy filozof ma pełną swobodę ustanawiania własnego układu zasad, skoro jednak raz je ustali, to już nie myśli tak, jak by chciał, lecz tak, jak myśleć może”⁶⁵. Jest coś wymiernego w świecie idei. Mały błąd na początku będzie narastać w miarę wyciągania i wprowadzania w życie kolejnych wniosków i postulatów. Aby tak się nie stało, potrzebna jest mądrość, szersza perspektywa, zdolność do wyciągania wniosków z przeszłości.

Mimo materialnego dobrobytu i rozwiniętej technologii człowiek współczesny bardziej niż kiedykolwiek doświadcza egzystencjalnego zagubienia. O ile nauka może pozwolić na dalsze doskonalenie warunków ludzkiego życia, to jednak niekoniecznie pomoże mu znaleźć w tych warunkach głębszy sens i znaczenie. Trudno bowiem oczekiwać od nauki tego, że pomoże człowiekowi odnaleźć szczęście w miłości, wesprze go w podejmowaniu trafnych decyzji życiowych i wskaże optymalny sposób zaspokojenia jego osobistych i wewnętrznych potrzeb. Trudno także oczekiwać od naukowców tego, że będą potrafili wyjaśnić przesłanie choćby *Malego Księcia* czy baśni Andersena, nie mówiąc już o świętych tekstach. Jest to bowiem kwestia ważniejszego od nauki wymiaru ludzkiej egzystencji.

⁶⁴ A. Dragan, *Kwantechizm*, s. 159.

⁶⁵ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, s. 208.

Jak teologowie czy filozofowie powinni zachowywać metodologiczną ostrożność w odnoszeniu swoich tez do nauki i jej wielkich odkryć, tak też naukowcy powinni wykazywać się wyobraźnią względem tego, co przekracza ramy ich profesji. Przy całym niezwykłym rozwoju nauki i technologii byłoby dobrze, żeby człowiek pozostał nadal człowiekiem.

WYKAZ SKRÓTÓW

- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*
STh – Thomas Aquinas, *Summa theologiae*

RELACJA MIĘDZY TEOLOGIĄ I FILOZOFIĄ A NAUKĄ W UJĘCIU ARYSTOTELESOWSKO-TOMISTYCZNYM

Abstrakt

Współcześnie narasta poczucie konieczności porzucenia filozofii czy teologii na korzyść nauki oraz przekonań specjalistów. Przedstawione przez Arystotelesa i św. Tomasza analizy w zakresie hierarchii cnót intelektualnych pozwalają nam zwrócić uwagę na uwarunkowania i konsekwencje tych postulatów. Ich zdaniem wiedza wyrasta z określonych zasad i założeń, których ocena należy do cnoty mądrości. Cnota mądrości ma za przedmiot najwyższe zasady, do których dotarcie wymaga szczególnej metodologicznej i metafizycznej uwagi. W przypadku teologii chrześcijańskiej mądrość ta zostaje wzbogacona o wiarę w to, co Bóg objawia człowiekowi. Tak rozumiana wiara wykracza poza naturalne poznanie, mając równocześnie mocne racjonalne podstawy o charakterze historycznym oraz doktrynalnym. Wiedza naukowa pozbawiona refleksji metafizycznej, jak i metodycznie odcinająca się od wiary religijnej, może prowadzić do braku świadomości własnego aktu wiary względem swoich własnych założeń. Może to pociągnąć za sobą nieświadome przekształcenia własnych założeń naukowych w zasady o uniwersalnym filozoficznym charakterze, a w konsekwencji prowadzić do błędnej oceny tego wszystkiego, co wykracza poza kompetencje i metodologię nauk ścisłych.

Słowa kluczowe: filozofia, nauka, metodologia, założenia, nowy ateizm, cnoty intelektualne, mądrość, Arystoteles, Akwinata.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THEOLOGY/PHILOSOPHY AND SCIENCE
IN THE ARISTOTELIAN-THOMISTIC PERSPECTIVE

Abstract

Today, there is a growing sense of the need to abandon philosophy or theology in favour of science and the convictions of specialists. The analyses presented by Aristotle and St Thomas in terms of the hierarchy of intellectual virtues allow us to draw attention to the conditions and consequences of these demands. In their view, knowledge grows out of certain principles and presuppositions, the evaluation of which belongs to the virtue of wisdom. The virtue of wisdom has as its object the highest principles, the reaching of which requires special methodological and metaphysical attention. In the case of Christian theology, this wisdom is enriched by faith in what God reveals to man. Faith understood in this way goes beyond natural cognition while at the same time having a strong rational basis of a historical and doctrinal nature. Scientific knowledge devoid of metaphysical reflection, as well as methodically dissociating itself from religious faith, can lead to a lack of awareness of one's own act of faith in relation to one's own presuppositions. This can entail unconscious transformations of one's own scientific assumptions into principles of a universal philosophical nature. This can consequently lead to a misjudgement of all that is beyond the competence and methodology of the sciences.

Key words: philosophy, science, methodology, assumptions, new atheism, intellectual virtues, wisdom, Aristotle, Aquinas.

DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT
AUS DER SICHT DES HEILIGEN THOMAS VON AQUIN

Abstrakt

Gegenwärtig wächst das Gefühl, dass die Philosophie oder die Theologie zugunsten der Wissenschaft und des Glaubens der Spezialisten aufgegeben werden muss. Die Analysen, die Aristoteles und der heilige Thomas im Hinblick auf die Hierarchie der intellektuellen Tugenden vorgelegt haben, erlauben es uns, die Aufmerksamkeit auf die Bedingungen und Konsequenzen dieser Forderungen zu lenken. Ihrer Ansicht nach erwächst das Wissen aus bestimmten Prinzipien und Voraussetzungen, deren Bewertung zur Tugend der Weisheit gehört. Die Tugend der Weisheit hat die höchsten Prinzipien zum Gegenstand, deren Erreichung eine besondere methodologische und metaphysische Aufmerksamkeit erfordert. Im Fall der christlichen Theologie wird diese Weisheit durch den Glauben an das, was Gott dem Menschen offenbart, bereichert. Der so verstandene Glaube geht über die natürliche Erkenntnis hinaus und hat gleichzeitig eine starke rationale Grundlage historischer und lehrhafter Natur. Eine wissenschaftliche Erkenntnis ohne metaphysische Reflexion und eine methodische Distanzierung vom religiösen Glauben kann dazu führen, dass man sich des eigenen Glaubensakts im Verhältnis zu den eigenen Voraussetzungen nicht bewusst ist. Dies kann wiederum dazu führen, dass die eigenen wissenschaftlichen Annahmen

unbewusst in Prinzipien universeller philosophischer Natur umgewandelt werden. In der Folge kann es zu einer Verkennung all dessen kommen, was jenseits der Kompetenz und Methodik der Wissenschaften liegt.

Schlüsselwörter: Philosophie, Wissenschaft, Methodik, Annahmen, Neuer Atheismus, Intellektuelle Tugenden, Weisheit, Aristoteles, Thomas von Aquin.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach* (Dzieła Wszystkie, t. 7), Warszawa: Wydawnictwo PWN 2002, s. 77–300.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: Arystoteles, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świecie*. Metafizyka (Dzieła Wszystkie, t. 2), Warszawa: Wydawnictwo PWN 1990, s. 615–857.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, w: Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt* (Dzieła Wszystkie, t. 3), Warszawa: Wydawnictwo PWN 2003, s. 636–756.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4/1, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Euzebjusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań: Fiszer i Majewski 1924.
- Głowa S., Bieda I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1997.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, Kraków: Znak 2005.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, [t. 1], Kraków: Wydawnictwo M 2007.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, t. 1: *Prima Pars*, Madryd: Editorial Católica 1961.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, t. 2: *Prima Secundae*, Madryd: Editorial Católica 1985.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, t. 3: *Secunda Secundae*, Madryd: Editorial Católica 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, Kraków: Znak 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, 49–67*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2006.

Opracowania

- Bronk A., Majdański S., *Metodologia teologii*, w: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 2: *Typy nauk*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 127–160.
- Bronk A., Walczak M., *Metoda naukowa*, w: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 89–154.
- Bryson B., *Krótką historia prawie wszystkiego*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i Spółka 2006.
- Dembinski P.H., Beretta S., *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Kraków: Wydawnictwo M 2015.
- Dragan A., *Kwantechizm czyli klatka na ludzi*, Warszawa: Wydawnictwo Fabuła Frazja 2019.
- Gilles E., *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti, MI: Sapientia Press 2003.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1968.
- Harris S., *Koniec wiary*, Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka 2012.
- Kuźma A., *Św. Ireneusz z Lyonu i jego argumentacja przeciw gnostykom*, „Elpis” 17 (2015), s. 145–151.
- Lennox J.C., *Czy nauka pogrzebała Boga?*, Poznań: W drodze 2018.
- Marenbon J., *Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction*, London: Routledge 1991.
- McDonald L.M., *Kanon Biblii. Źródła, przekaz, znaczenie*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2022.
- Mrugalski D., *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Pinckaers S., *Katolicka moralność*, Warszawa: Instytut De Republica 2022.
- Polak P., *Nowe formy korupcji: analiza socjologiczna sektora farmaceutycznego w Polsce*, Kraków: Nomos 2011.
- Roszak P., *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2013.
- Steinhart E., *Dawkinsian Metaphysics*, <https://ericsteinhart.com/articles/dawkinsian.pdf> [dostęp: 12 IV 2023].
- Strobel L., *Sprawa Chrystusa*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael 2020.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, Poznań: W drodze 2003.

Michał Mrozek – dominikanin, wicedyrektor Instytutu Tomistycznego w Warszawie, profesor Kolegium oo. Dominikanów w Krakowie, redaktor naczelny „Przeglądu Tomistycznego”, dyrektor Studium Dominicanum. Specjalizuje się w teologii moralnej w ujęciu św. Tomasz z Akwinu. Opublikował m.in.: *Nemesis (słuszne oburzenie): cnota czy wada? Napięcie między naturą i łaską w doktrynie Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu* (2023), *Conscience as an Act of Practical Reason in Aquinas* (2021), *Wzajemne warunkowanie się cnót intelektualnych i moralnych w Summie teologii św. Tomasza z Akwinu (Ia–IIae, q. 58, a. 4–5)* (2021), *Kiedy posłuszeństwo jest cnotą?* (2021). Adres do korespondencji: mrozekop@dominikanie.pl.