

A d a m G ó r n i a k

Koncepcje teologii według Bonawentury i Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: *arystotelizm, byt, metafizyka, przyczyna, stwarzanie, subalternacja, teologia*

W pracy staram się ukazać filozoficzne podstawy wersji *sacra doctrina*, zaproponowanych przez Bonawenturę i Tomasza z Akwinu w ich komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda¹. Wiadomo, że obaj próbują usystematyzować rozważania teologiczne poprzez wykorzystanie w głównej mierze systemu pojęciowego i metodologii Arystotelesa. Istotnym aspektem tego zestawienia wizji teologii przedstawionych przez wybitnych trzynastowiecznych scholastyków będzie przeto ukazanie ich odmiennych rozumień relacji pomiędzy *sacra doctrina* i pozostałymi naukami, a w zwłaszcza filozofią.

Koncepcja Bonawentury syntetyzuje i pogłębia wątki charakterystyczne dla franciszkańskich mistrzów teologii działających w pierwszej połowie XIII wieku, a zarazem stała się ona podstawą dla wielu późniejszych komentarzy². 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. Aby niejako usprawiedliwić taki zabieg, sięga on po biblijną perykopę z *Księgi Hioba*

¹ Bonawentura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Episc. Parisiensis*, w: Sancti Bonaventurae Opera omnia, studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, t. I–II, Quaracchi 1882–1885; Tomasz z Akwinu, *In quattuor libros Sententiarum*, w: *Opera omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, t. 1.

² O metateologii św. Bonawentury por. np. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków 2002, s. 86–90.

(28, 11), a jej egzegezę wspomaga odwołując się do innych fragmentów Pisma Świętego.

Właściwe rozważania rozpoczyna Bonawentura od odpowiedzi na pytanie o przedmiot (*materia quodve subiectum*) teologii³. 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; to coś ontycznie lub teoretycznie najpierwotniejszego w ramach całej określonej sfery bytowej lub poznawczej. Taki przedmiot nosi miano przedmiotu źródłowego (*subiectum radicale*). Za przedmiot jakiejś 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 nie tylko na zasadzie podobieństwa struktury, lecz 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 jednoczący (*subiectum integrale*). Przedmiotem danej nauki może także być to wszystko, co jest celem dociekań w wyznaczonej dziedzinie (np. ogół bytów w sensie dystrybutywnym). Mówi się wówczas o przedmiocie powszechnym (*subiectum universale*)⁴.

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 uchwytnie rozumowo⁵.

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 (w szczególności chodzić będzie o wnioskowanie sylogistyczne), ze względu na ich poznawczą efektywność a także moralną

³ Na temat rozumienia terminu *subiectum* przez scholastyków zob. np. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 22–24.

⁴ Swoje wywody Bonawentura ilustruje praktyką, jaką stosują przedstawiciele sztuk wyzwolonych, to jest gramatycy i geometry. Por. Bonawentura, *op. cit.*, prooem., I, corp., t. I, s. 7.

⁵ Tamże. To ostatnie ujęcie tak interpretuje M. Olszewski, *O praktycznej...*, s. 89: „*credibile* – czyli to, co może pojawić się w twierdzeniach teologii jako możliwy przedmiot wiary, ale wyrażany zgodnie z wymogami nauki”. Inne akcenty, bliższe mojemu rozumieniu *credibile*, stawiają np. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 232 oraz J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 13, 15–19.

stosowność, są w całej pełni zharmonizowane tak z przedmiotem tejże nauki, jak i z jej celem. Na czoło wybija się zwłaszcza cel rozważań teologicznych, jakim jest krzewienie wiary. Wedle Bonawentury skuteczność takiej procedury polega na jej właściwym dostosowaniu do prowadzenia sporów doktrynalnych z przeciwnikami wiary chrześcijańskiej, heretykami czy schizmatykami; na sprawnym pouczeniu nieugruntowanych w wierze, poprzez dostarczenie im argumentów potwierdzających zbawcze prawdy wiary, oraz upewnieniu ich co do tego, że nawet wielka obfitość kontrargumentów nie jest w stanie podważyć ich zasadności. Procedura ta może wreszcie prowadzić ku większej radości już utwierdzonego (*perfectus*) we wierze, „gdyż dusza w cudowny sposób weseli się pojmowaniem tego, co doskonała wiara podaje do wierzenia”, jak nauczał św. Bernard z Clairvaux⁶.

Z tymi uwagami wiąże się bezpośrednio kwestia teoretycznego czy praktycznego charakteru teologii, to jest pytanie: czy zmierza ona do kontemplacji, czy też jest nakierowana na to, by wierni stawali się dobrymi ludźmi dzięki jej pouczeniom. Na jej naturę teoretyczną wskazuje m.in. to, że dotyczy ona nie tylko obyczajnego życia, które przecież znajduje się w sferze ludzkiej aktywności, ale że swoim badaniem obejmuje także rzeczywistości, które nie podlegają naszej woli i twórczości, co wyraźnie zaznaczył sam Piotr Lombard w *Prologu* do swego dzieła⁷.

W swojej wykładni Bonawentura przypomina, że każda nauka wzięta jako czynność, czyli jako *ars*, posiada istotne przyporządkowanie do naszego intelektu. Jest mianowicie jego trwałą sprawnością, która doskonali odpowiednie dyspozycje i działania, nadając im należyte nakierowanie na cel i pożądaną skuteczność. Ponieważ zaś intelekt posiada pod tym względem trzy charakterystyczne odniesienia, tj. samego siebie, sferę uczuciowo-afektywną oraz obszar naszej zewnętrznej aktywności, to dzięki rozważanej w sensie czynnościowym nauce zyskuje stosowne zdolności. A są to: kontemplacja, związana ze *scientia speculativa*; roztropność (*prudentia*), powiązana z wiedzą praktyczno-moralną, a kierująca naszym postępowaniem i sprawiająca, że stajemy się dobrzy; mądrość, która sytuuje się pomiędzy czystą spekulatywnością i praktycznością, zarazem niejako je obejmując i scalając⁸.

Zdaniem Bonawentury teologia jest właśnie wiedzą typu mądrościowego. Wspomaga ona intelektualnie wiarę, która aktywizuje całą płaszczyznę umysło-

⁶ Bonawentura, *op. cit.*, q. 2, corp., t. I, s. 11. Por. Bernard z Clairvaux, *De consideratione*, V, c. 3, in fine. Por. M. Olszewski, *O praktycznej...*, s. 86: „Właściwą formą wykładu *Sentencji* okazuje się rozumowanie z uwagi na jego skuteczność w sporach teologicznych, moc perswazji w stosunku do nieutwierdzonych w wierze oraz radość, jaką sprawia doskonałym w wierze możliwość wyrażenia wiary w racjonalnej formie”.

⁷ Por. Bonawentura, *op. cit.*, proem., q. 3, contra 1, 2, 3, t. I, s. 12.

⁸ Tamże, corp., s. 13.

wego i psychiczno-cieleśnego pożądania (*affectus*) do umiłowania poznanego przedmiotu⁹. 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 speculative et practicum, et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalius, ut boni fiamus”¹⁰.

Uzupełnieniem problemów powiązanych ze *Wstępem do Sentencji* jest *quaestio IV*. Bonawentura poświęcił ją zagadnieniu autorstwa tych ksiąg. Powstaje ono w związku z tym, że chociaż nie budzi żadnych wątpliwości kto sygnuje ów zbiór (jest nim przecież *Magister Petrus Lombardus, Parisiense Episcopus*), ale ponieważ – jak już zauważył Arystoteles w swojej *Etyce Nikomachejskiej*, II, 4 – nie każdą osobę, która wypowiada się zgodnie z zasadami gramatyki bądź taką, która umiejętnie gra na jakimś instrumencie muzycznym, trzeba uznać za znawcę gramatyki czy teoretyka muzyki, a sam Mistrz Piotr deklaruje, iż obmyślił swoje dzieło czerpiąc maksymy i przykłady z doktryn starożytnych Ojców i innych doktorów Kościoła, to tym samym niejako podważa on swoje sprawstwo *Quattuor Libri Sententiarum*. Co więcej, przemawia za tym autorytet św. Augustyna, który przywołując słowa przestrogi z *Evangelii według św. Mateusza* (23, 8–10) powiada, że tylko Chrystus jest autentycznym nauczycielem, czyli autorem całej dostępnej dla nas *sacra doctrina*¹¹.

Odpowiedź Bonawentury na te wątpliwości jest tyleż oryginalna, ile znamienita dla scholastycznego pojmowania wysiłku komentatorskiego:

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 w 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*)¹².

Należy też wiedzieć, stwierdza następnie Bonawentura, że jeśli ktoś zajmuje w jakiejś kwestii stanowisko, które wprawdzie – czy to w części, czy nawet

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, q. 3, concl., s. 13.

¹¹ Tamże, q. 4, 1–3; sed contra 1–2, s. 14. Por. Augustyn, *De magistro*, XIV, 45–46; tenże, *Expositio in Epistolam I S. Ioannis*, tract. 4.

¹² Bonawentura, *op. cit.*, q. 4, concl., s. 14–15.

w całości – opiera się na refleksji innych autorów lub korzysta z ich erudycji, ale te propozycje zostały gruntownie przemyślane oraz zinterioryzowane, to wówczas w pełni zasługuje on na miano „twórcy”. Jego zdaniem w całej rozciągłości stosuje się to do dokonania Piotra Lombarda, który poprzez długi czas mozolną pracą nabywał wiedzę aż wreszcie zdecydował się ją udostępnić współbraciom w wierze. A skoro wspomagał się przy tym *Pismem Świętym* oraz ortodoksyjnymi orzeczeniami kościelnych pisarzy, nie tylko potwierdza to jego autorytet, lecz także nadto ujawnia jego pokorę. Jest on zatem we właściwym tego słowa znaczeniu autorem¹³.

Tak oto przedstawia się zawartość problemowa czterech kwestii do *Prologu w Komentarzu do Sentencji* Bonawentury. Jego wizja teologii jest w pewien sposób syntetycznym ujęciem motywów typowych dla arystotelizmu neoplatonizującego z pierwszej połowy XIII wieku.

Natomiast Tomasz z Akwinu formułuje koncepcję teologii konkurencyjną w stosunku do większości funkcjonujących wówczas jej modeli. Niektóre z tych propozycji, a właściwie ich elementy, wydają się jej bliższe¹⁴. Nie zmienia to jednak faktu, że projekt Tomasza, powiązany z recepcją Arystotelesa, a w szczególności z jego koncepcją nauki, właściwie zrywa z ujęciami tradycyjnymi, przyznającymi teologii status nauki w większym lub mniejszym stopniu praktycznej¹⁵. Inaczej niż to uczynił św. Bonawentura, wydziela on pięć kwestii z tym związanych. A są to: konieczność teologii dla człowieka, jej jedność, jej charakter (spekulatywny czy praktyczny) i przedmiot, a wreszcie stosowana w niej metoda badawcza.

Swoją odpowiedź na pierwszy problem Tomasz umieszcza w kontekście celu ludzkiej egzystencji. Otóż przypomina on, że zgodnie z rozumieniem większości myślicieli celem tym jest *contemplatio Dei*. Kontemplacja, która jest aktem intelektualnego i połączonego z podziwem poznania przedmiotów, ma dwie postaci: filozoficzną oraz mistyczną. Pierwsza występuje wtedy, gdy jest poznaniem Boga jako opatrnościowego stwórcy świata, wywiedzionym z poznania stworzeń i co do sposobu jest zgodna z naturą ludzkiego intelektu, czyli mieści się w ramach jego przyrodzonych kompetencji. Osiąga się ją jako cel filozofii i na niej polega doczesna (*in statu vitae*) szczęśliwość. Doskonałą formą aktu kontemplacji jest ta, której przedmiotem jest bezpośrednio sama Boża istota (jako taki jest to przedmiot nadnaturalny, tzn. przekraczający porządek możliwości natury ludzkiej) oglądana w sposób nadprzyrodzony (chodzi tu o *lumen gloriae*). Jej pełna dostępność jest obiecana ludziom w niebiańskiej ojczyźnie (*in patria*). W obecnym zaś stanie człowiek musi się zadowolić taką

¹³ Tamże, ad 2, s. 15.

¹⁴ Por. M. Olszewski, *O praktycznej...*, s. 53–84.

¹⁵ Tamże, s. 106–116.

formą kontemplacji, która wprawdzie zachowuje swoje nadnaturalne uprzedmiotowienie, ale pozostaje w zgodzie z naturalnymi ludzkimi zdolnościami poznawczymi. Co do sposobu, jest ona przyrodzona, chociaż zasada się bezpośrednio na Bożym natchnieniu, które jest dostępne człowiekowi poprzez wiarę. I takie właśnie poznanie oferuje *sacra doctrina*, która jako namiastka przysłej doskonałej wizji Boga jest przewodniczką człowieka podczas ziemskiej pielgrzymki. Można by też dodać, że – zdaniem Tomasza – jest ona środkiem umocnienia ludzkiej wiary, a nawet zachęty i swoistej pociechy w trudach jej zgłębiania. Także dlatego niezbędność teologii dla chrześcijanina jest ewidentna¹⁶.

Z takiego zapatrywania Tomasz wyciąga dwa wnioski, istotne dla dookreślenia natury wiedzy teologicznej oraz jej relacji do innych nauk. I tak, twierdzi on, że zajmuje ona uprzywilejowaną pozycję w gmachu ludzkiej wiedzy. Jest ona, mówi Tomasz, jakby najbardziej podstawowa (*tamquam principalis*), skoro rozważa ostateczny cel człowieczej egzystencji. Rzecz jasna, nie określa to wartości pozostałych dyscyplin, ale przecież żadnej z nich nawet nie wyznaczamy takiego zadania. Co prawda są tacy, którzy zgłaszają pretensję do prymatu filozofii, ale ich roszczenia są bezzasadne nawet wówczas, gdy powołują się na powszechnie uznawane autorytety. Wprawdzie badania filozoficzne – odpowiada na takie uroszczenia Tomasz – obejmują swoim zakresem wszystko, co w jakiś sposób istnieje (Stwórcę i stworzenia, dzieła natury i ludzkie działania) i tym samym wszechstronnie doskonałą duchowy wymiar naszej natury: intelekt poprzez nauki spekulatywne i związane z nimi cnoty intelektualne, zaś wolę przez nauki praktyczne i związane z nimi cnoty moralne, doskonalące *ad affectum procedentem in opus*. Z samej swojej istoty pomijają one jednak nadnaturalną płaszczyznę rzeczywistości. Filozofia bowiem *determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas*¹⁷. Jej wpływ na nasze udoskonalenie dokonuje się zaś wyłącznie poprzez cnoty nabyte (*virtus acquisitae*), a przecież pozostawiają one – przekonuje Akwinata – jeszcze miejsce *ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam*¹⁸, a więc zarazem niejako apelują czy pragną dopełnienia ze strony teologii, która słusznie *imperat omnibus aliis scientiis*¹⁹.

Wiąże się z tym ważny aspekt wszystkich nauk, a mianowicie ich służebność względem teologii. Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie Tomasza, że „teologia powinna zarządzać wszystkimi innymi naukami i korzystać z ich ustalen”²⁰. Jak widać, według niego, wykonywanie profesji mistrza *sacra*

¹⁶ Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, I, proł., 1, 1, corp.

¹⁷ Tamże, ad 1.

¹⁸ Tamże, ad 2.

¹⁹ Tamże, ad 3.

²⁰ Tamże, corp.

doctrina nie tylko przynosi przywilej kontroli i związanej z tym oceny poczynień uczonych czy znawców innych dyscyplin, lecz także wprost zobowiązuje go do możliwie jak najbardziej wszechstronnego wykorzystania rezultatów prowadzonych przez nich badań.

Skoro takie postępowanie jest nader pożądane, to powstaje pytanie o jedność teologii, a mianowicie: czy posługiwanie się tak wieloma i to tak różnorodnymi dyscyplinami, jak chociażby metafizyka, astronomia, gramatyka, logika czy nauki biologiczne, nie burzy metodologicznej jednolitości *sacra doctrina*? Owa jednolitość jest wszakże jednym z wymogów akceptowanego przecież dość powszechnie Arystotelesowego ideału wiedzy w pełni wartościowej (*episteme, scientia*). Pozostając z nim w zgodzie należałoby zatem wydzielić rozmaite nauki teologiczne, które by traktowały z osobna o Bogu, o stworzeniach, o łasce, o sakramentach, o Chrystusie itp. Zasadą podziału wiedzy jest bowiem odmienność dziedziny przedmiotowej, którą studium poszczególnych nauk, i tak np. rozmaite aspekty natury badają fizyka, zoologia czy mineralogia, a różnymi sferami ludzkiej aktywności zajmują się etyka, ekonomika czy polityka. Oprócz tego zachodzi chyba najbardziej zasadnicza trudność: Stwórcy i stworzeń nie sposób zakwalifikować do jednego rodzaju przedmiotów, ponieważ Bóg jest ontycznie absolutnie niezłożony, podczas gdy innym bytom to nie przynależy, a nadto przysługuje Mu bezwzględne pierwszeństwo *in ordine entium*. Jedność nauki jest wszakże ufundowana na jedności jej przedmiotu (*subiectum*), jak to wykazał Arystoteles, a zatem wydaje się niemożliwe badanie bytu Bożego i innych substancji w ramach tej samej nauki²¹.

Jednak Tomasz utrzymuje, że *sacra doctrina* ma zagwarantowaną jedność przedmiotu i dlatego metodologicznie bezzasadne byłoby jej rozparcelowanie na szczegółowe gałęzie wiedzy. Podaje on następujące uzasadnienie swojego stanowiska. Jedność teologii jest ufundowana na jej prymarnym źródle, z którego czerpie ona swoje zasady. Są nimi artykuły wiary i zgodnie z ówczesną *communis opinio* w innym miejscu Tomasz wylicza dwanaście bądź czternaście takich aksjomatów²². Owym źródłem jest zaś Boski intelekt, który poprzez swoje własne i niczym nieuwarunkowane światło dysponuje wyraźnym poznanem wszystkich rzeczy (*omnium rerum cognitionem habet distincte*)²³. Jeśli zatem teolog rozważa określoną cnotę, to nie czyni tego mając na względzie jej naturalną istotę, ale rozpatruje ją jako spowodowaną w nas – i to bez naszej pomocy – przez samego Boga, opierając się właśnie na informacjach objawionych. Toteż chociaż teologia obejmuje zakresem rozma-

²¹ Tamże, I, 2, quod non 1–3.

²² Tamże, III, d. 25, q. 1, a. 2.

²³ Tamże, proem., 1, 2, corp.

ite dziedziny i zajmuje się różnorodnymi przedmiotami, niemniej ze względu na *ordo disciplinae*, a zatem ze względu na swój skład oraz na swoją strukturę, pozostaje jednorodną wiedzą²⁴.

Na drugi problem Tomasz odpowiada w ten sposób. Rozważając Stwórcę i stworzenie w obrębie jednej wiedzy nie traktujemy ich jako należących do jednego rodzaju rozumianego w sposób właściwy dla logiki. Byłoby to absurdalne. Przecież cokolwiek zaliczamy do tej samej kategorii (rodzaju, gatunku czy klasy), to jej składowe muszą wykazywać jakieś podobieństwo, a ono musi się zasadzać na posiadaniu takózsamego elementu, np. własności lub właściwości (lub kilku takich cech). Dotyczy to wszystkich egzemplarzy tegoż zbioru i jest podstawą jednoznacznego orzekania o nich jakiegoś pojęcia. Tomasz podaje jako przykład – można rzec, iż standardowy w kręgu scholastyków – konia i wołu, które podpadają pod pojęcie zwierzęcia (*ratio animalis*). Uwzględniający taką równość czy identyczność typ formowania czy nawet tylko wyboru przedmiotu nie może mieć zastosowania w teologii ze względu na wskazaną w przytoczonym wcześniej zarzucie ontyczną nieprzystawalność bytu absolutnego i bytów stworzonych. Ale można też mówić o wspólności analogicznej (*communitas analogiae*), czyli o szczególnej postaci podobieństwa między bytami. Polega ona na tym, iż odmienne skądinąd przedmioty czy zjawiska łączy proporcjonalna realizacja jakiejś doskonałości, albo racją tegoż podobieństwa jest związek przyczynowo-skutkowy. Ta pierwsza występuje, zdaniem Tomasza, na przykład między substancją a przypadłością i aktem a możliwością, gdyż w obu tych układach dwóch elementów znajdujemy wspólne dla każdego z nich odniesienie do pojęcia bytu, takie jednak odniesienie, które nie niweczy zachodzących pomiędzy nimi istotnych różnic. Druga polega zaś na tym, że jakaś rzecz, rozpatrywana jako skutek, swoje *esse et ratio* przyjmuje od innego bytu, który jest tejeż rzeczy przyczyną. I tylko taka wspólność, z mocą podkreśla Akwinata, występuje pomiędzy Stwórcą i stworzeniami, które są bytami, ponieważ swoje istnienie (*esse*) otrzymały od pierwszego Bytu. Toteż w języku teologii znaczenie przydzielanej im nazwy „byt” znaczy tyle, co „naśladowający Byt pierwszy”, a podobnie i inne terminy (piękno, mądrość, sprawiedliwość) w ramach tego dyskursu posiadają sens współoznaczający byt pierwszy²⁵, albo jak to później określi *ens divinum*,

²⁴ Tamże, ad 3.

²⁵ 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”.

który oznacza albo samego Boga, albo rzeczy, które pochodzą od Boga lub do Niego się odnoszą²⁶.

Tomasz staje zdecydowanie na stanowisku, że za właściwy przedmiot danej nauki należy uważać to, do czego przede wszystkim zmierzają podejmowane przez nią czynności poznawcze. Nie ulega zaś żadnej wątpliwości, iż głównym i ostatecznym celem *sacra doctrina* nie jest uzyskanie przez człowieka jedynie 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. Są one nawet zalecane w szóstym błogosławieństwie z kazania na górze (Mt 5, 8). Toteż ta nauka jest w pewnym sensie zarówno praktyczna, bo doskonali 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 realizowana w całej pełni jedynie w źródłowej zasadzie tej nauki, czyli w samej Boskiej mądrości, zaś w dostępnej nam formie jej tożsamość ziszcza się wyłącznie poprzez podporządkowanie praktyki względem teorii. Jest to więc jednolitość niepełna, acz zachowuje ona spójność, bo ukonstytuowana jest przez odniesienie do tego samego celu²⁷.

Bez wątpienia wymaga to stosownych kompetencji, a tych dostarczają mu nade wszystko cnoty intelektualne: mądrość, wiedza i rozumienie. Dlatego też teologię uważa się, i słusznie, za mądrość ponieważ rozważa ona najwyższe przyczyny, co pozwala ją określać mianem głowy, zwierzchnika a nawet właściciela, który zaprowadza porządek we wszystkich naukach²⁸. I Tomasz dodaje, że tytuł mądrości przysługuje jej o wiele bardziej zasadnie, niż metafizyce. Można ją też w sposób ścisły nazwać „boską”, ponieważ nie tylko obiektem jej rozważań jest byt Boży, co w pewnym sensie jest również udziałem metafizyki, lecz 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 przyczyn²⁹.

Chociaż więc można podnieść trudność, iż mądrościowa wiedza powinna odznaczać się najwyższą możliwą pewnością poznania swoich zasad oraz przyczyn jej właściwego przedmiotu, a teologia wspiera się na wierze, która w tym względzie jest czymś pośrednim pomiędzy opinią a nauką, to trzeba powiedzieć, co następuje. To prawda, mówi Tomasz, że wiara nabyta (*fides acquisita*), która przecież opiera się na zaufaniu do jakiegoś autorytetu, jest

²⁶ Tamże, a. 4 corp.

²⁷ Tamże, 1, 3 corp.

²⁸ Tamże: „dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum”.

²⁹ Tamże.

czymś pośledniejszym od nauki. Inaczej jest w przypadku wiary wlanej (*fides infusa*). Nie jest ona bowiem tylko zwykłą sprawnością (*habitus*), która dopełnia możliwość działania właściwej władzy, a w ten sposób poszerza jej zdolności i przydaje jej większej skuteczności, lecz jest wprost cnotą (*virtus*) teologiczną. Jako taka ma bezwzględne odniesienie do dobra ostatecznego oraz kieruje naszymi działaniami, przez które zyskujemy zasługę życia wiecznego. Toteż, jak naucza Tomasz, jeżeli rozum pozwala się prowadzić przez wiarę, to przysparza mu ona zdolności pełniejszego uchwycenia sensu *credibile*, czyli tego, co jako wiarygodne może w pewien sposób i w jakimś stopniu być uchwytnie rozumowo, jak o tym pouczył prorok Izajasz (7, 9): „Jeśli wierzyć nie będziecie, nie zrozumiecie”³⁰. Jest to jawne nawiązanie do Anzelmowej formuły *fides quaerens intellectum*³¹.

W tym samym artykule Tomasz rozwiewa wszelkie wątpliwości co do metodologicznego statusu wiedzy teologicznej, jakie mogły się nasuwać w związku z tym, że jej zasady nie są znane wprost i nie są oczywiste dla każdego (nie są to zatem *propositiones per se notae*), oraz że traktuje ona o poszczególnych rzeczach, zjawiskach i konkretnych wydarzeniach historycznych. Nie są to warunki naukowości, jakie zalecał Arystoteles. Poza tym teologia zdaje się popełniać poważny błąd metodologiczny, gdy swoje wywody, a są one przecież racjonalne, opiera na wierze, która przekracza porządek i zdolności rozumu.

Na te obiekcje Tomasz odpowiada, że teologia jest nauką także w znaczeniu, jakie jej nadał Filozof. Oto bowiem, ogólnie mówiąc, wiedzę naukową znamionują dwa elementy, a mianowicie pewność i to, że jest ona uporządkowanym zbiorem sądów, do czego zmierzają wszystkie czynności poznawcze podejmowane w danej dyscyplinie. Te sądy, wyrażone w postaci zdań lub ich układów, bazują 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. Po drugie, jej wszystkie tezy w jakiś sposób uwzględniają twierdzenia bazowe, którymi są – powtórzmy to znowu – artykuły wiary. Chociaż nie są one w jej obrębie dla teologa *principia per se nota*, lecz są one takimi *in scientia Dei*. A ponieważ z tej Boskiej wiedzy czerpie ona swoje zasady, to ma pełnoprawny status nauki, jakkolwiek jest to *scientia quasi subalternata divinae scientiae a qua accepit principia sua*³².

³⁰ Hebrajski tekst Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się”.

³¹ Por. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, I, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 144.

³² Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, I, prol., 1, 3 corp. Wypada zaznaczyć, że ten fragment Tomaszowego komentarza znajduje się w wersji wydanej przez P. Mandonneta (ks. I–II) w dwóch tomach w Paryżu w 1929 roku. Został on pominięty w innych wersjach, o których zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przeł. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 439–440.

W swoich rozważaniach metateoretycznych Bonawentura także odwołuje się do wywiedzionych z Arystotelesowych *Analitik wtórych* idei podporządkowania nauk i koncepcji „nauki pośredniej” (*scientia media*), których promotorem w świecie łacińskim był Robert Grosseteste³³. Jednak, inaczej niż Tomasz, franciszkański mistrz twierdzi, że teologia zajmuje pozycję *scientia subalternata* w stosunku do Biblii, a nie wobec Bożej wiedzy. Swoje stanowisko wyjaśnia zaś w taki oto sposób. Trzeba mianowicie właściwie rozumieć ideę subalternacji nauk, gdyż nie każde ograniczenie zakresu danej dziedziny prowadzi do wyznaczenia takiego stanu, ale tylko takie, które zakres ten zacieśnia w następstwie odniesienia do innego zbioru zasad wyjściowych lub wprowadzenia węższego aspektu badań. I tak, *sacra Scriptura* traktuje o *credibili ut credibili*, a teologia o *credibili ut facto intelligibili*, a takie dookreślenie faktycznie wydziela ją z Objawienia na sposób subalternacji, zarówno gdy chodzi o źródło i sposób uzasadnienia, tj. zamiast *auctoritas – ratio*, jak i o stopień pewności, ponieważ gdy *deficit certitudo rationis*, [*Magistro*] *recurrat ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis*³⁴.

Po omówieniu treści artykułu trzeciego można teraz powrócić do zagadnienia przedmiotu teologii. Wydaje się, że wskazanie na Boga jako *subiectum* tej wiedzy zabezpiecza jej obiektywny charakter, a to dlatego, że ów przedmiot jest niezależny od podmiotu, czyli że nie jest on zrelatywizowany do jego aktów poznawczych, a przynajmniej nie zasadniczo³⁵.

Jednak Tomasz nie zaprzecza temu, iż można podać inne, niejako pochodne względem powyższego, dopuszczalne określenia przedmiotu *sacra doctrina*. Ujmują one jednak ów przedmiot nie jako taki, lecz w jakimś kontekście: czy to w odniesieniu do rezultatów jego poznawania, czy narzędzi dyskursu, jego celu, bądź w perspektywie praktycznej. Można mianowicie rozumieć przezeń to wszystko, o czym wypowiada się twierdzenia należące do tej nauki. W ślad za innymi wolno nam wówczas uznać za przedmiot rzeczy i znaki (*res et signa*), o ile są rozpatrywane jako w pewien sposób związane z Bogiem (*inquantum sunt quaedam divina*) lub Chrystusa, 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

³³ Por. M. Boczar, *Grosseteste*, Warszawa 1994, s. 106–117.

³⁴ Bonawentura, *op. cit.*, proem., 1, ad 4. Bonawentura odwołuje się tutaj do powagi Augustyna, *De utilitate credenda*, c. 11. n. 25: „Quod intelligimus igitur debemus rationi, quod credimus auctoritati”.

³⁵ Por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 22–27.

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 restaurationis*), 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 naprawiona³⁶.

Toteż, nieco ustępuje Akwinata, „jeśli chcemy znaleźć określenie przedmiotu, który obejmuje wszystkie dotychczas wymienione, powinniśmy powiedzieć, że przedmiotem tej nauki jest byt boski poznawalny za pośrednictwem natchnienia”³⁷. Właściwym i zasadniczym tematem teologii nie jest nawet zbawienie, ale pozostaje nim *ens divinum*, a to znaczy, że albo jest nim sam Bóg, albo rzeczy 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 egzystencji³⁸.

Wiadomo, że jednym z wyznaczników średniowiecznej mentalności jest – zapożyczony od Dionizego Areopagity – ontologiczny symbolizm. Bywał on częstokroć kojarzony z Augustyńskimi konceptami *res et signa*. W rezultacie dawało to np. topos księgi natury jako dzieła Boskiej sztuki (*ars divina*). Otaczające człowieka rzeczy stawały się – jeśli można tak powiedzieć – intencjonalnymi znakami, niejako autografami umieszczonymi wewnątrz globalnego opusu przez stwórczego artystę (*artifex*). Mają one posiadać swoją zarówno powierzchnię, jak i głęboką warstwę, dzięki której w rozmaity sposób i z różnym nasileniem naprowadzają człowieka na ich Autora. Mam tu na myśli wyróżniane np. przez św. Bonawenturę i to wielokrotnie w licznych tekstach *vestigium*, *similitudo* oraz *imago Dei*³⁹.

Uwagi te wydają się ważne dla rozpoznania opcji Tomasza z Akwinu. Bo właśnie, inaczej niż Bonawentura, nie twierdzi on, że byty mają wprost symboliczną naturę. Rozpatrując rozmaite aspekty Boskiej stwórczości i opatrności Akwinata posługuje się słownictwem w rodzaju droga, ślad czy kroczenie (odpowiednio: *via*, *vestigium*, *processio*), ale gdy odnosi je do Boga, wówczas zastrzega się, że są to określenia metaforyczne a wobec tego konsekwentnie poprzedza je przysłówkiem *quasi*, a zatem uzyskują one formułę w rodzaju „jakby ślady Boga”⁴⁰. Taką samą tendencję można dostrzec w Tomaszowej odpowiedzi na temat jedności przedmiotu teologii.

³⁶ Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, I, proł., 1, 4 corp.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Wystarczy tylko przywołać jego *Itinerarium mentis ad Deum*.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, I, d. 22, q. 1, a. 2 i 3.

Otóż – przypomnijmy to – dla teologa „byt” znaczy „naśladowający Byt pierwszy” (*ens inquantum ens primum imitatur*). Nie jest to zatem w żadnym razie ujęcie strukturalne bytu (*ens ut ens in se*), które stanowi właściwą domenę metafizyki, ani nawet jego ujęcie genetyczne, które doprowadza badania metafizyczne, jak wykazuje Tomasz, do stwierdzenia pierwszej przyczyny sprawczej bytu jako istniejącego (*ens ut existens*). Jako rezultaty takiego poznania przybierają one miano teologii naturalnej. Natomiast w swoich rozważaniach teolog posługuje się pojęciem bytu jako stworzonego (*ens ut creatum*) jako wyjściowym, jest to bowiem pochodna jednego z artykułów wiary⁴¹. Dla jego objaśnienia może on korzystać, a nawet wręcz powinien odwoływać się do wniosku, który został wyprowadzony w ramach metafizyki⁴², a w ten to sposób urzeczywistnia wytyczną zawartą w formułach: *crede ut intelligas* (Augustyn), *fides si potes rationemque coniunge* (Boecjusz), *fides quaerens intellectum* (Anzelm)⁴³.

Powtórzmy, byt, który rozważa teolog, to byt stworzony naśladowający swoją pierwszą przyczynę. Jest to ten sam byt, który stanowi przedmiot dociekań metafizyka. Byty te, tożsame co do przedmiotu materialnego prowadzonych przez obydwu badań, a tym samym obu nauk, różnią się one jednak aspektem. W pierwszym ujęciu natura rzeczy odczytywana jest z pozycji relacji stwarzania, a więc z konieczności kieruje do poznawczego uchwycenia podmiotów tejże relacji. A są nimi byt stworzony i Stwórca, przy czym oba te byty niekoniecznie w całej swojej okazałości, lecz o tyle, o ile są jej kresem. W ten sposób całą bogatą zawartość ontyczną istniejącego bytu dookreślają atrybuty pochodności od przyczyny, naśladownictwa jej natury oraz obrazowania jej mocy. Rzecz jasna, że czynią to one w sposób wyłącznie niedoskonały, to znaczy z uwagi na swój zasadniczy modus bytowy nie są w stanie ukazać w całej rozciągłości natury i istoty tego bytu, którego aktywności są skutkiem. Zostały przecież powołane do istnienia *ex nihilo*, które co prawda nie jest ich tworzywem, ale ślad takiej kreacji trwale determinuje ich strukturę ontyczną. Stwarzanie uznaje bowiem Tomasz za swoistą realną relację, poprzez którą ziszcza się zależność istnienia bytu stworzonego od Stwórcy, a jej swoistość polega na tym, że znajdując się w *ipsum esse creatum*, ściśle rzecz biorąc, nie

⁴¹ Mianowicie tego, którego treścią jest stworzenie nieba i ziemi, a co z kolei należy rozumieć – jak podawała choćby konstytucja *O wierze katolickiej*, uroczyste promulgowana przez Sobór Laterański IV (1215) – jako powołanie do istnienia wszystkich bytów. Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, przeł. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 220.

⁴² Tak oto realizuje się postulat korzystania przez *sacra doctrina* z osiągnięć innych nauk.

⁴³ W kwestii dotyczącej sensu tych formuł i w ogóle relacji pomiędzy wiarą a rozumem warto zapoznać się z uwagami W. Seńki zamieszczonymi w *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 107–117.

łączy ona teoż istnienia z Istnieniem samoistnym. Jest jednak wyrazem właśnie niesamoistności i pochodności bytu⁴⁴. Teologa nie dziwi przeto wielość i różnorodność bytów, choć pozostaje tajemnicą, dlaczego taka jest ich ilość, taki porządek i taka miara ich trwania. Zależy to bowiem – wyznaje Akwinata – od woli Boga. Może to wszakże być dla mistrza *in sacra doctrina* swego rodzaju wskazówką, ułatwiającą uświadomienie transcendencji i nieskończoności Boskiego bytu: niezmierzonej mocy, nieprzejrzanej mądrości i bezgranicznej dobroci⁴⁵.

Gdyby teraz przenieść takie rozumienie bytu na grunt filozofii, a postępowali tak nie tylko zwolennicy augustynizmu, ale czynił to także bezpośredni nauczyciel Tomasza, tj. Albert Wielki, to wówczas popadniemy w intelektualne kłopoty. Chodzi mianowicie o to, iż takie rozumienie bytu sytuuje dociekania metafizyczne od razu w perspektywie relacji, a nie w perspektywie substancji. Właściwie gubi się bowiem wtedy z pola analizy istotę bytu o tyle, że przedstawia się ją jedynie jako naturę przyporządkowaną do realizowania proporcjonalnych dla niej działań. Ostatecznie wynikałoby z tego, iż każdy byt jest niepowtarzalną wiązką wszystkich relacji, zrealizowanych podczas jego trwania. W zasadzie to właśnie ich swoista suma staje się samodzielnym podmiotem, dla którego *differentia specifica* może być miejsce w hierarchii bytów, uwarunkowane stopniem podobieństwa do praźródła – Boga Stwórcy, a zasadą jednostkującą jego odległość od ostatecznego celu – doskonałego Dobra. I tak to indywidualnym wyróżnikiem bytu nie jest już jego własna istotowa struktura, ale staje się nim jego wartość, rozumiana choćby jako aktualny stopień i sposób realizowania jego przeznaczenia. Kluczowymi tematami stają się wtedy: sposób istnienia określonych kategorii czy klas substancji oraz ich miejsce w ontycznej hierarchii; zdolności bytów do wejścia w takie lub inne stosunki z innymi, np. możliwość ich poznawania, a niemożność ich nawiązania z innymi, np. ograniczenia podmiotowe lub niedosiężność jakiegoś bytu; warunki i okoliczności, które sprawiają taką sposobność albo jej brak; w ogóle konieczność, możliwość czy niemożliwość pewnych działań i wynikłych z nich relacji, sytuacji lub procesów; krąg ewentualnych relacji jakiejś substancji; dominacja jednych nad innymi; prawdopodobieństwo ich wzajemnego warunkowania się, przenikania czy nawarstwiania; rozległość i skala mocy określonych bytów itp. Rozpatrywanie takich zagadnień stało się żelaznym repertuarem teorii filozoficznych i to nie tylko w średniowieczu. Ale jak widać, zbudowana na takim rozumieniu bytu metafizyka jest właściwie okrojoną teologią. Okrojona przede wszystkim w jej wymiarze źródłowym. Nie korzysta bowiem z przekazu objawionego, ale posiłkuje się materiałem uzyskanym w doświadczeniu, a co za

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, II, d. 1, q. 1, a. 1–4.

⁴⁵ Tamże, I, prol., 1, 4 corp.

tym idzie niektóre istotne tematy teologiczne nie są w zasięgu jej zainteresowań. Jej punkt wyjścia pozostaje wszakże teologiczny, skoro traktuje ona o bycie jako stworzonym lub przygodnym. W średniowieczu przybiera ona formę teorii obecności, inspirowaną w głównej mierze przez *Corpus Dionysiacum*, myśl Awicenny oraz pseudo-Arystotelesowe *Liber de causis*. Także wykorzystywanie tekstu *Metafizyki* Arystotelesa wspomagało taką ogólną tendencję, a to z uwagi na – przynajmniej w pewnej mierze – kłopotliwe opisanie przez Stagirytę przedmiotu metafizyki⁴⁶.

Jednak z teologicznego punktu widzenia walorem takiego rozumienia bytu jest jego swoisty sens: alegoryczno-anagogeniczny. Za Tomaszem można to rozumieć w ten sposób, że ujmuje on taki wymiar bytu, który jest podatny na kontemplację: z jednej strony prawdy stworzonej rzeczywistości jako symbolu Boskiego działania stwórczego i opatrnościowego, a z drugiej – prawdy samego Boga, o tyle, o ile jest to dla człowieka możliwe w obecnym stanie życia⁴⁷.

By taki cel 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* – procedury metodycznej? W odpowiedzi najpierw przypomina on, 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, a po części poprzez błagalne modlitwy, a nadto konieczną składową *sacra doctrina* jest też działalność kaznodziej-ska⁴⁸, to nie powinno dziwić, iż stosowana w niej metodyka ma zabarwienie poetycko-retoryczne. Przekazując treści wiary (*credibilia*) duszpasterze są mianowicie zobowiązani uwzględniać to, że zasady teologiczne nie są aktualnie w pełni i wprost zrozumiałe dla ludzkiego rozumu, a co za tym idzie muszą być potwierdzane przez cuda. Toteż informując o nich i nauczając 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

⁴⁶ Chodzi o wypowiedzi Arystotelesa z ksiąg IV i VI, gdzie określa on przedmiot metafizyki: byt jako byt, bądź byt boski. Por. J.C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the „Commentary on the metaphysics”*, Hague 1972.

⁴⁷ Notabene, nie „z Tomaszem”, ale „za Tomaszem”, takich bowiem wypowiedzi nie można odnaleźć w jego oryginalnych sformułowaniach. Jest to wszakże nawiązanie do wyróżnianych przez niego czterech sposobów objaśniania tekstu Pisma Świętego. O tym zostanie powiedziane nieco dalej.

⁴⁸ Por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 12.

rozumienie zasad, tj. *intellectus principiorum*, jedynie przy okazji zmysłowego zaznajamiania się z bytami materialnymi⁴⁹.

Taki tryb postępowania nie koliduje, co podkreśla Tomasz, z trzema głównymi zadaniami, jakie stoją przed teologiem. Po pierwsze, jest to przewycięzanie błędnych zapatrywań dogmatycznych, co nie może się obyć bez podawania rzeczowych argumentów, czasem tylko powołania się na uznany autorytet a czasem przez dopuszczenie racji i podobieństw branych z natury. Po drugie, dawanie generalnych pouczeń i konkretnych wskazówek moralnych dzięki właściwej interpretacji przykazań oraz biblijnych i kościelnych przepisów prawnych, a także zachęcanie do duchowej przemiany poprzez udzielanie napomnień, przypominanie o starotestamentowych i ewangelicznych obietnicach czy podawanie historycznych przykładów z życia wiernych (kapłanów, proroków i władców narodu wybranego lub apostołów, diakonów i świętych Kościoła). Trzecim wymiarem misji teologa, wymiarem najbardziej pozytywnym, jest prowadzenie słuchaczy lub czytelników, przy wydatnym współdziałaniu oryginalnych pism ojców i doktorów Kościoła oraz *Ksiąg Sentencji* autorstwa Piotra Lombarda, *które są jakby z nich odlane*, do kontemplacji prawdy ujawnionej w *Piśmie Świętym*⁵⁰.

Według Tomasza z zarysowaną w ten sposób metodą uprawiania teologii, korespondują ukierunkowania i tryby egzegezy tekstu objawionego. I tak, nawiązując do ugruntowanego już w mentalności teologów średniowiecznych przekonania o poczwórnych pokładach sensu biblijnego, Akwinata wskazuje na sens historyczny, moralny, alegoryczny i anagogiczny⁵¹.

Jeśliby zestawić wysuniętą przez Tomasza koncepcję teologii z propozycją Bonawentury, a także z innymi ówczesnymi projektami, to można powiedzieć, co następuje. Zaoferował on i – co godne podkreślenia – zrealizował w swojej

⁴⁹ Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, proem., q. 1, a. 5 corp.: „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 sensibilia similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum”.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

praktyce nauczycielskiej 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 asceptyka, wszakże jej cel kontemplacyjny pozostaje dla Akwinaty priorytetowy⁵². Swoje ujęcie teoretycznej natury teologii poprzez odniesienie do właściwego dla niej celu Tomasz wzmacnia wskazaniem na to, że za jej specyficznym przedmiotem należy uznać Boga jako alfę i omegę całej rzeczywistości⁵³. W jego przekonaniu *ens divinum* jest także gwarantem jednolitości *sacra doctrina*, jej naukowego charakteru, jej statusu jako mądrości oraz wyznacznikiem stosowanych w niej zabiegów naukotwórczych.

Można jeszcze dodać, że 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.

Streszczenie

W referacie ukazano filozoficzne podstawy wersji *sacra doctrina*, zaproponowanych przez Bonawenturę i Tomasza z Akwinu. Bonawentura odwołuje się do Arystotelesowskich konceptów czterech przyczyn, a jego wizja teologii jest typowa dla arystotelizmu neoplatonizującego. Tomasz z Akwinu uwyrażnia różnicę pomiędzy teologią, która stanowi część metafizyki, a która posługuje się pojęciem bytu jako istniejącego, oraz teologią objawioną, która posługuje się pojęciem bytu jako stworzonego, jako pochodną artykułu wiary. Dla jego objaśnienia teolog korzysta z wniosków filozoficznych i w ten to sposób realizuje wytyczne zawarte w formułach *auctoritates*: Augustyna, Boecjusza, Anzelma.

⁵² Por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 34–38.

⁵³ Jak zauważył M. Olszewski, *O praktycznej...*, s. 110: „Tak skonstruowana koncepcja teoretyczności teologii stanowi scholastyczną wersję określenia natury teologii na podstawie rozwinięcia augustyńskiego pojęcia *visio*”.