

MARIAN KURDZIAŁEK

DLACZEGO ŚW. TOMASZ Z AKWINU KOMENTOWAŁ  
*DE TRINITATE* I *DE HEBDOMADIBUS* BOECJUSZA?

James Weisheipl – autor świetnej monografii o Tomaszu z Akwinu – stwierdził brak jakichkolwiek wskazówek umożliwiających odpowiedź na powyższe pytanie. Akwinata nie powiedział więc, dlaczego przystąpił do interpretowania *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza. W ten sposób wprowadził w zakłopotanie nie tylko J. Weisheipla, ale także wielu innych historyków (np. M. D. Chenu) badających jego życie i twórczość. Zaniepokojenie bierze się stąd, iż Tomasz jest jedynym liczącym się myślicielem XIII w., który komentował te dawno już przebrzmiałe utwory<sup>1</sup>. Sprawa skomplikowała się jeszcze bardziej, kiedy pod koniec lat czterdziestych i w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych naszego wieku odkryto w obu tych komentarzach istotne elementy Tomaszowej syntezy filozoficzno-teologicznej<sup>2</sup>. Z tego też powodu zaczęto żywiej interesować się czasem ich

---

<sup>1</sup> J. Weisheipl, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz-Wien-Köln 1980, s. 129-134, 337; M. D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz-Wien-Köln 1960, s. 313 n.

<sup>2</sup> L. B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après s. Thomas In De Trinitate*, q. 5, a. 3, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 31 (1947), s. 3-40. Tenże sam autor zwrócił uwagę na doniosłość tego, co na temat partycypacji powiedział Tomasz w komentarzu do *De hebdomadibus: La participation dans la philosophie de s. Thomas*, Paris 1953, s. 36-73. Ten sam moment podkreślił również: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso*, Torino 1950, s. 24-35. Wymiar historyczno-filozoficzny Tomaszowego Komentarza przedstawił: M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis – und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium de Trinitate"*, Freiburg in der Schweiz 1948. Rozbudzone wtedy zainteresowanie Tomaszowymi interpretacjami Boecjusza wciąż jest żywe. Z nowszych publikacji na szczególną uwagę zasługują: S. Neumann, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii "De Trinitate"*, Münster/Westf. 1965; L. Eiders, *Faith and science. An introduction to St. Thomas Expositio in Boethii "De Trinitate"*, Roma 1974; J. J. Haladus, *The negative judgement of separation according to St. Thomas Aquinas' commentary on the "De Trinitate" of Boethius*, Roma 1979; M. Gogacz, *Studia wokół problematyki "esse". Tomasz z Akwinu i Boecjusz*, Warszawa 1976.

powstania. Na ogół sądzi się, że zostały one przez Akwinatę napisane w latach 1256-1259, czyli w tym samym czasie, co i *Quaestiones disputatae de veritate* będące rezultatem dysput, jakie prowadził już jako magister *in sacra pagina*. Otóż przeciwko temu przypuszczeniu przemawia sposób, w jaki Tomasz cytuje *Liber De spiritu et anima*. W wydanym przez P. Wysera tekście komentarza *De Trinitate* odsyłacze mają następujące brzmienie: "*dicitur in libro de Spiritu et Anima*"<sup>3</sup>. Natomiast w *De veritate* przeciwstawia się już zdecydowanie przypuszczeniu, jakoby dzieło to pochodziło od św. Augustyna: "*ut dicit Augustinus (alius Auctor) in libro de Spiritu et Anima*"<sup>4</sup>; "*liber de spiritu et Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini*"<sup>5</sup>; "*liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut eius auctoritatem recipiamus*"<sup>6</sup>. W *Scriptum super libros Sententiarum* Tomasz wzmiankuje najpierw, tj. w I księdze tego dzieła, ów pseudoaugustyński traktat tak samo, jak i w komentarzu do *De Trinitate*, ale już w IV ks. – jak w *De veritate*<sup>7</sup>. Jest więc rzeczą zupełnie możliwą, że napisał on "*expositiones: super librum Boethii De Trinitate – oraz in librum Boethii De hebdomadibus*" w tym samym mniej więcej czasie, co i pierwsze księgi swojego "*scriptum super libros Sententiarum*", czyli w latach 1252-1256, kiedy to pełnił funkcję bakałarza od sentencji (*baccalaureus Sententiarum*)<sup>8</sup>. Przypuszczenie to wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że zarówno *scriptum*, jak i *expositiones* reprezentują ten sam typ komentarza charakteryzującego się przede wszystkim problematyzacją interpretowanego tekstu, a nie jego wykładem<sup>9</sup>. Wymienione utwory, oglądane z tego punktu widzenia, wydają się być zbiorami *quaestiones*, dla których Piotr Lombard czy Boecjusz stanowili jedynie odpowiednią odskoczniją.

Obaj ci autorzy uważali się za wiernych kontynuatorów myśli św. Augustyna. Wydobywali jednak z jego przekazu odmienne wątki. Boecjusz interesował się przede wszystkim tym, co biskup Hippony powiedział o możliwości naturalnego poznawania tajemnic wiary, i – zgodnie z jego zapewnieniem, że wiara umożliwia zrozumienie – łączył, jak tylko mógł, wiarę z rozumem<sup>10</sup>. Zgodnie z tym celem

<sup>3</sup> Thomas von Aquin, *In librum Boethii de Trinitate, quaestiones quinta et sexta*, hg. von P. Wyser, Fribourg-Louvain 1948, s. 53, 55, 63.

<sup>4</sup> *De veritate*, q. 10, a. 7, 5.

<sup>5</sup> Tamże, q. 15, a. 1, 1.

<sup>6</sup> Tamże, q. 26, a. 5, 7.

<sup>7</sup> Por. J. Lewicki, *Z badań nad źródłami poglądów filozoficznych Alchera z Clairvaux*, Lublin 1955 (maszynopis), s. 58-64, gdzie autor omawia rolę, jaką rozprawa *De spiritu et anima* odegrała w sporze pomiędzy augustynistami i arystotelikami w XIII w.

<sup>8</sup> Weisheipl, *Thomas*, s. 73, jest przekonany, że Tomasz nie pełnił w latach 1252-54 funkcji określanej jako *cursor biblicus*.

<sup>9</sup> Chenu, *Das Werk*, s. 313. Nie bez znaczenia może być także fakt, iż *Sentencje* Piotra Lombarda rozpoczynają się od rozważań o Trójcy Świętej.

<sup>10</sup> Postulat Boecjusza: "*fidem si poterit rationemque coniunge*" był niewątpliwie tylko echem takich

rozpatrzył status metodologiczny nauk spekulatywnych, które – jak to stwierdził – osiągają swój punkt kulminacyjny w teologii. Jej przedmiotem jest forma w prawdziwym tego słowa znaczeniu, czyli nie mająca nic wspólnego z materią i ruchem, będąca natomiast *esse ipsum* i tą, *ex qua esse est*. Celem teologa-filozofa jest tejsze formy bezobrazowy ogląd. Tym, co go najbardziej do tego celu zbliża, jest matematyka, która zajmuje się wprawdzie formami nie istniejącymi inaczej, jak tylko w materii i ruchu, ale rozpatruje je jako od nich wolne<sup>11</sup>. Teologię powinno się zatem wykładać tak, jak się wykłada matematykę, czyli wywodzić ją z aksjomatów i postulatów<sup>12</sup>.

Ten sposób teologizowania znalazł w XII w. licznych i wybitnych rzeczników. Teodoryk z Chartes, Gilbert de la Porrée, Clarenbaldus z Arras komentowali (w pewnych wypadkach – być może więcej niż tylko raz) przede wszystkim *De Trinitate*, ale także i *De hebdomadibus*. Byli bowiem przekonani, że "theologizare" Boecjusza jest bardziej naukowe (w sensie Arystotelesowskiej teorii nauki) i w najwyższym stopniu intelektualne w porównaniu z tym, co głosił Platon, a nawet św. Augustyn. Za szczególnie doniosły uznali postulat: *neque diduci ad imagines*, czyli niesprowadzania tego, co boskie, do obrazów, jakimi są rzeczy ujmowane zmysłami. Ten sposób teologizowania wiedzie bowiem wprost do antropomorfizmu, będącego źródłem wielu groźnych błędów i herezji. Otóż – zdaniem Clarenbalda – Platon i Augustyn nie wyzwolili się całkowicie od posługiwania się obrazami; kiedy mówili o Bogu, porównywali go do słońca<sup>13</sup>. Gilbert de la Porrée był przekonany, że Boecjusz w swojej syntezie wiary i rozumu dobrze ujął jej końcowy efekt, czyli ten rodzaj wiedzy, który dotyczy sekretów *theologicae altioris*<sup>14</sup>. Ten rodzaj teologii może być dostępny tylko dla tych, którzy nieustannie i pilnie studiują Pismo św. i filozofię, a więc tylko dla nielicznych spośród nielicznych. Tych jednak, którym się uda wspinaczka na filozoficzny Synaj, inni ludzie gotowi są uznać za "jak gdyby bogów" czy też "proroków", jak to miało miejsce np. z "wielkim filozofem Mojżeszem"<sup>15</sup>.

---

sformułowań św. Augustyna, jak "credo ut intelligam", "fides quaerit, intellectus invenit", "ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare".

<sup>11</sup> "Teologiczna" funkcja matematyki została wydobyta przez pitagorejczyków i Platona. Wśród neoplatoników uchodziła za najdoskonalszy sposób poznawania wszechrzeczywistości: "Oby zaiste wszystko było matematyką" – wołał Marinos, prawie współczesny Boecjuszowi. Por. K. P r a e c h t e r, *Die Philosophie des Altertums*, Basel/Stuttgart 1957, s. 631 (*Ueberwegs Philosophie*, Bd. 1, 14. Aufl).

<sup>12</sup> Taki sposób uprawiania teologii zalecał Boecjusz w prologu do *De hebdomadibus*. Zastosowali go w praktyce Alanus z Lille i Mikołaj z Amiens.

<sup>13</sup> *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, hg. von W. Jansen, Breslau 1926, s. 30.

<sup>14</sup> *The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers (1142-1154), on the Two Boethian "Opuscula Sacra" on the Holy Trinity*, ed. N. M. Haring, [in]: *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto 1955, s. 332.

<sup>15</sup> *Der Kommentar des Clarenbaldus*, s. 112, w. 22.

Neoplatońskie w gruncie rzeczy pojmowanie teologii jako wykwitu filozofii (*flos philosophiae*), jako intima philosophiae disciplina<sup>16</sup>, a filozofów-teologów jako ludzi wybranych, partycypujących w mądrości Boga, wywołało sprzeciw zarówno ze strony ogółu teologów, jak i władz kościelnych. Protestowano przede wszystkim przeciwko nadmiernemu stosowaniu logiki w wykładach prawdy objawionej. Świadczą o tym potępienia Abelarda i Gilberta de la Porrée. Sprzeciw ten potęgował się jeszcze bardziej, kiedy to do tego sposobu teologizowania zaczęto wykorzystywać filozofię Arystotelesa. I tak – jak można sądzić – Dawid z Dinant zidentyfikował ową zdolność poznania intelektualnego, czyli teologicznego, z umysłem, o którym Stagiryta mówił, że jest czymś boskim w duszy, że przychodzi z zewnątrz. Stąd Dawid wyciągnął wniosek, że stanowi on substancję duszy i że w gruncie rzeczy jest tylko jedna substancja wszystkich ciał oraz dusz: jest nią tylko i wyłącznie sam Bóg<sup>17</sup>. Monizm Dawida został potępiony przez synod paryski w 1210 r. Niezależnie jednak od wyroku, który wtedy zapadł, wielu teologów z pierwszej połowy XIII w. wysuwało poważne zastrzeżenia przeciwko teologizowaniu *ad mentem Aristotelis*. Na ogół sądzono, że jego teoria nauki i teoria dowodu mogą wzmacniać wiarę, ale nie wystarczają do jej zrozumienia. A tymczasem nic tak człowieka nie cieszy, jak pojmowanie tego, w co wierzy. Inteligencja, czyli rozumienie artykułów wiary, jest zatem czymś szlachetniejszym od wiedzy opartej na dowodach. Teologia, jeśli postępuje zgodnie ze swoją naturą – czyli jeśli postępuje *theologicae* – nie musi niczego dowodzić, ponieważ jej fundamentem jest wiara.

Te i inne – tym podobne – wypowiedzi przedstawiały teologię jako poznanie nadnaukowe, ogarniające nie tylko intelekt, ale także pozostałe siły ludzkiego ducha, a więc wolę i miłość. Ten sposób jej pojmowania pozwalał ją identyfikować z filozofią w jej obiegowym znaczeniu: umiłowania mądrości. Wspomniane tu próby określenia stosunku "świętej doktryny", czyli teologii biblijnej, do nauki i mądrości, nasiliły się szczególnie około połowy XIII w., jak o tym świadczą komentarze do *Sentencji* Piotra Lombarda, pochodzące z tego właśnie czasu<sup>18</sup>. Nowe przemyślenia na ten temat stymulował, oczywiście, arystotelizm, który mimo zakazów stale zyskiwał na znaczeniu w Uniwersytecie Paryskim. Tak więc św. Tomasz, który najprawdopodobniej już od jesieni 1252 r. zaczął w tymże uniwersytecie komentować *Sentencje*, nie mógł nie włączyć się w owe tak bardzo

<sup>16</sup> Tamże, s. 36, w. 28.

<sup>17</sup> *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, ed. M. Kurdziałek, Warszawa 1963, s. 70 n. ("Studia Mediewistyczne", 3).

<sup>18</sup> Radulfus Ardens łączył w początkach XII w. poglądy Piotra Lombarda i Gilberta de la Porrée na istotę nauki o wierze. Kolejni autorzy z pierwszej połowy XII w. nie pomijali już w swoich rozważaniach pytań o naturę teologii, o jej stosunek do nauki, mądrości, wiary. Por. M. D. C h e n u, *La théologie comme science au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, zwłaszcza s. 37-100.

wtedy aktualne spory. Wtedy też – jak sędzę – mógł on sięgnąć po *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza, dlatego że Boecjusz podjął w nich, zwłaszcza w *De Trinitate*, zainicjowaną przez św. Augustyna myśl stworzenia czegoś w rodzaju totalnej nauki wiary, "[...] rodzącej, karmiącej, broniącej, wzmacniającej najzdrowszą wiarę, która prowadzi do prawdziwej szczęśliwości; tego rodzaju wiedzę odznaczają się nieliczni wierni, aczkolwiek ze względu na samą wiarę znaczy ona bardzo wiele"<sup>19</sup>. Na powyższe słowa św. Augustyna powoływali się nader liczni myśliciele średniowieczni, podobnie zresztą jak i na cytowane przez niego słowa Izajasza: "Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie". Boecjusz przedstawił swój traktat *De Trinitate* jako przedsięwzięcie mające na celu przekonać jego samego oraz innych do tego, jakie też owoce zebrać można *ex seminibus rationum* rozsianych w pismach św. Augustyna<sup>20</sup>. Nietrudno się przy tym domyślić, że szczególnie bacznie "przeszukiwał" dzieło biskupa Hippony, które – podobnie jak i jego własne – było zatytułowane *De Trinitate*. W nim to św. Augustyn wypowiedział te oto znamienne słowa: "*Desideravi intellectu videre quod credi*"<sup>21</sup>, które M. D. Chenu uznał za wyraz najprawdziwszego augustynizmu: "*et c'est là toute l'âme du véritable augustinisme*"<sup>22</sup>. W tym samym dziele uznał za poprawne następujące rozróżnienie mądrości i nauki: do mądrości należy poznawanie intelektualne rzeczy wiecznych, a do nauki poznawanie racjonalne rzeczy podległych czasowi; które z nich należy przedkładać nad inne lub też innemu podporządkować, nietrudno jest rozstrzygnąć<sup>23</sup>. Z tą wypowiedzią Augustyna nie harmonizuje stwierdzenie, w myśl którego *sapientia* i *scientia*, jeśli się je rozumie szerzej, mogą być o sobie wzajemnie orzekane<sup>24</sup>.

*Semina rationum beati Augustini* wyłożył Boecjusz w *De Trinitate*, a także w *De hebdomadibus* na modłę "elementów", czyli potraktował je jako założenia pewnego systemu dedukcyjnego. Tej swojej rekonstrukcji mógł on zapewnić konsekwencję tylko poprzez sformułowanie myśli Augustyna w języku metafizyki platońsko-plotyńskiej. W tym też kierunku, ale może jeszcze bardziej zdecydowanie, poszli jego XII-wieczni komentatorzy, a potem także Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy i inni. Platońsko-plotyński koloryt *De Trinitate* i *De hebdomadibus*

<sup>19</sup> *De Trinitate*, XIV, c. 1, 3; PL. 42, 1037.

<sup>20</sup> *Boethii De Trinitate*, proł., ed. Stewart-Ran, London 1968, s. 4, w. 31-33. Komentatorzy tego *Opusculum* z naciskiem podkreślali jego augustyńską proveniencję: "*Nam quaecumque de hac quaestione dixi, quamvis ab eius [i. e. Augustini] verbis dicendi differant qualitate, sensu tamen conveniunt*". Por. Gilbert de la Porrée, *The Commentaries*, s. 41, 13.

<sup>21</sup> *De Trinitate* XV, c. 28; PL. 42, 1098.

<sup>22</sup> Chenu, *La théologie comme science*, s. 95.

<sup>23</sup> *De Trinitate*, XII, c. 15, 25.

<sup>24</sup> Tamże, XIII, c. 19, 24: "*Loquendi enim latiore consuetudine, utraque sapientia et scientia sapientia, utraque scientia dici potest*".

Boecjusza był zapewne jednym z powodów, dla których Tomaszowe *expositiones* obu tych traktatów zaliczano do tej samej grupy jego dzieł, co i *expositio super Dionysium De divinis nominibus* i *expositio super librum De causis*. Być może, iż takie właśnie zaszerogowanie skłoniło niektórych autorów do wysunięcia przypuszczenia, w myśl którego Akwinata napisał komentarz do *De Trinitate* powodowany chęcią przeciwstawienia się platonizmowi<sup>25</sup>. Jest ono niewątpliwie słuszne, ale do pewnego tylko stopnia. Tomaszowi bowiem chodziło przede wszystkim o skorygowanie Boecjuszowego ujęcia doktryny Augustyna na temat wiary, filozofii i nauki, a dopiero wtórnie o jej platońsko-plotyński kontekst filozoficzny. Zajął się on Boecjańską wersją augustynizmu, ponieważ ten jego wariant głosił możliwość totalnego zintelektualizowania wiary, łącznie z *genuina mysteria religionis christiana*. Tego rodzaju możliwość ma – zdaniem św. Augustyna – mocne oparcie w Piśmie świętym, zwłaszcza w tak często przez niego cytowanym wersecie Izajasza (7, 9), którego sens wyłożył, między innymi, w *Objaśnieniach do psalmów*, Ps 118/18/3: "Niechaj zatem umysł nasz postępuje w zrozumieniu tego, w co wierzy, a wiara niech się wzmacnia do uwierzenia w to, co rozumie. A właśnie przez nią, żeby coraz lepiej rozumieć, w samym zrozumieniu rozwija się umysł. To jednak nie dokonuje się siłami własnymi, niejako naturalnymi, ale za pomocą Boga udzielającego"<sup>26</sup>. Augustyn niewątpliwie odróżniał wiarę od wiedzy, zarówno w jej formie racjonalnej, jak i intelektualnej, ale jednocześnie wciąż i z ogromnym naciskiem zalecał, aby je ze sobą łączyć dla ich obopólnego pożytku i dobra. Taki zresztą jest nakaz samego Boga<sup>27</sup>. Poza tym i wiara, i filozofia zajmują się przede wszystkim szczęściem człowieka<sup>28</sup>. Z tych oraz im podobnych wypowiedzi Augustyna wywiódł Boecjusz podstawowy dla całej scholastyki postulat metodologiczny: "*fidem si poterit rationemque coniunge [...] a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere*"<sup>29</sup>. Ów *rationis intuitus* odpowiadał *ratio superior* bądź też *apex mentis* w ujęciu Augustyna oraz temu, co średni platonizm i neoplatonizm nazywał *intelligentia*, *intellectus*, *intellectualitas* itp., czyli oznaczał zdolność poznawania przez duszę ludzką Boga i istot czysto duchowych. Ten rodzaj wiedzy nazywano "mądrością" (*sapientia*) i ostro przeciwstawiano "nauce" (*scientia*), będącej rezul-

<sup>25</sup> W. W e i d e m a n n, *Tradition und Kritik. Zur Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem überlieferten Platonismus in der "Expositio super librum Boethii de Trinitate"*, [in]: *Paradosis. Studies in Memory of Edwin A. Quain*, New York 1976, s. 99-119.

<sup>26</sup> Św. A u g u s t y n, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 284.

<sup>27</sup> *De libero arbitrio*, II, c. 2, 6; PL 32, 1243.

<sup>28</sup> *De civitate Dei*, XIX, c. 1.

<sup>29</sup> B o e c j u s z, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus i De Trinitate*, prolog (ed. Stewart-Rand, dz. cyt. s. 36 w. 71 i s. 4 w. 22).

tatem poznawczym rozumu (*ratio*; według terminologii Augustyna: *ratio inferior*)<sup>30</sup>.

Rozbieżność opinii dotyczyła więc nader istotnych zagadnień. W pierwszej połowie XIII w. coraz to więcej przyrodników i filozofów opowiadało się za teorią nauki zawartą w przyrodniczo-filozoficznych dziełach Arystotelesa. Opierała się ona na zasadzie, w myśl której wszelka wiedza, a zatem i filozofia, wywodzi się z poznania zmysłowego. Zmiany obserwowane w świecie dowodzą, że ma on niezmienną i transcendentną przyczynę. Nic jednak pewnego o niej powiedzieć się nie da, ponieważ to, co zmienne, nie wnosi nic pozytywnego do pojęcia tego, co niezmienne. A zatem wszelka teologia – zarówno filozoficzna, jak i objawiona – nie podpada pod zakres poznania naukowego; jest jego uzupełnieniem. Tego rodzaju poglądy podważały dotychczasowy status teologii, którą uważano za poznanie pewniejsze, doskonalsze i (w odniesieniu do losu ludzkiego) bez porównania skuteczniejsze. Jest więc rzeczą zrozumiałą, iż budziły one zaniepokojenie i sprzeciw wśród teologów. Świadczą o tym głównie komentarze do *Sentencji* Piotra Lombarda, które z reguły rozpoczynają się od obszernych rozważań na temat: "*Utrum doctrina theologiae sit scientia?*"<sup>31</sup>.

Tomasz, przystępując do komentowania *Sentencji*, zajął się tym zagadnieniem bardziej niż inni sentencjonariusze. Chodziło mu przede wszystkim o oczyszczenie atmosfery wokół Arystotelesowej teorii nauki. Cel ten mógł on osiągnąć m.in. poprzez takie skorygowanie Boecjańskiej wersji augustynizmu, które by mu pozwoliło zbliżyć do siebie wyłożoną w *De Trinitate* i w *De hebdomadibus* teorię bytu i nauki do odnośnej doktryny Arystotelesa. To przedsięwzięcie rokowało nadzieję nie tylko dlatego, że Boecjusz łączył Augustyna z Platonem, ale także dlatego, że łączył on również Platona z Arystotelesem. Dowodem może być, chociażby zaproponowany przez niego w *De Trinitate* podział nauk teoretycznych: schemat jest wprawdzie Arystotelesowy (*naturalis – mathematica – theologica*), ale jego interpretacja – zwłaszcza w odniesieniu do matematyki, a jeszcze bardziej do teologii pojmowanej jako epoptyka – typowo platońska. Im więcej światła, tym wyraźniejszy i pełniejszy ogłąd. Otóż wiara jest oświeceniem umysłu do oglądania Boga i rzeczy Boskich; im bardziej świeci, tym dusza jaśniej widzi nie tylko to, że rzeczy naprawdę mają się tak, jak ona wierzy, ale także w jaki sposób i dlaczego tak się mają, jak ona wierzy. I na tym właśnie polega zrozumienie (*intelligere*). Powyższa wypowiedź Wilhelma z Auxerre (†1249) świadczy o żywotności tego wątku myśli św. Augustyna, który Boecjusz platonizował w *De*

<sup>30</sup> B o e c j u s z, *De consolatione philosophiae*, V, 5 (ed. Stewart, dz. cyt. s. 394 w. 17: "*ratio vero humani tantum generis est sicut intelligentia sola divini*").

<sup>31</sup> Różne koncepcje teologii jako nauki, funkcjonujące około połowy XIII w., przedstawił Chenu w *La théologie comme science*. Na Tomaszową koncepcję teologii jako nauki w *Sentencjach* i w *De Trinitate* zwrócił uwagę na s. 12, 42, 69, 66, przyp. 1 i 2.

*Trinitate*. Wilhelm przeciwstawił go Arystotelesowi: "*Propter hoc bene dictum est a quodam, quoniam apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem; apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem*"<sup>32</sup>.

Światłem wiary i jego rolę w poznaniu teologicznym zajął się św. Tomasz w *Scriptum super libros Sententiarum*. Podkreślił tam, że pryncypiami teologii są artykuły wiary; ich oczywistość jawi się wierzącemu poprzez światło wlane; nie powinien on jednak gardzić pryncypiami ogólnymi, których obecność w naturze ludzkiej odsłania światło umysłu czynnego. *Principia doctrinae sacrae* akceptuje się na podstawie Objawienia, a więc w ten sam sposób, w jaki prorocy otrzymywali swoje wizje. Z nich to się wychodzi i zmierza się w Piśmie św. w trzech kierunkach: a) do wyeliminowania błędów poprzez dowody; b) do uładzenia i utwierdzenia obyczajów; c) do kontemplacji prawdy zawartej w relacjach biblijnych<sup>33</sup>.

Tomasz skomentował tylko prolog i dwa pierwsze rozdziały *De Trinitate* Boecjusza, w sumie około 120 wierszy tekstu (według wydania Stewart – Rand). Swoją *expositio* podzielił na następujące *quaestiones*: I. Poznawanie przez człowieka rzeczy boskich. II. Wykład i rozjaśnianie prawdy objawionej. III. Wiara a poznanie naturalne. IV. Przyczyna wielości. V. Podział nauk spekulatywnych. VI. Struktura tychże nauk i ich metody<sup>34</sup>. Historycy tomizmu zainteresowali się, niemal wyłącznie, dwiema ostatnimi kwestiami, ponieważ dotyczyły one sposobu, w jaki filozof powinien określać przedmiot metafizyki. W odnośnych rozważaniach Tomasz zaproponował zastąpienie terminu *abstractio* terminem *separatio*; ta, na pierwszy rzut oka, czysto semantyczna zmiana oznaczała w gruncie rzeczy przewartościowanie nie tylko Boecjuszowej, ale także i Arystotelesowskiej koncepcji przedmiotu metafizyki. To odkrycie, będące zasługą przede wszystkim L. B. Geigera, ale także i M. Grabmanna, spowodowało trwające po dzień dzisiejszy zainteresowanie wczesnymi dziełami Akwinaty. Poszukuje się w nich pojęć, twierdzeń czy też koncepcji charakterystycznych dla tzw. tomizmu egzystencjalnego. Ich tam obecność ujawnia stopień samodzielności i oryginalności Tomaszowej metafizyki; dowodzi bowiem, że jej zarys powstał w jego umyśle nie aż tak bardzo pod wpływem lektury pism filozoficznych Arystotelesa, jak to się zwykło sądzić już od czasów średniowiecza, a zwłaszcza od renesansu. O wiele bardziej prawdopodobne wydaje się dzisiaj przypuszczenie, iż jest ona w znacznej mierze owocem dyskusji, jakie Akwinata prowadził z różnymi ujęciami neoplatońskiej metafizyki jedności. Inspirację zawdzięczał Albertowi Wielkiemu,

<sup>32</sup> Cyt. za: C h e n u, *La théologie comme science*, s. 35.

<sup>33</sup> T o m a s z A k w i n u, *In I Sententiarum*, proł. a. 5.

<sup>34</sup> Pełne wydanie sporządził: Bruno D e c k e r, *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii de Trinitate*, Leiden 1955, 2 wyd. 1959.



pod którego kierunkiem studiował w Kolonii w latach 1248-1252, czyli w tym czasie, kiedy interpretował on dzieła Pseudo Dionizego Areopagity, zachowane w kodeksie Neapolitańskim, co do których sądzi się, że są apografami Tomasza<sup>35</sup>. Jego zatem zainteresowanie traktatami Boecjusza nie przedstawia się, przynajmniej w świetle wymienionego tu kontekstu historycznego, jako zaskakujące i niezrozumiałe; wręcz przeciwnie: wydaje się być raczej konsekwentnym posuwaniem się w kierunku wskazanym przez Mistrza.

Dyskusja Tomasza z Boecjańską wersją augustynizmu dotyczyła przede wszystkim sprawy stosunku metafizyki, rozumianej w tym wypadku jako teologia naturalna filozofów, do teologii objawionej w Piśmie św. Augustyn i Boecjusz byli przekonani, że ta ostatnia jest w stanie nie tylko asymilować to, co prawdziwe i słuszne jest w pierwszej, ale także stworzyć warunki, w których będzie ona mogła przewyciężyć swoją niemożność, nieskuteczność. Platonicy np. znali cel, ale nie znali środków<sup>36</sup>. Zdaniem Tomasza w tego rodzaju koncepcji nie rozróżnia się należycie dwóch sposobów poznawania rzeczy Boskich, tj. ludzkiego i Boskiego. Pierwszy z nich polega na ujmowaniu rzeczy Boskich w świetle pryncypiów sformułowanych na podstawie rzeczy zmysłowych, natomiast drugi zasadza się na pojmowaniu tychże rzeczy Boskich tak, jak one naprawdę się mają, czyli w nich samych i przez nie same. Ten sposób jest niedostępny dla człowieka, chyba że w życiu przyszłym. Szczytem ludzkiego poznawania rzeczy Boskich jest filozofia. Teologia zatem reprezentuje inny porządek poznania naukowego: jej pryncypiami są artykuły wiary; ich prawdziwość gwarantuje Bóg, który przekazał je ludzkości przez swoich posłańców; są one oczywiste, ale tylko dla tych, którzy uwierzyli. Teologia jest więc nauką, ponieważ z pryncypiów wyprowadza konkluzje. Różni się natomiast od filozofii w sposób zasadniczy. Skoro zaś tak się sprawy mają, to na jakiej podstawie *doctores sacrae scripturae* posługują się dokumentacją filozoficzną w wykładzie Pisma św.? Postępując w ten sposób, mieszają wodę z winem. Zdaniem Tomasza tego rodzaju zarzut nie jest słuszny, ponieważ: a) takich tropów, jak metafora, metonimia czy alegoria, nie można uznawać za argumenty; b) teologia nie miesza filozofii z prawdą objawioną, lecz ją przemienia, tak aby przynosiła pożytek wierze. Argumentacja filozoficzna nie sięga jednak tajemnic wiary<sup>37</sup>. Nie dlatego, iż światło naturalne rozumu jest przeciwne światłu wiary, ale dlatego, że jest od niego znacznie mniej doskonałe. Mimo to przecież poznawane dzięki niemu prawdy ujawniają podobieństwo z tymi, które zostały

<sup>35</sup> *Alberti Magni super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Monasterii West. 1972, s. VI n. (Ed. Coloniensis, t. XXXVII)

<sup>36</sup> E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 80.

<sup>37</sup> T o m a s z z A k w i n u, *In Boethium De Trinitate*, q. 2 a. 3. 5; i "zarzut" 3: "*Sacramentum fidei a philosophicis argumentis est liberum*".

przekazane przez wiarę. Dlatego też filozofia jest niezbędna w wykładzie świętej doktryny: przygotowuje dla niej grunt, dostarcza jej materiałów ilustrujących prawdy wiary, zwalcza poglądy wierze przeciwnie, wykazując ich fałszywość lub niekonieczność. Przykładem tego, jak dalece można wykorzystać doktryny filozofów do przybliżenia wierzącemu Trójcy Świętej, jest – zdaniem Tomasza – dzieło św. Augustyna *De Trinitate*. A zatem Augustyn nie próbował – według Akwinaty – zrozumieć tajemnicy Trójcy Świętej, jak to sugerował Boecjusz, lecz raczej usiłował ją upowszechnić.

Powyższe wypowiedzi Tomasza zostały zaczerpnięte z *quaestio* II jego komentarza do *De Trinitate*. Świadczą zaś o tym, że w tej części swoich rozważań nad tekstem Boecjusza uwzględnił on spory, jakie w tym czasie toczono w Paryżu na temat roli filozofii w teologii. W ten sposób Akwinata przygotował sobie grunt do bezpośredniej dyskusji z Boecjuszową metodologią nauk teoretycznych, zwłaszcza zaś z jej główną tezą: "*in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam [...] quae esse ipsum est et ex qua esse est*"<sup>38</sup>. Sprawom tym poświęcił on *quaestiones V<sup>am</sup> et VI<sup>am</sup>*, które wciąż jeszcze uchodzą wśród badaczy za kwintesencję *expositionis in librum Boethii De Trinitate*. W związku ze sformulowaniem *in divinis* Tomasz zaznaczył, że *scientia divina* ma za cel poznanie Boga, którego jednak nie poznajemy inaczej, jak tylko przez widzialne skutki, co zresztą potwierdził św. Paweł: "niewidzialne Jego przymioty [...] stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (Rz 1, 20). *Scientia divina* zajmuje się także aniołami, w teologii zaś rozprawia się o stworzeniu nieba i ziemi oraz o ludzkich działaniach. Dwa są zatem sposoby rozpatrywania rzeczy boskich: o ile są one pryncypiami wspólnymi wszystkich bytów i o ile są czymś same w sobie. Dla pierwszego z tych sposobów *res divinae* nie są przedmiotem nauki, określanej jako *theologia* lub *scientia divina*, lecz jakby pryncypiami jej przedmiotu. W ten sposób uprawiali teologię filozofowie, przy czym nazywali ją także "metafizyką". Dla drugiego z wymienionych tu sposobów teologizowania *res divinae* stanowią przedmiot nauki, czyli teologii zawartej w Piśmie św. I metafizyka, i teologia biblijna zajmują się tym, co jest w swym istnieniu oddzielone od materii i ruchu. Coś zaś może być w taki sposób oddzielone bądź to z racji swojej istoty, jak np. Bóg i aniołowie, bądź też może czasami być w tej materii, chociaż to wcale nie wynika z jego istoty, np. byt, substancja, akt i możliwość. *Separata* rozumiane według pierwszego z tych sposobów są przedmiotem teologii biblijnej (*theologia sacrae Scripturae*), natomiast w drugim znaczeniu są przedmiotem teologii filozoficznej. Zainteresowania obu tych teologii krzyżują się ze sobą: to, co jest przedmiotem teologii biblijnej, jest zasadą przedmiotu teologii filozoficznej, ten zaś z kolei służy rozjaśnianiu pierwszego. Ze

---

<sup>38</sup> Boecjusz, *De Trinitate*, c. 2 (ed. Stewart, dz. cyt. s. 8, w. 17-21)

względu na tę właśnie funkcję metafizyki w odniesieniu do teologii objawionej rzecz można, iż "*nihil prohibet in scientia divina esse quaedam, quae sunt in materia in motu*"<sup>39</sup>. Nie ma więc racji Boecjusz; nie ma jej także i wtedy, kiedy utożsamia przedmiot teologii z *separata in esse a materia et motu*, aniołowie bowiem nie wchodzą w zakres teologii objawionej, która nb. nie zajmuje się nimi inaczej niż pozostałymi stworzeniami. Zajmują się nimi filozofowie w swojej teologii, nazywając ich "inteligencjami".

Zasygnalizowane w niniejszym artykule powody, dla których św. Tomasz mógł przystąpić do komentowania *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza, nie rozstrzygają problemu sformułowanego w jego tytule. Stanowią natomiast dostateczną – jak sądzę – podstawę do wniosku, iż Akwinatę mogły skłonić do sięgnięcia po te *opuscula* kontrowersje na temat stosunku teologii do filozofii. Stanowiły one niewątpliwie dalszy ciąg sporów, w które uwikłani byli nader liczni autorzy XII w. W pierwszym dwudziestolecu XIII w. spotęgowali je w sposób wręcz dramatyczny Amalryk z Béne i Dawid z Dinant. Obaj – jak się przypuszcza – byli epigonami boecjańsko-szartryjskiego sposobu teologizowania, zwłaszcza Amalryk. Dawid zaś swoją interpretacją pism przyrodniczo-filozoficznych Arystotelesa wywołał wśród teologów paryskich i władz kościelnych przekonanie o szkodliwości jego dzieł (zwłaszcza *Metafizyki*) w odniesieniu do wiary. Nie brakło więc głosów wzywających do wyeliminowania filozofii z dociekań teologicznych bądź też do takiego jej ograniczenia, aby służąc wierze, nie mogła jej zagrozić. Tomasz, po przybyciu do Paryża w 1252 r., znalazł się w centrum tych sporów i szybko doszedł do wniosku, iż głównym ich powodem było niedopuszczalne – z metodologicznego punktu widzenia – identyfikowanie teologii filozofów, zwanej także metafizyką, z teologią przekazaną w Piśmie św. Za podstawę utożsamienia uznano fakt, iż przedmiotem obu są *separata*, czyli te wszystkie byty, które są wolne od materii i ruchu. Zapomniano natomiast – zdaniem Tomasza – że ten sam przedmiot można badać na różne sposoby. Najbardziej wymownym przykładem takiego właśnie teologizowania były *opuscula theologica* Boecjusza, zwłaszcza jego *De Trinitate* i *De hebdomadibus*. Dlatego też zajął się nimi św. Tomasz z Akwinu, chociaż nie zmuszały go do ich interpretowania ani zajęcia uniwersyteckie, ani prośby współbraci<sup>40</sup>.

#### Z u s a m m e n f a s s u n g

<sup>39</sup> T o m a s z z A k w i n u *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 4, 1 (ed. P. Wyser, s. 49, w. 12).

<sup>40</sup> Inne dzieła, które Tomasz napisał w latach 1252-1259, a więc *Scriptum super libros Sententiarum*, *Quaestiones De veritate*, były owocem jego działalności w uniwersytecie, a *De ente et essentia ad Fratres et socios suos*, oraz *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum* zostały napisane – jak na to wskazują ich tytuły – pod wpływem prośb. Tylko więc *expositiones in Boethium* zaczął Tomasz pisać "sua sponte".

WARUM KOMMENTIERTE DER HL. THOMAS VON AQUIN *DE TRINITATE*  
UND *DE HEBDOMADIBUS* VON BOETHIUS?

M. D. Chenu, J. Weisheipl und andere Erforscher der Werke des hl. Thomas von Aquin sind der Ansicht, dass er die Werke von Boethius *De Trinitate* und *De hebdomadibus* aus unbekanntem und unverständlichem Gründen kommentiert habe. Die genannten Autoren vermuten, dass diese Kommentare in den Jahren 1256-1259 in Paris geschrieben wurden. Aber die Weise, wie Thomas "liber De spiritu et anima" im Kommentar zu *De Trinitate* und im I. Buch der "scripti super libros Sententiarum" sowie in *De veritate* und im IV. Buch der "scripti" zitiert, ermöglicht die Vermutung, dass sie in den Jahren 1252-1256 entstehen konnten, insbesondere *De Trinitate*, das in vieler Hinsicht dem I. Buch der "scripti" ähnelt. Man kann sie daher auch hinsichtlich der in ihnen berührten Problematik vergleichen. Diese betrifft in erster Linie das Verhältnis der offenbaren Theologie zur Theologie der Philosophen, die auch Metaphysik genannt wird. Der hl. Augustinus hielt sich an die Feststellung des Jesaja (7, 9) "Nisi credideritis, non intelligestis" und vertiefte das, an was er glaubte, mit seinem Verstand. Das betrifft in erster Linie sein Werk *De Trinitate*. Diese Version augustianischen Theologisierens nahm Boethius auf und entwickelte sie im platonisch-plotinischen Geiste und im Lichte der aristotelischen Gliederung der theoretischen Wissenschaften. Er legte sie hauptsächlich in *De Trinitate* und in *De hebdomadibus* aus. Im 12. Jh. interessierten sich dafür so hervorragende Denker wie Theodorich von Chartres, Gilbert de la Porrée und Clarenaldus von Arras. Sie verkündeten unter Berufung auf Boethius, Augustinus, die Heilige Schrift und die Wissenschaftstheorie des Aristoteles, dass die Theologie eine "intima philosophiae disciplina", dass sie die Weisheit Gottes selbst und nur einiger weniger Seiner Auserwählten sei. Gegen eine solche Weise des Theologisierens wurde schon im 12. Jh. protestiert. In der ersten Hälfte des 13. Jhs. verstärkte sich dieser Widerspruch durch das Auftreten von Amalrik von Bène und David von Dinant noch mehr die man für Epigonen der chartristischen Sicht der Wirklichkeit zu halten pflegt. In dieser Zeit, als Thomas nach Paris kam, bestand das brennendste Bedürfnis in der entsprechenden Unterscheidung der Theologie der Philosophen von der in der Heiligen Schrift enthaltenen Theologie Thomas befasste sich in den beiden oben genannten Kommentaren sofort damit.