

*Michał Mrozek OP*

Instytut Tomistyczny, Warszawa

## GŁÓWNE ZNACZENIA SŁOWA *SAPIENTIA* W MORALNEJ CZĘŚCI *SUMMY TEOLOGII* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

### I. WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Akwinata posługuje się filozoficznymi i teologicznymi terminami z wielką świadomością i precyzją. Dzięki możliwościom technicznym, jakie mamy dziś do dyspozycji, możemy to w różny sposób przeanalizować i wykazać. Szczególnie cenne i pouczające wydaje się przesłedenie kluczowych terminów. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób Akwinata używa określenia „mądrość” w *Secunda Pars*.

Punktem wyjścia będą wyniki wyszukiwania tego terminu w *Summie teologii* w *Index Thomisticus*. Następnie przyjrzymy się temu, w jakich znaczeniach św. Tomasz używa słowa *sapientia*. Te znaczenia zostaną przedstawione kolejno wraz z szerszym tłem oraz przykładami użycia terminu w moralnej części *Summy teologii*. Dzięki temu będzie możliwe nie tylko wyróżnienie podstawowych znaczeń słowa „mądrość”, ale także uchwycenie ich wzajemnych proporcji oraz sposobu ich wplecenia i skorelowania w Tomaszowej syntezie moralności.

Wybór tej części *Summy teologii* wiąże się z zawężeniem spektrum poszukiwań do pytania o rolę mądrości w życiu odkupionego człowieka. Tomasz jest autorem bodaj najbardziej rozbudowanej syntezy chrześcijańskiej moralności. Daje to reprezentatywny i ciekawy obszar poszukiwań. W pozostałych częściach *Summy* Tomasz wyjaśnia mądrość jako atrybut Boga (*Prima Pars*), udzielony nam w pełni przez Jezusa Chrystusa (*Tertia Pars*). W *Secunda Pars* natomiast Tomasz zestawia obok siebie mądrość jako cnotę intelektualną i jako dar Ducha Świętego. Głównymi źródłami w tym kontekście są Biblia, ojcowie Kościoła

i Arystoteles. Dzięki zestawieniu głównych znaczeń możemy przyjrzeć się również temu, w jaki sposób Akwinata formułuje i przekształca napięcia rodzące się między filozoficznym i teologicznym ujęciem mądrości.

## 2. GŁÓWNE ZNACZENIA SŁOWA *SAPIENTIA* W *SECUNDA PARS*

### 2.1. Metoda i wyniki wyszukiwania

*Index Thomisticus* umożliwia przeszukiwanie wybranych tekstów Tomasza także pod kątem wybranej kombinacji liter. Wyszukiwanie upraszcza się, gdy istnieje możliwość wyszukiwania w oparciu o jeden rdzeń. W przypadku omawianego terminu mamy rdzeń 'sapient'; wyszukanie go daje aż 1083 wyniki w obrębie *Summy teologii*. Niemal 80 procent tych wyników to rzeczownik *sapientia* (w różnych przypadkach). Pozostałe wyniki to słowa ściśle powiązane z mądrością, głównie imiesłów *sapiens* oraz przymiotniki i przysłówki, czasem stopniowane<sup>1</sup>.

Proporcje tych wyników w poszczególnych częściach *Summy teologii* przedstawiają się następująco:

<i>Prima Pars</i>	—	256 (23,6%)
<i>Secunda Pars</i>	—	684 (63,2%)
<i>Prima Secundae</i>	—	260 (24%)
<i>Secunda Secundae</i>	—	424 (39,2%)
<i>Tertia Pars</i>	—	143 (13,2%)

Prawie dwie trzecie wszystkich odniesień do mądrości znajduje się w moralnej części *Summy*. Niemniej jednak warto zauważyć, że i w pozostałych częściach *Summy* znajduje się tych odniesień niemało (aż 399). W *Prima Pars* słowo „mądrość” pojawia się najczęściej w pierwszej kwestii, w artykule 6, gdy Akwinata pyta o sapiencjalny charakter świętej nauki (*sacra doctrina*). Akwinata dowodzi, że „wiedza święta jest w najwyższym stopniu mądrością”<sup>2</sup>.

W tej części Akwinata nawiązuje ponadto do mądrości najczęściej w trzech miejscach:

<sup>1</sup>Dokładny rozkład słów oraz liczba ich wystąpień są następujące: *sapientia* — 433; *sapientiae* — 283; *sapientiam* — 143; *sapiens* — 88; *sapientes* — 34; *sapientis* — 26; *sapientem* — 17; *sapientibus* — 12; *sapientum* — 12; *sapiente* — 8, *sapienti* — 7, *sapienter* — 6, *sapientior* — 3, *sapientias* — 2, *sapientioribus* — 2, *sapientiora* — 1, *sapientiori* — 1, *sapientiores* — 1, *sapientissime* — 1, *sapientissimus* — 1, *sapientium* — 1, *sapientius* — 1.

<sup>2</sup>*Summa Theologiae* (dalej jako *STh*) I, q. 1, a. 6: „Sacra doctrina maxime dicitur sapientia”.

- 1) w *Traktacie o Bożej wszechmocy* (szczególnie q. 25)<sup>3</sup>;
- 2) w *Traktacie o Trójcy Świętej* (q. 39 i 41)<sup>4</sup>;
- 3) w *Traktacie o Bogu* (q. 9 i 4)<sup>5</sup>.

W pozostałych kwestiach liczba odniesień jest już nieduża i rozproszona, choć zarazem dość regularna: średnio to 2 przypadki na kwestię.

Natomiast w obrębie *Tertia Pars* ta średnia wynosi 1,6. Najwięcej nawiązań do mądrości można znaleźć w III, q. 3, a. 8, gdzie Tomasz rozpatruje stosowność wcielenia Syna Bożego raczej niż Boga Ojca bądź Ducha Świętego (9 nawiązań)<sup>6</sup>. Kolejne miejsca (po 7 nawiązań) to q. 7, a. 12; q. 36, a. 4 oraz q. 44, a. 3<sup>7</sup>. Najczęściej chodzi o mądrość w odniesieniu do Boga lub Chrystusa.

### *Druga część Summy teologii*

Jak widać w podanym wyżej zestawieniu, Tomasz najczęściej pisze o mądrości w *Secunda Pars*. Wyniki uporządkowane według liczby nawiązań w danej kwestii przedstawiają się następująco:

---

<sup>3</sup>W tej kwestii znajduje się 25 odniesień, z czego większość — w a. 5 *Czy Bóg może uczynić to, czego nie czyni* (17 odniesień). Przekład tytułów artykułów i kwestii w tej części *Summy teologii* zostały wzięte z *Traktatu o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001.

<sup>4</sup>W *STh* I, q. 39 znajduje się 30 odniesień: 13 w a. 7 *Czy wolno przyswoić osobom nazwy istotowe?* (*Utrum nomina essentialia sint approprianda Personis*); 9 w a. 5 *Czy [abstrakcyjne] nazwy istotowe można brać na oznaczenie osoby?* (*Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona*); 7 w a. 8 *Czy święci doktorowie odpowiednio dobrali i przyswoili osobom przymioty istotowe?* (*Utrum convenienter a sacris Doctoribus sint essentialia Personis attributa*). Dalej 10 odniesień znajduje się w q. 41, a. 3 *Czy czynności znamionujące dobywają osobę z czegoś czy też z niczego?* (*Utrum actus notionales sint de aliquo*). Tytuły artykułów zostały wzięte z *Sumy teologicznej, I, q. 27–43: O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3, tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn: Veritas, 1978. W przypadku londyńskiego przekładu *Summy* dodają także tytuły łacińskie. Nawiasy kwadratowe oznaczają uzupełnienia lub modyfikację przekładu.

<sup>5</sup>W *STh* I, q. 9, a. 1 *Czy Bóg jest całkowicie niezmienny* jest 8 odniesień, a w I, q. 4, a. 2 *Czy w Bogu są doskonałości wszystkich rzeczy* — 6.

<sup>6</sup>*STh* III, q. 3, a. 8 *Czy spośród Osób boskich przyjęcie natury ludzkiej najbardziej odpowiednie było dla Osoby Syna?* (*Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum*) — *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1962.

<sup>7</sup>*STh* III, q. 7, a. 12 *Czy łaska w Chrystusie mogła wzrastać?* (*Utrum gratia Christi potuerit augeri*); q. 36, a. 4 *Czy Chrystus sam winien był się objawić, czy raczej należało to uczynić przez innych?* (*Utrum Christus per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit*) — *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-człowiek, syn Maryi* (3, qu. 16–37), tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1964; q. 44, a. 3 *Czy cuda nad ludźmi Chrystus czynił w sposób właściwy* (*Utrum convenienter circa homines Christus miracula fecerit*) — *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela* (3, qu. 38–59), tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1968.

Słowo „mądrość” w *Secunda Pars*

II-II,	q. 45	—	<i>O darze mądrości</i>	130
I-II,	q. 68	—	<i>O darach Ducha Świętego</i>	34
II-II,	q. 19	—	<i>O darze bojaźni</i>	34
II-II,	q. 46	—	<i>O głupocie</i>	32
I-II,	q. 66	—	<i>O równości cnót</i>	31
I-II,	q. 102	—	<i>Uzasadnienie i znaczenie przykazań obrzędowych</i>	23
I-II,	q. 59	—	<i>O stosunku cnót moralnych do uczuć</i>	15
II-II,	q. 47	—	<i>O roztropności samej w sobie</i>	14
II-II,	q. 149	—	<i>O trzeźwości</i>	13
II-II,	q. 9	—	<i>O darze wiedzy</i>	12
I-II,	q. 113	—	<i>Skutki łaski: usprawiedliwienie grzesznika</i>	12
I-II,	q. 111	—	<i>Podział łaski</i>	11
II-II,	q. 177	—	<i>Charyzmat mowy</i>	10
I-II,	q. 57	—	<i>O cnotach intelektualnych</i>	10
II-II,	q. 4	—	<i>O cnocie wiary samej w siebie</i>	9
II-II,	q. 8	—	<i>O darze rozumienia (intellectus)<sup>8</sup></i>	9
II-II,	q. 113	—	<i>O udawanej skromności</i>	9
II-II,	q. 23	—	<i>O miłości w niej samej</i>	7
				415

Powyższa lista obejmuje 18 kwestii: 7 z nich pochodzi z *Prima Secundae*, pozostałych 11 z *Secunda Secundae*. Łącznie skupiają one aż 60,7 procent odniesień do mądrości w *Secunda Pars*, co stanowi aż 38,3 procent wszystkich odniesień w całej *Summie teologii*.

W pozostałych 107 kwestiach *Prima Secundae* oraz 178 kwestiach *Secunda Secundae* znajduje się łącznie 269 odniesień do mądrości. Warto zwrócić uwagę na ogromną dysproporcję nasycenia tych odniesień w *Secunda Pars*. W wymienionych wyżej kwestiach przypadają średnio nieco ponad 23 odniesienia na kwestię (415 na 18 kwestii), podczas gdy w pozostałych kwestiach *Secunda Pars* można znaleźć jedno odwołanie na kwestię (269 na 285 kwestii).

Widać stąd, że temat mądrości przenika delikatnie wszystkie rozważania *Summy teologii*, pojawiając się szczególnie wyraźnie w kilku wybranych miejscach. To właśnie one staną się dla nas podstawą dalszych analiz, porównań i komentarzy.

<sup>8</sup>Ze względu na sposób, w jaki Akwinata wyjaśnia *intellectus* zarówno jako dar Ducha Świętego, jak i jako cnotę intelektualną, najbliższym określeniem je łączącym wydaje się „rozumienie” — zob. niżej, przypis 14.

## 2.2. Rozróżnienia znaczeń

Już pobieżny rzut oka pozwala zauważyć preferencje Tomasza co do najważniejszego znaczenia słowa „mądrość”. Chodzi o mądrość jako dar Ducha Świętego. Kwestia poświęcona mądrości (II–II, q. 45) otwiera powyższą listę, a jeśli doliczyć do niej kolejną, omawiającą przeciwną jej głupotę (II–II, q. 46), to daje to razem aż 162 nawiązania. Również kolejne miejsca na przedstawionej liście wiążą się z darami Ducha Świętego: w q. 68 *Prima Secundae* 34 razy pojawia się ogólne ich wyjaśnienie; w q. 19 *Secunda Secundae* poszczególne dary Ducha Świętego tyle samo razy przedstawione są jako dopełnienie cnót teologalnych: bojaźń (II–II, q. 19), wiedza (II–II, q. 9) i dar rozumienia (II–II, q. 8)<sup>9</sup>. Aż zaskakująca wydaje się już gołym okiem widoczna dysproporcja tych wyników w stosunku do pozostałych znaczeń mądrości.

Mądrości jako cnotcie intelektualnej nie poświęcił Tomasz odrębnej kwestii, choć wielokrotnie podkreśla jej zasadniczą rolę wśród tych cnót. To znaczenie staje się nieco bardziej widoczne przy uważniejszym wyczytaniu się szczególnie w *Traktat o cnotach* (I–II, q. 55–67). I tak w I–II, q. 66, a. 5 Tomasz pokazuje priorytetową rolę mądrości wśród cnót intelektualnych<sup>10</sup>. Kolejne miejsce to I–II, q. 59, ale liczba nawiązań do mądrości jest już stosunkowo skromna — tylko 15. Już tutaj widać, że Tomasz pisze o mądrości jako cnotcie intelektualnej dość rzadko.

Akwinata z dumą pokazuje w prologu do *Secunda Secundae* logikę swojego wykładu teologii moralnej. Dzięki skupieniu się na cnotach i powiązaniu z nimi odpowiadających im wad oraz przykazań udaje mu się uniknąć licznych i skomplikowanych powtórzeń<sup>11</sup>. Zapowiadając omówienie cnót teologalnych i kardynalnych, w następujący sposób umieszcza tam cnoty intelektualne:

Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Odpowiednio 34, 12 i 9 nawiązań, jak widać w tabeli powyżej.

<sup>10</sup> Tylko ten jeden artykuł zawiera 30 odniesień do mądrości na 31 w całej tej kwestii.

<sup>11</sup> *STb* II–II, pr.: „Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis”.

<sup>12</sup> *STb* II–II, pr.: „Co do cnót [intelektualnych], to pierwsza z nich, roztropność, zawiera się i zalicza do kardynalnych. Dalsza, sztuka, stoi poza wiedzą moralną, ta bowiem obraca się koło postępowania ludzkiego; sztuka zaś dotyczy poprawnego stosowania swoich norm w czynnościach, jak to wyżej powiedziano. Pozostałe zaś trzy cnoty poznawcze: mądrość, [rozumienie]

Idąc za Arystotelesem i VI księgą *Etyki nikomachejskiej*, Tomasz wymienia pięć cnót intelektualnych<sup>13</sup>. Sztuka (*ars*) nie należy do teologii moralnej. Tomasz poświęci roztropności odrębny traktat, ponieważ jest to jedna z cnót kardynalnych (II–II, q. 47–56). Trzy pozostałe cnoty są wymienione razem: mądrość, rozumienie<sup>14</sup> (*intellectus*) oraz wiedza. Akwinata podkreśla, że te same nazwy mamy w przypadku darów Ducha Świętego; i w związku z tym zostaną one omówione razem. Ewidentnie są to dwa odrębne znaczenia. W praktyce jednak św. Tomasz nie wraca już do cnót intelektualnych i skupia się wyłącznie na darach Ducha Świętego. Andrew Pinsent wyciąga stąd wniosek, że Tomasz zastępuje cnoty intelektualne darami<sup>15</sup>.

Całkowite pominięcie tych cnót wydaje się jednak zaskakującym zabiegiem ze strony Tomasza, tak drobiazgowo konsekwentnego w strukturze swojego dzieła, tym bardziej że wyraził to *explicite* w głównym prologu do *Secunda Secunda*. Być może św. Tomasz zrezygnował w trakcie pisania z osobnego omówienia cnót intelektualnych albo przełożenie darów na cnoty intelektualne wydawało mu się oczywiste i nie widział potrzeby rozwijania tego zagadnienia. W każdym razie pozostaje faktem, że Akwinata w *IIa-IIae* omawia wyłącznie dary Ducha Świętego, pomijając cnoty intelektualne. Z cnotą wiary Tomasz łączy dar rozumienia i wiedzy (II–II, q. 8 i 9), a z cnotą miłości dar mądrości (II–II, q. 45).

Omawiając specyfikę cnoty wiary w II–II, q. 4, a. 8, Akwinata zastanawia się nad tym, czy wiara przewyższa pod względem pewności wiedzę i pozostałe cnoty intelektualne. W tym kontekście wyjaśnia:

---

i wiedza, noszą tę samą nazwę co i niektóre dary Ducha Świętego; stąd też będzie o nich mowa razem, gdy rozpatrywać będziemy dary odpowiadające cnotom” (*Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja* [II–II, qu. 1–22], tłum. i oprac. P. Betch OP, London: Veritas, 1966, s. 8).

<sup>13</sup>Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, VI, 3.

<sup>14</sup>Trudno oddać dobrze w języku polskim łacińskie *intellectus* (gr. *nous*). Wśród darów Ducha Świętego przyjęło się mówić o darze rozumu. Jednak chodzi tutaj o proste obejmowanie intelektualne czegoś, bezpośredniość takiego aktu poznania, jego całościowy charakter (*intellectus*), które jest właśnie odróżnione od logicznego procesu dochodzenia do czegoś (*ratio*). Z tego powodu, aby podkreślić bezpośredniość i całościowy ogląd, słowo to bywa przekładane np. w *Etyce nikomachejskiej* (np. Bk 1141a19) jako „myślenie intuicyjne” (ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN, 2002, t. 5, s. 195), natomiast w *Traktacie o cnotach* św. Tomasza jako „pojmowanie [intuicyjne]” (*STh* I–II, q. 57, a. 2; tłum. W. Galewicz, Antyk: Kęty, 2006, s. 139). Jednak intuicja zawiera w sobie także komponent przeczucia, zgadywania, trafności opartej na pozaracjonalnych przesłankach. Również „dar pojętności” (zob. londyński przekład *Summy*) podkreśla bardziej sposób przyswajania wiedzy niż sam akt intelektualnego widzenia. I pod tym względem „rozumienie” wydaje się odpowiednie (choć też trzeba podkreślić, że nie chodzi o dyskursywny element rozumienia, ale właśnie o wgląd w istotę zasady, pojęcia czy danego wniosku).

<sup>15</sup>A. PINSENT, *Wisdom and Evil*, w: *The Wisdom of the Christian Faith*, red. P. Moser, M. McFall, New York: Cambridge University Press, 2012, s. 99–120.

Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur:

[1] secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho, in VI *Ethic.*;

[2] secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti<sup>16</sup>.

Tomasz podkreśla rozróżnienie dwu znaczeń trzech określeń: mądrości, wiedzy i rozumienia. To pozwala mu na dokładne określenie hierarchii różnych habitusów poznawczych w różnych aspektach<sup>17</sup>. I tak wiara jest bezwzględnie (*simpliciter*) pewniejsza niż cnoty intelektualne, ponieważ opiera się na Bożej prawdzie, podczas gdy cnoty opierają się tylko na ludzkim umyśle. W znaczeniu względnym (*secundum quid*) cnoty intelektualne są pewniejsze w aspekcie subiektywnym (*ex parte subiecti*), to znaczy z perspektywy ludzkiego poznania, ponieważ możemy prawdy przez nie przedstawione z większą pewnością rozumieć i pojmować niż prawdy wiary. Dary Ducha Świętego z kolei opierają się na wierze i ją zakładają: „Stąd także i w tym wypadku wiara jest od nich pewniejszą”<sup>18</sup>.

Czy różni się więc dar mądrości i cnota mądrości? Akwinata podkreśla, że raczej stojące za nazwą daru oraz cnoty nie wykluczają się wzajemnie:

Si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est: ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum: praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest<sup>19</sup>.

Tomasz wyciąga zatem wniosek, że w aspekcie ich nominalnej definicji (*secundum nominis rationem*) cnoty i dary nie dadzą się od siebie jednoznacznie odróżnić. Cnota odnosi się do racji doskonalenia dobrego działania, natomiast dar

<sup>16</sup> *STh* II–II, q. 4, a. 8: „Należy jednak zauważyć, że mądrość, wiedza i [rozumienie] są używane w dwóch znaczeniach: pierwsze, jako cnoty [intelektualne]; tak je nazwał Filozof; drugie, jako dary Ducha Świętego” (*Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, s. 75).

<sup>17</sup> Podobnie jak w artykule „Kategorie” *Arystotelesa w „Summie teologii” św. Tomasza z Akwinu* („Przegląd Tomistyczny” 2018, s. 413–456, szczególnie s. 415), także i tutaj używam spolszczonej wersji słowa *habitus*.

<sup>18</sup> *STh* II–II, q. 4, a. 8: „Unde etiam secundum hoc fides est eis certior” (*Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, s. 76).

<sup>19</sup> *STh* I–II, q. 68, a. 1: „Nie ma żadnego przeciwieństwa między darami, a cnotami, gdy bierzemy pod uwagę samo znaczenie tych wyrazów, gdyż przez cnotę rozumie się to, co doskonalili człowieka w dobrym działaniu, w pojęciu zaś daru zawiera się pojęcie przyczyny, od której coś pochodzi. Nic zaś nie przeszkadza, by to, co pochodzi od kogoś jako dar, doskonalilo człowieka do dobrego działania, zwłaszcza że, jak widzieliśmy, istnieją cnoty wlane nam przez Boga. To więc nie może być podstawą odróżniania darów od cnot” — *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach* (1–2, qu. 49–70), tłum. F.W. Bednarski OP, London: Veritas, 1965, s. 219.

odnosi się do przyczyny. I tak na przykład cnoty teologalne i cnoty wlane są zarazem cnotami i darem od Boga. Ponadto same dary Ducha Świętego także usprawniają ludzkie działanie. Akwinata podkreśla tutaj ograniczenia tego rodzaju pojęć i wskazuje na to, że potrzebna jest dodatkowa refleksja, aby dokładniej je od siebie odróżnić. W q. 68, a. 1 przeprowadza krytyczną analizę czterech różnych prób wyjaśnienia relacji między cnotami i darami. Dopiero po niej przechodzi do własnej propozycji rozwiązania tego problemu, podkreślając, że kluczowe w tym wypadku jest zwrócenie uwagi na sposób mówienia o tych sprawach w Piśmie Świętym. Tomasz zwraca tu uwagę na słowo *spiritus* (tchnienie, duch), które łączy z analizą sposobu działania człowieka, a dokładniej z poruszeniem przez czynnik zewnętrzny (*inspiratio*). W tym wypadku chodzi o przyczynę, jaką jest sam Bóg. Wszelkie działania człowieka podlegają dwojakiemu rodzajowi zasad: zasadom wewnętrznym i zasadom zewnętrznym. Tak jak w stosunku do wewnętrznych zasad działania człowiek potrzebuje wewnętrznych usprawnień (cnót), tak również dzieje się w przypadku najwyższego poruszyciela: tam również potrzebne są pewnego rodzaju usprawnienia, potrzebne do tego, aby być poruszonym przez Boga. Dopiero teraz Tomasz może wskazać na istotną różnicę między cnotami i darami:

Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae I,  *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*<sup>20</sup>.

Rozróżnienie cnót i darów możliwe jest przez określenie, skąd dane działanie bierze swój początek. Cnoty doskonałą człowieka w jego naturalnym działaniu związanym z kierownictwem rozumu, natomiast dary są tam, gdzie człowiek odbiera natchnienia pochodzące od Boga. W przypadku mądrości Tomasz wyjaśnia, że „sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis, dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu

<sup>20</sup> STb I-II, q. 68, a. 1: „Nie ulega zaś wątpliwości, że cnoty ludzkie doskonałą człowieka w miarę jak jest zdolny, by rozum nim kierował w jego działaniu wewnętrznym i zewnętrznym. Potrzeba więc człowiekowi wyższych doskonałości, by go przysposobiły do Bożego poruszenia. Otóż tego rodzaju doskonałości zwą się darami, nie tylko dlatego, że Bóg je wlewa do naszej duszy, ale dlatego, że przysposabiają człowieka, by chętnie był uległy natchnieniu Bożemu, jak to Izajasz mówi o sobie (Iz. 50,5): »Pan otworzył mi ucho, a ja się nie sprzeciwiam, nie cofam się wstecz«” (*Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, s. 220).



divino<sup>21</sup>. Dany akt mądrości będzie cnotą, gdy opiera się na działaniu ludzkiego rozumu, natomiast darem, gdy to działanie wynika z Bożego natchnienia. Tomasz dodaje, że podobnie należy wyjaśnić różnicę w innych przypadkach, a więc gdy chodzi o rozumienie (*intellectus*) i wiedzę (*scientia*), ponieważ także w ich przypadku nazwy cnót i darów są wspólne<sup>22</sup>.

Ciekawy zarzut formułuje Tomasz w kontekście pytania o możliwości pogodzenia mądrości z grzechem śmiertelnym: skoro według Rz 1,18 niektórzy ludzie „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta”<sup>23</sup>, to grzech da się pogodzić z mądrością, ponieważ polega ona właśnie na jakimś poznaniu spraw Bożych<sup>24</sup>. W korpusie Akwinata wyjaśnia, że osąd spraw Bożych w obrębie daru Ducha Świętego dokonuje się dzięki zjednoczeniu z Bogiem w miłości *caritas*. W konsekwencji dar mądrości zawsze zakłada nadprzyrodzoną bliskość z Bogiem, a więc jest nie do pogodzenia z grzechem śmiertelnym. Jednocześnie Tomasz podkreśla, że mówi w tej chwili o darze Ducha Świętego, nie zaś o mądrości jako nabytej cnotie intelektualnej, która jest owocem ludzkiego wysiłku. W tym bowiem przypadku można ją zachować mimo grzechu, i tego dotyczył przywołany zarzut: „Ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali: non autem illa sapientia de qua loquimur”<sup>25</sup>. Jak widać, poznanie spraw Bożych to także mądrość, której można nabyć na drodze studiowania oraz intelektualnej pracy. Zatem mądrość jako cnota intelektualna może pozostać w człowieku, który zarazem z powodu grzechu utracił łaskę uświęcającą, a wraz z nią także wszystkie dary Ducha Świętego.

Sam Tomasz podkreśla to, że mówi o mądrości w określonym znaczeniu („de qua loquimur”), troszcząc się o pedagogiczną ścisłość, aby uczniowie dobrze go zrozumieli. Skoro „mądrość” ma różne znaczenia, trzeba przypomnieć, które znaczenie mamy na myśli, i to szczególnie wtedy, kiedy zależy od tego taka lub inna odpowiedź. Mądrość jako cnota nabyta pozostanie w człowieku, który popełnił grzech śmiertelny, czego nie można powiedzieć o mądrości jako o darze.

<sup>21</sup> *STh* I–II, q. 68, a. 1, ad 4: „Mądrość jest cnotą [intelektualną], w miarę jak opiera się na sądzie rozumu; jest zaś darem, w miarę jak działa z natchnienia Bożego” — *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, s. 221.

<sup>22</sup> *STh* I–II, q. 68, a. 1, ad 4: „Et similiter dicendum est de aliis”.

<sup>23</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne są wzięte z Biblii Tysiąclecia, wydanie 4.

<sup>24</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 4, arg. 2: „Sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae: secundum illud Rom. I, *veritatem Dei in iniustitia detinent*. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali”.

<sup>25</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 4, ad 2: „Rozumowanie to sprawdza się co do znajomości spraw Bożych zdobytej drogą wysiłku i badań rozumowych. Tę znajomość można mieć razem z grzechem śmiertelnym, nie zaś mądrość o jakiej tu mowa” — *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość* (2–2, qu. 23–46), tłum. i oprac. ks. A. Głazewski, London: Veritas 1967, s. 293.

Tomasz twierdzi również, że można posiadać cnotę lub dar, nawet jeśli nie przekłada się to na jakiś konkretny czyn. Szczególnie chodzi tutaj o konsekwencje chrztu świętego w przypadku dzieci lub osób głęboko upośledzonych: „Amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum Spiritus Sancti: sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis”<sup>26</sup>. Brak czynów właściwych danemu darowi Ducha Świętego czy cnoty wlanej nie oznacza, że ich nie posiadają. Tomasz wskazuje na inną możliwą przyczynę takiego braku czynów: jest to przeszkoda ze strony ciała. Gdyby została ona usunięta, wówczas pojawiłyby się także czyny dowodzące obecności wlaných cnót i darów, jako naturalny skutek obecności łaski uświęcającej.

Warto rozważyć tutaj jeszcze pytanie dotyczące statusu świętej nauki (*sacra doctrina*): czy jest ona mądrością<sup>27</sup>. W tym wypadku mamy coś więcej niż cnotę nabytą, ale jednak coś mniej niż dar Ducha Świętego. Jest to coś więcej niż cnota nabyta, ponieważ bazuje na mądrości objawiającego się Boga. Zarazem Tomasz wyraźnie podkreśla, że nie musi ona z konieczności zakładać łaski uświęcającej i że można się jej nauczyć: „Haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isaia XI. Ergo haec doctrina non est sapientia”<sup>28</sup>. Skoro uczymy się świętej nauki, oznacza to, że jest to po prostu szczególna cnota intelektualna. W takim jednak wypadku czy słusznie można nazwać ją mądrością, skoro prawdziwa mądrość jest zawsze darem Bożym, darem Ducha Świętego?

W odpowiedzi na taki zarzut Akwinata dokonuje ważnego rozróżnienia. Dotyczy ono dwojakiego sposobu sądenia: *per modum inclinationis* oraz *per modum cognitionis*. Punktem wyjścia jest zwrócenie uwagi na powiązanie aktu sądenia (*iudicium*) i mądrości. Za dwojakim sądem idą dwa rodzaje mądrości:

Cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur: unde et in *X Ethic.* dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per

<sup>26</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 5, ad 3: „[Ochrzczone osoby upośledzone], tak zresztą jak dzieci, mają [habitus] mądrości będącej darem Ducha Świętego, lecz nie [posiadają jej czynów], co jest spowodowane [przeszkodą wynikającą z] ciała, [która] uniemożliwia posłużenie się rozumem” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 295).

<sup>27</sup> *STh* I, q. 1, a. 6 *Utrum sacra doctrina sit sapientia*.

<sup>28</sup> *STh* I, q. 1, a. 6, arg. 3: „Do nauki tej dochodzi się na drodze studiów, a mądrość otrzymuje się przez napełnienie, stąd wymienia się ją pośród siedmiu darów Ducha Świętego, jak czytamy u Izajasza (11,2)” (*Traktat o Bogu*, s. 24).

modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet<sup>29</sup>.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się nawet wydawać, że Tomasz będzie podkreślał raczej rolę rozumu niż skłonności do określonego działania (*inclinatio*). Gdy bowiem Akwinata zestawia ze sobą naturalne skłonności jako predyspozycje do cnót, to zauważa, że są one nawet niebezpieczne bez przewodnictwa rozumu<sup>30</sup>. Jednak w tym wypadku chodzi o skłonność w innym znaczeniu tego słowa: chodzi nie tyle o jakieś naturalne predyspozycje np. do jakiejś cnoty, ile raczej o skutek cnoty. Chodzi o to, że dzięki posiadaniu cnoty człowiek dysponuje pewnym praktycznym doświadczeniem właściwego jej dobra, znajdując w nim upodobanie i radość. Tomasz ilustruje to przykładem z *Etyki nikomachejskiej*. To właśnie uformowany w cnotach i dojrzały człowiek ma właściwy osąd dotyczący cnotliwego działania. Obecność cnót umożliwia właściwy przebieg procesu osądzania roztropności: dzięki nim człowiek potrafi wyważyć w danej sytuacji różne aspekty (dzięki powiązaniu cnót) oraz zachowuje równowagę wobec pokus czy presji (męstwo i umiarkowanie)<sup>31</sup>. W odniesieniu do rzeczywistości duchowej tego rodzaju doświadczalne poznanie Akwinata wiąże z mądrością jako darem Ducha Świętego.

Pod tym względem osąd tylko poznawczy (*per modum cognitionis*) jest o wiele uboższy: jest to zdolność sądzenia na podstawie określonej wiedzy, w tym wypadku teologicznej, któremu nie towarzyszy owo wyczucie spraw nadprzyrodzonych. Tomasz ilustruje to przykładem moralisty, który może nauczać moralności nawet w przypadku, gdy sam nie postępuje zgodnie z jej zasadami. Do tego właśnie słabszego sposobu sądzenia Akwinata odnosi świętą naukę. Zachowuje ona status mądrości nawet wtedy, kiedy ktoś nie żyje nią w praktyce. Wykształcony teolog, popełniając grzech śmiertelny, nie przestaje być teologiem, nawet jeśli traci dar łaski uświęcającej. Teologia, która opiera się na objawieniu oraz poprawnie wyciąga z niego wnioski, zawsze zachowuje swój mądrościowy

<sup>29</sup> *STh* I, q. 1, a. 6, ad 3: „Ponieważ mędrzec wydaje sądy na dwa sposoby, przyjmuje się dwa rodzaje mądrości. W pierwszy sposób sądzi się idąc za skłonnością. Na przykład ten, kto ma sprawność dzielności, słusznie osądza to, co należy czynić, zgodnie z dzielnością, w tej mierze, w jakiej jest do tego skłonny. Stąd w X księdze *Etyki* powiada się, że dzielny jest miarą i prawidłem dla czynów ludzkich. W drugi sposób sądzi się przez poznanie, na przykład ktoś wykształcony w nauce moralnej może osądzać akty dzielności, nawet jeśli sam dzielności nie posiada” (*Traktat o Bogu*, s. 25).

<sup>30</sup> *STh* I–II, q. 58, a. 4, ad 3: „Naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis: non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit”.

<sup>31</sup> Zob. *STh* I–II, q. 58, a. 5.

charakter. Jednocześnie Tomasz ukazuje, że mądrość istnieje w formie o wiele doskonalszej, gdzie wiedza i doświadczenie idą w parze. Tomasz pokazuje to na kanwie cytatu z 1 Kor 2,15 oraz przywołując za Pseudo-Dionizym Hieroteusza:

Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I Cor. II, *spiritualis homo iudicat omnia*, etc.: et Dionysius dicit, II cap. *De divinis nominibus: Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*.

Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur<sup>32</sup>.

Jak widać, powiedzenie „najdłuższa droga, jaką człowiek musi przejść, to droga z głowy do serca” ma również zastosowanie w teologii św. Tomasza. Świętej nauki, czyli teologii można się nauczyć: jej zasady pochodzą z Bożego objawienia, a dzięki zdolnościom intelektualnym ktoś może je dosyć dokładnie poznać. Jednak mądrość jako dar ściśle wiąże się z trwaniem w Bożej miłości, która uzupełnia tę wiedzę dodatkowym wewnętrznym światłem doświadczenia, i tam właśnie zaczyna się prawdziwa mądrość jako żywy dar od Boga.

Podobne rozróżnienie można znaleźć w odniesieniu do wiedzy demonów. Tomasz podkreśla, że wszystkie demony były pierwotnie obdarzone jakąś formą nadprzyrodzonego poznania. Poza naturalnym poznaniem istnieją dwa nadprzyrodzone sposoby poznawania prawdy:

Duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae<sup>33</sup>.

Wynika stąd, że i diabeł może być teologiem egzegetą. Jednak w tym wypadku, ponieważ takie poznanie zostaje wykorzystane do przekręcenia objawionej prawdy w celu kuszenia, zawiera ono element perwersji, który wypacza także

<sup>32</sup> *STh* I, q. 1, a. 6, ad 3: „Pierwszy zatem sposób sądzenia o rzeczach boskich należy do mądrości, którą uznaje się za dar Ducha Świętego zgodnie ze słowami I Listu do Koryntian (2,15): »człowiek duchowy rozsądza wszystko«. Także Dionizy w drugim rozdziale traktatu *O imionach Bożych* powiada: »Hieroteusz jest uczony nie samym uczeniem się, lecz też doznaniem tego, co boskie«. Drugi sposób sądzenia należy do wiedzy świętej jako osiąganey na drodze studiów, choć jej zasady pochodzą z objawienia” (*Traktat o Bogu*, s. 25).

<sup>33</sup> *STh* I, q. 64, a. 1: „Poznanie prawdy jest dwojakie: pierwsze mamy przez naturę, drugie przez łaskę; to drugie również jest podwójne: jedno jest tylko spekulatywne, np. gdy ktoś dowiaduje się o tajemnicach Bożych z objawienia; wtóre zaś jest afektywne — wzbudzające miłość ku Bogu: i to właśnie należy do daru mądrości” — *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie* (cz. 2). *Świat widzialny* (1, [q.] 59–64, 65–74), tłum. i oprac. P. Bełch OP, London: Veritas, 1979, s. 75.

jej status mądrości<sup>34</sup>. Tak więc teologia pozostanie mądrością jako cnota przy spełnieniu warunku intelektualnej rzetelności w dochodzeniu do tego, co Bóg objawia człowiekowi oraz jakie prawdy stąd wynikają.

Do tych dwóch głównych znaczeń warto dodać kolejne, nieco poboczne: mianowicie mądrość rozumianą jako charyzmat (*gratia gratis data*). Tego rodzaju dary charyzmatyczne św. Paweł wymienia w 1 Kor 12,8nn. Akwinata, komentując ten fragment, zaznacza, że tego rodzaju dary, a więc m.in. „dar mądrości słowa lub umiejętności poznawania”<sup>35</sup>, są czymś odrębnym od darów Ducha świętego (i tym bardziej od cnót intelektualnych):

Sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae vel scientiae: sic enim sunt dona Spiritus Sancti [...]. Sed computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere<sup>36</sup>.

Wyróżniliśmy trzy podstawowe znaczenia, w jakich pojawia się *sapientia* w moralnej części *Summy teologii*: jako dar Ducha Świętego, jako cnota intelektualna oraz jako charyzmat<sup>37</sup>. Obecnie przyjrzymy się kolejno tym znaczeniom oraz miejscom, w których Akwinata poświęca im najwięcej uwagi. Umożliwi to także ustalenie, w jakich proporcjach te znaczenia pozostają między sobą w *Secunda Pars*.

### 3. POSZCZEGÓLNE ZNACZENIA *SAPIENTIA*

Wyróżniliśmy powyżej dwa podstawowe znaczenia mądrości: mądrość jako dar Ducha Świętego i mądrość jako cnota. Ponadto istnieje charyzmatyczny dar mądrości słowa, jak również inne tego rodzaju znaczenia. Dlatego obecnie przyjrzymy się każdemu z tych znaczeń z osobna, najpierw zarysowując szersze tło

<sup>34</sup>Zob. M. PRZANOWSKI, *Aquinas on Satan as a Theologian-Exegete*, „Nova et Vetera”, English Edition, 17 (2019), s. 625–637.

<sup>35</sup>1 Kor 12,8: „sermo sapientiae et sermo scientiae”.

<sup>36</sup>*STB* I–II, q. 111, a. 4, ad 4: „Mądrość i umiejętność dla innych racji zaliczane są do łask darmo danych, a dla innych do Darów Ducha Świętego; wtedy mianowicie, gdy umysł ludzki z łatwością daje się poruszać Duchowi Świętemu w tym, co dotyczy mądrości lub umiejętności i w tym znaczeniu są one darami Ducha Świętego [...]. Lecz do łask darmo danych zalicza się pewną nadobfitość umiejętności i mądrości, pozwalającą człowiekowi nie tylko samemu mieć właściwe pojęcie o rzeczach Bożych, lecz nadto innych pouczać o nich i zbijać przeciwników” — *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i łaska* (1–2, q. 106–114), tłum. i oprac. R. Kostecki OP, Londyn: Veritas, 1973, s. 148.

<sup>37</sup>Ta sama wieloznaczność dotyczy również określenia wiedza (*scientia*), a częściowo (tj. w dwu znaczeniach, jako cnota intelektualna i jako dar Ducha Świętego) także rozumu (*intellectus*).

każdego z nich, a następnie przeglądając te miejsca w moralnej części *Summary*, w których pojawia się ono najczęściej. Zaczniemy od podstawowego znaczenia mądrości jako jednego z darów Ducha Świętego.

Odwracamy porządek rozważań z *Prima Secundae*: Tomasz bowiem najpierw objaśnia to, co właściwe ludzkiej naturze, a więc cnoty intelektualne i moralne, aby następnie na ich kanwie pokazać nadprzyrodzone habitusy w postaci cnót teologalnych oraz darów Ducha Świętego. Akwinata omawia to, co najważniejsze, na końcu. Jednak przechodząc do szczegółowych rozważań, Tomasz w *Secunda Secundae* rozpoczyna od cnót teologalnych oraz odpowiadających im darów, a dopiero później uzupełnia ten obraz o cnoty kardynalne.

### 3.1. Mądrość jako dar Ducha Świętego

Tradycja siedmiu darów Ducha Świętego wiąże się z prorocstwem Iz 11,2–3 zapowiadającym Mesjasza, na którym spocznie pełnia tych darów. Święty Hieronim przełożył sześć określeń hebrajskich (w tym jedno użyte podwójnie) na siedem nazw dla duchowych tchnień (*spiritus*): „*requiescet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini*”<sup>38</sup>.

Stąd właśnie bierze się zarówno kolejność, jak i nazwy darów Ducha Świętego, komentowanych przez ojców Kościoła łacińskiego i teologów średnio-wiecznych:

1. *sapientia* (dar mądrości)
2. *intellectus* (dar rozumienia)<sup>39</sup>
3. *consilium* (dar rady)
4. *fortitudo* (dar męstwa)
5. *scientia* (dar wiedzy)
6. *pietas* (dar pobożności)
7. *timor Domini* (dar bojaźni Pańskiej).

Akwinata przedstawia racje stojące za taką kolejnością. Wskazuje na połączenie dwu kryteriów godności tych darów (*dignitas donorum*)<sup>40</sup>. Pierwszym i absolutnym (*simpliciter*) jest ta hierarchia, którą św. Tomasz wypracował w swoim schemacie antropologicznym w odniesieniu do cnót. Jest to hierarchia przedmiotu czynów w stosunku do ich władz (przyczyn). W ten sposób cnoty intelektualne

<sup>38</sup> „I odpocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności, I napełni go duch bojaźni Pańskiej” (przekład J. Wujka z 1599 r., Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2019).

<sup>39</sup> Zob. przypis 14, gdzie zwraca się uwagę na trudność przekładu *intellectus*.

<sup>40</sup> *STh* I–II, q. 68, a. 7 *Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae 11*.

wyprzedzają moralne, a cnoty intelektu teoretycznego są wyżej niż praktycznego. Według tego kryterium dary Ducha Świętego należałoby ułożyć w następującej kolejności: *sapientia*, *intellectus*, *scientia*, *consilium*, a następnie *pietas*, *fortitudo* i *timor*. Wynika to stąd, że pierwsze cztery dary odnoszą się do intelektu i są wymienione według hierarchii ustalonej dla cnót intelektualnych<sup>41</sup>. Tak więc najpierw mamy dary rozumu teoretycznego: mądrość, rozumienie i wiedzę (intelekt teoretyczny), i następnie dar rozumu praktycznego — dar rady. Dary doskonalące pozostałe ludzkie władze (a więc wolę, gniewliwość i pożądlivość) są wymienione analogicznie do cnót moralnych: pobożność wyprzedza męstwo, a ono z kolei bojaźń Pańską, stosownie do hierarchii władz oraz ich stopnia partycypacji w rozumie<sup>42</sup>.

Drugim kryterium godności darów jest ich materia. W tym wypadku, jak wyjaśnia Tomasz, rada i męstwo są ważniejsze od wiedzy i pobożności, ponieważ te pierwsze dotyczą rzeczy trudnych, podczas gdy te drugie sytuacji zwyczajnych<sup>43</sup>.

Tomasz wyjaśnia zatem kolejność darów, łącząc te kryteria: pierwsze dwa dary wynikają z porządku absolutnego (dar mądrości i rozumienia), natomiast wysokie miejsce darów rady i męstwa wynika z kryterium ważności właściwej im materii.

Święty Augustyn w *Kazaniu Pana na górze* oraz św. Grzegorz w *Moraliach*, komentując kolejność błogosławieństw, wiążą je z darami Ducha Świętego, ukazując w ten sposób kolejne etapy życia duchowego człowieka<sup>44</sup>. Tomasz częściowo przejmując tę tradycję, co znajdzie swoje odzwierciedlenie w *Summie teologii*<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> *STh* I-II, q. 66, a. 5 *Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales*.

<sup>42</sup> Zob. *STh* I-II, q. 66, a. 4 *Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales*.

<sup>43</sup> *STh* I-II, q. 68, a. 7: „Sed quantum ad materias, fortitudo et consilium praeferuntur scientiae et pietati: quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia, in communibus”.

<sup>44</sup> Zob. S. PINCKAERS, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994, s. 154–157. Święty Grzegorz, odczytując księgę Hioba w znaczeniu duchowym, łączy jego siedmiu synów z darami Ducha Świętego, natomiast trzy córki z cnotami teologalnymi — zob. *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, ks. I, XXVII, 38, tłum. T. Fabisiak, A. Strzelecka, R. Wójcik, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2006, t. I, s. 127. Zwyczaj uczcowania synów w poszczególnych domach Grzegorz wyjaśnia jako powiązanie darów między sobą — tamże, ks. I, XXXII, 44–XXXIII, 46, s. 131–133.

<sup>45</sup> William C. Mattison III w książce *The Sermon on the Mount and Moral Theology: A Virtue Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2017) pokazuje owocność lektury Kazania na górze w świetle etyki cnót i błogosławieństw św. Tomasza, powiązanych z prośbami Ojciec nasz. Widać to także już u św. Augustyna w jego komentarzu do Kazania na górze — zob. S. PINCKAERS, *Źródła moralności*, s. 157–159.

W bardzo niewielu miejscach możemy znaleźć wyjaśnienie św. Tomasza dotyczące ewolucji jego poglądów. Jednym z takich miejsc jest fragment, w którym Tomasz wyjaśnia specyfikę czterech darów Ducha Świętego odnoszących się do rozumu teoretycznego. Jeszcze w I–II, q. 68, a. 4 Akwinata proponuje rozróżnienie tych darów według kryterium rozumu teoretycznego i praktycznego (*ratio speculativa vel practica*) nałożonego na poznawanie (*apprehensio*) oraz osąd (*iudicium*):

	rozum teoretyczny	rozum praktyczny
ujęcie prawdy (odkrycie) <i>apprehensio veritatis (inventio)</i>	rozumienie	rada ( <i>consilium</i> )
osąd <i>iudicium</i>	mądrość ( <i>sapientia</i> )	wiedza ( <i>scientia</i> )

Później jednak, w II–II, q. 8, a. 6, Tomasz przypomina to wyjaśnienie głównie po to, aby pokazać, jak można je poprawić i udoskonalić. Na poziomie odkrywania prawdy (*apprehensio*) pozostaje sam dar rozumienia (*intellectus*), i obejmuje on obecnie zarówno wymiar teoretyczny, jak praktyczny. Dar rady zostaje natomiast przeniesiony do osądu (*iudicium*), który gromadzi pozostałe trzy dary:

- dar mądrości pozwala rozsądzać sprawy boskie;
- dar wiedzy sprawy stworzone;
- dar rady zastosowanie praktyczne na poziomie konkretnych działań (*ad singularia opera*)<sup>46</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że wśród darów mądrość zajmuje pierwsze miejsce. Można też oczekiwać, że skoro Tomasz łączy ze sobą tematycznie dar mądrości, rozumienia i wiedzy, to będzie nawiązywać do mądrości także przy omawianiu tych darów. Potwierdza to podwyższona liczba nawiązań Akwinaty do mądrości, gdy mowa jest o darze wiedzy i rozumu (II–II, q. 8–9). Mądrość rozumiana jako dar Ducha Świętego pojawia się w następujących miejscach *Summy teologii*:

<sup>46</sup> *STh* II–II, q. 8, a. 6: „Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur: et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii”.



## Mądrość rozumiana jako dar Ducha Świętego

II–II,	q. 45	—	<i>O darze mądrości</i> (130) i q. 46 – <i>O głupocie</i> (32)	162
I–II,	q. 68	—	<i>O darach Ducha Świętego</i>	34
II–II,	q. 19	—	<i>O darze bojaźni</i>	34
II–II,	q. 9	—	<i>O darze wiedzy</i>	12
II–II,	q. 8	—	<i>O darze rozumienia</i> (intellectus)	9
				251

Akwinata najczęściej pisze o mądrości w kontekście daru Ducha Świętego; dotyczy to aż 60,5 procent odwołań w *Secunda Pars* (251 z 415). Przyjrzyjmy się kilku przykładom.

Na początku rozważań o mądrości w tym kontekście Akwinata stawia następujący zarzut:

Sicut Augustinus dicit, XIV *De Trin.*, *sapientia est divinarum rerum cognitio*. Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: cognitio autem divinarum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica [...]. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum<sup>47</sup>.

Strategia zarzutu polega na tym, aby wykluczyć jakiegokolwiek miejsce dla daru mądrości: poznanie rzeczy boskich na poziomie naturalnym jest już zajęte przez mądrość rozumianą jako cnota intelektualna, natomiast od strony łaski przez wiarę jako cnotę teologalną. Akwinata wyjaśnia:

Sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano: haec autem est *de sursum descendens*, ut dicitur Iac. 3,15. Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam: sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem: *quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit*, ut dicitur in I *Ethic.*<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 1, arg. 2: „Według Augustyna, »mądrość jest znajomością rzeczy boskich«. Otóż znajomość rzeczy boskich osiągnięta przyrodzonymi zdolnościami jest cnotą umysłową, zaś znajomość rzeczy boskich nadprzyrodzona należy do wiary, która jest cnotą boską [...]. Zatem mądrość to raczej cnota niż dar» (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 287).

<sup>48</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 1, ad 2: „Mądrość jako dar różni się od mądrości jako nabytej cnoty umysłowej. Tę drugą bowiem nabywa człowiek własnym wysiłkiem, pierwsza zaś »z góry zstępuje«, jak się wyraża list Apostoła Jakuba (3,15). Nie jest też tym samym, co wiara. Bo wiara zgadza się na prawdę Bożą w niej samej, natomiast do daru mądrości należy sąd według prawdy Bożej. Dlatego dar mądrości opiera się na będącej już wierze, ponieważ, jak twierdzi Filozof, »trzeba najpierw coś znać, by to osądzić«» (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 288).

Tomasz pokazuje najpierw różnicę między mądrością pojmowaną jako dar Ducha Świętego oraz jako cnota intelektualna: dar mądrości przychodzi z góry, natomiast ludzka mądrość to owoc ludzkiej pracy, jak już widzieliśmy.

Mądrość jako dar różni się również od cnoty wiary. Nawiązując do wcześniejszych rozróżnień darów oraz ich specyfiki, Tomasz pokazuje, że dary Ducha Świętego umożliwiają kolejny krok w odniesieniu do prawd nadprzyrodzonych. Wiara polega na przyłgnięciu umysłem do prawd objawionych, podczas gdy dary Ducha Świętego umożliwiają ich dodatkowe przenikanie i osąd.

Jak już widzieliśmy, samo umiejscowienie kwestii o mądrości (jak również przeciwnej jej głupocie) wynika z jej powiązania z teologalną cnotą miłości. Akwinata wielokrotnie to wyjaśnia:

Sapientia quae est donum Spiritus Sancti [...] facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem [...]. Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem<sup>49</sup>.

Dzięki miłości człowiek nie tylko wie coś na temat spraw nadprzyrodzonych (*res divinae*), ale także w nich bezpośrednio partycypuje oraz ich doświadcza. Dzięki temu dysponuje wewnętrznym doświadczeniem pozwalającym na osobisty osąd tego, co nadprzyrodzone. Dar mądrości zakłada więc łaskę uświęcającą i wynikającą z niej teologalną cnotę miłości.

Refleksja nad podmiotem daru mądrości oraz cnoty miłości rodzi następujące pytanie natury antropologicznej: w jaki sposób dar mądrości, doskonalący rozum, zależy od cnoty właściwej woli? Akwinata wyjaśnia to na zasadzie przyczyny i skutku: „Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare”<sup>50</sup>. To właśnie dzięki miłości rozum otrzymuje nowy rodzaj doświadczalnego poznania, umożliwiającego osąd *propter connaturalitatem*.

Wysokie miejsce daru bojaźni na powyższej liście wynika również z Pisma Świętego, które wielokrotnie podkreśla, że „bojaźń Pańska jest początkiem mądrości”. Tomasz cytuje następujące miejsca w *STh* II–II, q. 19, a. 7, pytając wprost o powiązanie bojaźni i mądrości:

<sup>49</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 4: „Mądrość jako dar Ducha Świętego sprawia poprawność sądu o sprawach Bożych, albo według prawideł Bożych o innych sprawach w wyniku swoistego pokrewieństwa czy jedności z rzeczami Bożymi. Jedność ta... powstaje dzięki miłości. Dlatego mądrość o jakiej tu mowa jest czymś, co jest [poprzedzone] miłością” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 293).

<sup>50</sup> *STh* II–II, q. 45, a. 2: „Tak więc mądrość jako dar pod względem powstania jest w woli, ale swą istotą jest w umyśle, którego zadaniem jest poprawnie sądzić” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 290).

- Ps 111,10: „Initium sapientiae timor Domini”<sup>51</sup>;
- Syr 1,25: „Radix sapientiae est timere Dominum: rami enim illius longevi”<sup>52</sup>;
- Syr 25,16: „Timor Dei initium dilectionis eius: fidei autem initium agglutinandum est ei”<sup>53</sup>.

Tomasz zwraca także uwagę na dwojakię znaczenie mądrości i głupoty w 1 Liście do Koryntian św. Pawła<sup>54</sup>. Odnosząc się do tego, co uchodzi za mądrość w oczach tego świata, Tomasz pokazuje, że istnieje również przeciwny jej i chwalebny rodzaj głupoty:

Sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est, quae dicitur sapientia saeculi, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus<sup>55</sup>.

Błąd mądrości tego świata polega na umiejscowieniu celu ostatecznego w jakimś dobru tej ziemi. Gdy zwodzi ona człowieka, staje się on głupim wobec Boga<sup>56</sup>. Pogarda wobec dóbr światowych zasługuje na pochwałę, jakkolwiek będzie postrzegana przez ludzi zmysłowych jako przejaw głupoty.

Gdy św. Tomasz wyjaśnia relację pomiędzy wiedzą i mądrością, to dokonuje ważnego rozróżnienia między elementem formalnym i materialnym habitusów<sup>57</sup>. Element formalny zawsze jest ważniejszy od materialnego. W odniesieniu do habitusów oznacza to, że formalny sposób poznawania czegoś (*medium*)

<sup>51</sup> Współczesne przekłady nieznacznie różnią się numeracją. W Biblii Tysiąclecia jest to Ps 111,10: „Bojaźń Pańska początkiem mądrości”.

<sup>52</sup> Syr 1,20: „Korzeń mądrości to bać się Pana, a gałęzie jej — długie życie”.

<sup>53</sup> Ostatniego cytowanego miejsca (Syr 25,12) brakuje w większości greckich manuskryptów księgi Mądrości Syracha, a co za tym idzie — zostały opuszczone także w nowych przekładach Biblii. Poprzednie wiersze (Syr 25,10–11) podkreślają wyjątkową rolę bojaźni Pańskiej: „Jakże wielki jest ten, kto znalazł mądrość, ale nikt nie jest większy od tego, kto boi się Pana. Bojaźń Pana wszystko przewyższa, a kto ją posiadał, do kogo będzie przyrównany?”.

<sup>54</sup> Szczególnie dotyczy to 1 Kor 2,6: „A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata” oraz 3,18–19a: „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga”.

<sup>55</sup> *STh* II–II, q. 46, a. 1, ad 2: „Jak jest pewna zła mądrość, zwana mądrością ziemską, która za przyczynę najwyższą i za cel ostateczny bierze jakieś dobro ziemskie, tak też jest jakaś dobra głupota przeciwstawna złej mądrości, dzięki której człowiek gardzi rzeczami ziemskimi. I o tej głupocie mówi tu Apostoł” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 300).

<sup>56</sup> Zob. *STh* II–II, q. 46, a. 1, ad 3, gdzie Tomasz nawiązuje do 1 Kor 3,19.

<sup>57</sup> *STh* II–II, q. 9, a. 2 *Utrum scientiae donum sit circa res divinas*.

jest ważniejszy od tego, co materialnie zostaje poznane<sup>58</sup>. Akwinata wyjaśnia: na podstawie rzeczy stworzonych można poznawać Boga. Od strony formalnej jest to wiedza, nawet jeśli materialnie dotyczy ona tego, co jest właściwym przedmiotem mądrości. Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia wtedy, kiedy rzeczy stworzone są poznane w Bożym świetle: jest to mądrość, nawet jeśli od strony przedmiotu podpada to pod wiedzę<sup>59</sup>.

### 3.2. Mądrość jako cnota intelektualna

Arystoteles jako pierwszy wyraźnie odróżnił cnoty intelektualne (dianoetyczne) od moralnych, rezerwując dla tego odróżnienia szóstą księgę *Etyki nikomachejskiej*. Obok mądrości można znaleźć tam jeszcze dwie cnoty intelektu teoretycznego: rozumienie i wiedzę (*intellectus et scientia*), oraz dwie intelektu praktycznego: roztropność i sztukę (*prudentia et ars*). Komentując ten podział, Akwinata wyjaśnia: cnoty intelektu teoretycznego zajmują się tym, co niezmiennie (*necessaria*), natomiast cnoty intelektu praktycznego dotyczą tego, co przygodne (*contingentia*): bądź to wytworów (sztuka), bądź czynów (roztropność)<sup>60</sup>. Kontemplacja prawdy przenosi człowieka w wymiar pozaczasowy: mądrość dotyczy poznania Boga, wiedza — tego, co stworzone, rozumienie (*intellectus*) niezmiennych zasad. Dla nas jest to szczególnie nieoczywiste w odniesieniu do wiedzy na temat stworzonego świata, ponieważ wyraźniej zdajemy sobie sprawę z tego, że w różnych wymiarach ulegał — i dalej ulega — on ciągłym przeobrażeniom, nawet na poziomie kosmologicznym. Niemniej jednak nawet w naszym zmiennym świecie wiedza wydaje się wykraczać poza zmienność jednostek: jako dane formy czy idee, wykraczają poza zmienność i czas.

Mądrość jest pierwszą i najwyższą z cnót intelektualnych. Akwinata uzasadnia to w kwestii 66 *Prima Secundae*, gdzie kolejne artykuły poświęca omówieniu hierarchii różnych rodzajów cnót. Artykuł piąty poświęcony jest hierarchii cnót intelektualnych. Jak widać, zarówno wśród darów Ducha Świętego, jak i wśród cnót mądrości przyznane jest najważniejsze miejsce. To właśnie miejsce

<sup>58</sup> *STh* II–II, q. 9, a. 2, ad 3: „Quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur”.

<sup>59</sup> *STh* II–II, q. 9, a. 2, ad 3: „Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet”.

<sup>60</sup> *STh* II–II, q. 47, a. 5: „Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt”.

(q. 66, a. 5)<sup>61</sup> jest najbardziej reprezentatywne dla mądrości jako cnoty intelektualnej, co pokazuje poniższe zestawienie:

Mądrość jako cnota intelektualna (70 z 415; 16,9%)

I–II,	q. 66	—	<i>O równości cnót</i>	31
I–II,	q. 59	—	<i>O stosunku cnót moralnych do uczuć</i>	15
II–II,	q. 47	—	<i>O roztropności samej w sobie</i>	14
I–II,	q. 57	—	<i>O cnotach intelektualnych</i>	10
				70

W I–II, q. 59 Akwinata rozważa relację cnót względem uczuć. Dość często odnosi się tam do mądrości, czasem za pośrednictwem figury człowieka mądrego (*sapiens*). Szczególnie dotyczy to pytania o miejsce smutku w życiu cnotliwego człowieka (a. 3)<sup>62</sup>. Za św. Augustynem Tomasz referuje zdanie stoików, którzy uważali, że mądry człowiek winien być wolny od uczuć. Tomasz odnosi się krytycznie do takiego poglądu, choć zwraca też uwagę, że jest to bardziej różnica sposobu wystawiania się i sposobu ujmowania tego, co nazywa się uczuciem. Akwinata podkreśla, że także mądry i cnotliwy człowiek może doświadczać umiarkowanego smutku, ponieważ może doświadczać wielu różnych cierpień i strat, zarówno fizycznych, jak duchowych<sup>63</sup>. Ponadto Tomasz, opierając się na cytatach z Pisma Świętego, dodaje kolejne argumenty przemawiające za możliwością doznawania smutku: człowiek może smucić się z powodu grzechów powszednich, od których nikt nie jest wolny, swoich dawnych wad i grzechów, czy wreszcie grzechów popełnianych przez inne osoby<sup>64</sup>.

Nieco wcześniej, to jest w I–II, q. 57, a. 2, Tomasz pyta o to, czy lista trzech cnót intelektu teoretycznego jest wystarczająca<sup>65</sup>. W tym kontekście pojawia się

<sup>61</sup> W tym właśnie artykule mamy aż 30 odniesień do mądrości, na 31 w całej kwestii.

<sup>62</sup> W tym artykule (q. 59, a. 3) 11 razy występuje nawiązanie do mądrości na ogółem 15 w całej tej kwestii.

<sup>63</sup> *STh* I–II, q. 59, a. 3: „Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere”.

<sup>64</sup> *STh* I–II, q. 59, a. 3: „Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat: secundum illud I Io. 1,8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II ad Cor. 7,10: *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius”.

<sup>65</sup> *STh* I–II, q. 57, a. 2 *Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus*.

osiem razy nawiązanie do mądrości rozumianej jako cnota intelektualna<sup>66</sup>. Ta sama liczba odniesień pojawia się, gdy Tomasz zestawia ze sobą roztropność i mądrość.

Jest to początek traktatu o roztropności (II–II, q. 47). Akwinata, omawiając cnotę roztropności, najpierw ustala jej podmiot: po rozważeniu, czy jest nim intelekt czy wola (a. 1), pyta, czy jest nim wyłącznie intelekt praktyczny (a. 2)<sup>67</sup>. Powodem do częstszego odnoszenia się do mądrości jest tutaj cytat z Księgi Przysłów 10,23: „roztropność jest mądrością mężowi” przytoczony w pierwszym zarzucie<sup>68</sup>. Odpowiadając na ten zarzut, Tomasz dokładniej omawia szersze znaczenie mądrości: „Sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere”<sup>69</sup>. W tym ogólniejszym znaczeniu roztropność jest rodzajem mądrości odnoszącej się do praktyki ludzkiego życia. Jednak w ścisłym znaczeniu (*simpliciter*) mądrość odnosi się do najwyższej przyczyny bezpośrednio:

Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis: non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod *prudentia est sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter<sup>70</sup>.

W ten sposób Tomasz podkreśla znaczenie biblijnego cytatu, odnosząc go do mądrości rozumianej nie jako mądrość w sensie ścisłym (a więc jako dar Ducha Świętego), lecz w znaczeniu nieco ogólniejszym. Ściśle rzecz biorąc, jest to nieco szersze rozumienie mądrości niż cnoty intelektualnej, ale temu znaczeniu wydaje się to rozumienie najbliższe, ponieważ dotyczy tego, co najszlachetniejsze w każdym gatunku wiedzy dostępnym człowiekowi.

<sup>66</sup> Pozostałe miejsca to prolog do kwestii 57 oraz a. 5.

<sup>67</sup> *STh* II–II, q. 47, a. 2 *Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam*.

<sup>68</sup> „Sapientia est viro prudentia”, cytat za: *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność* (2-2, [q.] 45–56), tłum. i oprac. ks. S. Bełch, London: Veritas, 1964, s. 21. Wszystkie odniesienia do mądrości skupiają się w tym zarzucie i odniesieniu do niego (q. 47, a. 2, arg. i ad 1).

<sup>69</sup> *STh* II–II, q. 47, a. 2, ad 1: „Mądrość jest znajomością w świetle przyczyny absolutnie najwyższej. Stąd też znajomość w danej dziedzinie w świetle przyczyny najwyższej jest mądrością w tej dziedzinie” (*Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, s. 21).

<sup>70</sup> *STh* II–II, q. 47, a. 2, ad 1: „Z tego oczywisty wniosek, że roztropność jest mądrością w sprawach ludzkich. Nie jest jednak mądrością bezwzględną, bo nie dotyczy przyczyny bezwzględnie najwyższej. Przedmiotem bowiem roztropności jest dobro ludzkie, a dobro to nie jest czymś najlepszym. Dlatego w Przypowieściach powiedziano znacząco: »roztropność jest mądrością mężowi«, ale nie, że jest mądrością bezwzględną” (*Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, s. 21).

Warto jeszcze podkreślić, że św. Tomasz zna radykalną lekturę głosy do Rzymian 14,23 („to, co nie wywodzi się z wiary, jest grzechem”)<sup>71</sup>, która negowała jakąkolwiek wartość cnót na poziomie ludzkiej natury<sup>72</sup>. Akwinata niuansuje ten radykalizm, pokazując, że nawet jeśli cnoty nabyte są nieadekwatne wobec celu ostatecznego, to jednak zachowują pewną relatywną, a nie bezwzględną wartość (*secundum quid*), skoro „ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter”<sup>73</sup>.

Mogłoby się wydawać, że skoro Akwinata niemal nieustannie dyskutuje z Arystotelesem w *Secunda Pars*, naturalną kolejną losu również język i słownictwo Stagiryty winny dogłębnie przenikać i kształtować Tomaszowy sposób myślenia i styl. Jednak dokładna analiza sposobu wyrażania się Tomasza w kontekście mądrości pokazuje, że jest on przede wszystkim teologiem i człowiekiem Biblii. Sposób myślenia o człowieku, jego władzach i cnotach, zaczerpnięty od Stagiryty, zostaje głęboko przeniknięty i wypełniony treścią pochodzącą z tego, co wynika ze słowa Bożego. Mądrość to przede wszystkim dar Ducha Świętego: jako cnota intelektualna jest tylko i aż najwyższą z cnót ludzkich, które można nabyć dzięki własnemu wysiłkowi. Nie wystarczy on jednak do tego, aby prawdziwie poznać Boga.

### 3.3. Mądrość jako dar charyzmatyczny

Akwinata dzieli *Secunda Secundae* na dwie części: najpierw rozważa to, co dotyczy wszystkich wierzących (q. 1–170), następnie zaś to, co dotyczy pewnych określonych grup (q. 171–189)<sup>74</sup>. W tej drugiej części Akwinata omawia najpierw dary charyzmatyczne (q. 171–178)<sup>75</sup>, następnie dwa sposoby życia: czynne i kontemplacyjne (q. 179–182), wreszcie różne funkcje i zadania w Kościele,

<sup>71</sup> Vlg: „quod non ex fide peccatum est”, ten przekład jest bliższy oryginałowi, gdzie jest mowa właśnie o wierze (gr. πίστις). W Biblii Tysiąclecia czytamy: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem”.

<sup>72</sup> Zob. *STh* I–II, q. 65, a. 2. Na końcu korpusu Akwinata przytacza głosę przypisywaną św. Augustynowi: „Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus” („Jeżeli ktoś nie ma znajomości prawdy, jego cnota jest fałszywa, chociażby postępował jak najlepiej” — *Traktat o cnotach*, s. 220).

<sup>73</sup> Zob. *STh* I–II, q. 65, a. 2: „Cnoty nabyte są cnotami jedynie pod pewnym względem, nie zaś cnotami w znaczeniu bezwzględnym, gdyż właściwie nastawiają człowieka w stosunku do celu, który jest ostateczny tylko w pewnym określonym rodzaju, nie zaś do ostatecznego celu w znaczeniu bezwzględnym”.

<sup>74</sup> *STh* II–II, pr.: „Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status”.

<sup>75</sup> Ciekawą propozycję odczytania tego traktatu w odniesieniu do ruchów charyzmatycznych zaproponował Tomasz Gałuszka OP w książce *Odnowa w lasce. Teologia charyzmatów św. Tomasz z Akwinu*, Kraków: Esprit, 2018.

ze szczególnym zwróceniem uwagi na stan doskonałości (q. 183–189). Wszystkie części są inspirowane biblijnie. Rozróżnienie charyzmatów to niemal komentarz Tomasza do 1 Kor 12,4–11. Życie kontemplacyjne i czynne wiąże się z odwiedzinami Jezusa u Marii i Marty (Łk 10,39nn), wreszcie różne urzędy i powołania nawiązują do Efezjan 4,11<sup>76</sup>.

Tomasz dzieli dary charyzmatyczne (*gratia gratis datae*) na trzy rodzaje: dary dotyczące poznawania, dary związane ze słowem oraz dary dotyczące działania<sup>77</sup>. Charyzmaty związane z poznawaniem Akwinata opisuje łącznie jako różne przejawy prorocstwa (q. 171–175)<sup>78</sup>. Z charyzmatami dotyczącymi mówienia Tomasz łączy dar języków, dar słowa i dar mądrości (q. 176–177)<sup>79</sup>; wreszcie z działaniem — dar czynienia cudów (q. 178)<sup>80</sup>.

Mając tę Tomaszową „mapę”, można zauważyć, że mądrość pojawia się tam zasadniczo w dwu miejscach. Po pierwsze, stanowi szczególnie rodzaj prorockiego poznawania. Po drugie, wiąże się z charyzmatem słowa.

Prorocstwo dotyczy nie tylko przyszłości, ale różnych spraw, które poznaje się w nadprzyrodzony i wyjątkowy sposób. To właśnie jest cechą charakterystyczną dla prorocstwa, które jest dosyć pojemną kategorią obejmującą wiele zjawisk nadprzyrodzonych (poznawanie, mówienie, działanie). Omawiając prorocstwo, Akwinata podkreśla, że różni je od cnót naturalnych sposób pochodzenia otrzymanej wiedzy:

Omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea vero quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Zob. *STh* II–II, q. 171, pr. W przypadku Ef 4,11 cytat jest tylko punktem wyjścia, ponieważ Tomasz w q. 183–189 skupia się wyłącznie na stanie doskonałości (biskupi i zakonnicy).

<sup>77</sup> *STh* II–II, q. 171, pr.: „Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem”.

<sup>78</sup> *STh* II–II, q. 171, pr.: „Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendendi possunt”.

<sup>79</sup> *STh* II–II, q. 176, pr.: „Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiae seu scientiae”.

<sup>80</sup> *STh* II–II, q. 178, pr.: „Deinde considerandum est de gratia miraculorum”.

<sup>81</sup> *STh* II–II, q. 171, a. 3, ad 2: „Wszystko, czego dotyczy prorocstwo, łączy jedno, mianowicie że człowiek nie może poznać tego inaczej, jak tylko dzięki objawieniu Bożemu. Natomiast to, czego dotyczą: »mądrość«, »umiejętność« i »tłumaczenie języków« może człowiek poznać przyrodzonym rozumem. Wszelako dzięki oświeceniu światłem Bożym staje się to jasne w wyższy sposób” — *Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty, Szczególne dary i powołania w Kościele (2–2, [q.] 171–189)*, tłum. P. Belch, London: Veritas, 1982, s. 17.



Wiara (*fides*), mądrość (*sapientia*) i wiedza (*scientia*) mają także inne znaczenia, jak Tomasz podkreślił już w traktacie o łasce<sup>82</sup>. Tomasz jest świadom tego, że takie nazwy charyzmatów mogą być mylące, więc uściśla znaczenie czterech darów charyzmatycznych, jakimi są wiara, mądrość, rozeznanie duchów i wiedza:

Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad *fidem*, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad *sapientiam*; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad *discretionem spirituum*; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad *scientiam*<sup>83</sup>.

Dar prorockiej mądrości to poznanie szczególnie wzniosłych tajemnic, zastrzeżonych najdoskonalszym. Dar rozeznania duchów wiąże się z poznawaniem tego, co dotyczy duchowych substancji oraz ich wpływu na nas. Dar wiedzy jest poznaniem prorockim dotyczącym rozeznawania kierunku ludzkich działań.

Trudniej jest natomiast wyraźnie rozgraniczyć dary charyzmatyczne i cnoty nadprzyrodzone. Tomasz mówi o nich w bardzo podobny, noszący ślad neoplatonickiej tradycji, sposób, a więc jako o czymś wlanym i płynącym od Boga. Pomocne w ich rozróżnieniu mogą być dwa elementy. Pierwszy to kontekst rozważań: końcówka *Secunda Pars* została przez Tomasza wyraźnie wyodrębniona jako mówiąca o szczególnych powołaniach i darach, w których nie uczestniczą wszyscy. Po drugie, cnoty teologiczne i dary Ducha Świętego są habitusami, podczas gdy prorokowanie nie<sup>84</sup>. Tym samym mądrość czy wiedza rozumiane jako cnoty i dary wlane mają bardziej trwałe charakter, stanowiąc nowe jakości duszy. Natomiast mądrość czy wiedza w znaczeniu prorokowania oznaczają szczególny i konkretny dar pochodzący od Boga dany prorokowi w danej sytuacji. Prorok z tego daru może skorzystać nie wtedy, kiedy by tego pragnął albo gdy ktoś pyta go o coś, ile dopiero wtedy, kiedy Bóg skieruje do niego słowo. Tomasz wyjaśnia, że świadczy o tym także sposób mówienia o prorokach w Piśmie Świętym:

<sup>82</sup> Zob. przypis 36, gdzie cytowany jest I-II, q. 111, a. 4, ad 4.

<sup>83</sup> *STh* II-II, q. 171, pr.: „Objawienie bowiem profetyczne rozciąga się nie tylko na przyszłe wypadki ludzkie, lecz także na sprawy Boże: zarówno te, które są podawane wszystkim do wiery i są przedmiotem wiary, jako też i na tajemnice wyższego rzędu, będące udziałem ludzi doskonałych, które są rzeczą mądrości. Dalej to objawienie profetyczne mówi również o jęstwach duchowych, które nas nakłaniają do dobrego lub do złego: i to należy do »rozdzielania duchów«. Rozciąga się ono wreszcie na kierowanie ludzkim postępowaniem, co... należy do daru umiejętności” (*Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty*, s. 7–8).

<sup>84</sup> *STh* II-II, q. 171, a. 2 *Czy prorocтво jest [habitusem] względnie usposobieniem? (Utrum prophetia sit habitus)*.

„Bóg przemówił do tego lub innego proroka”<sup>85</sup>. Do prorokowania człowiek potrzebuje za każdym razem szczególnej Bożej interwencji.

Tak rozumiana mądrość — jako proroctwo — stanowi szczególny dar Boży dotyczący wyjątkowych tajemnic (*altiora mysteria*). Nawet jeśli liczba odniesień do tego miejsca jest znikoma, wyraźnie widać, że Tomasz precyzuje w tym kontekście kolejne znaczenie mądrości jako szczególnie wysokiego rodzaju poznawania rzeczy nadprzyrodzonych przez szczególnie wybranych i umiłowanych przez Boga proroków<sup>86</sup>. To znaczenie zasługuje na osobne wyróżnienie ze względu na to, że sam Tomasz je wyszczególnia w obrębie prologów *Secunda Pars*. Często to właśnie prologi stanowią klucz interpretacyjny do poszczególnych traktatów. To znaczenie łatwo byłoby przeoczyć, zwracając uwagę wyłącznie na ilościowe rezultaty wyszukiwania w *Index Thomisticus*.

Drugim miejscem w obrębie traktatu o proroctwie, widocznym w tabeli przedstawionej powyżej, jest kwestia 177. Tomasz komentuje w niej dwa charyzmaty dotyczące mowy, które stanowią rozwinięcie myśli św. Pawła wyrażonej w 1 Kor 12,8: „Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae”<sup>87</sup>. Znajdują się tam tylko dwa artykuły. Pierwszy stanowi uzasadnienie tak wyróżnionych darów związanych z mową. W drugim artykule Tomasz pięciokrotnie używa rzeczownika *sapientia*, zastanawiając się nad tym, czy te charyzmaty mogą mieć także kobiety. Odpowiedź Tomasza jest złożona. Najpierw rozróżnia on dwa aspekty: prywatny (domowy) oraz publiczny (społeczny). Na poziomie prywatnym Tomasz zrównuje mężczyzn i kobiety pod względem darów. Nie przenosi jednak tego rozwiązania na wymiar publiczny; odwołuje się tu do dwóch cytatów ze św. Pawła — 1 Kor 14,34: „Mulieres in ecclesiis taceant” oraz 1 Tm 2,12: „Docere mulieri non permitto”<sup>88</sup>.

Podsumowując: mądrość jako dar charyzmatyczny pojawia się przede wszystkim w dwu miejscach w *Secunda Pars*. Po pierwsze w *Traktacie o łasce* (I–II, q. 111, a. 4), przy okazji omówienia różnych darów charyzmatycznych, a po drugie w kontekście relacji kobiet do daru słowa i mądrości (II–II, q. 177, a. 2).

<sup>85</sup> *STh* II–II, q. 171, a. 2: „Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat: secundum quod dicitur quod *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam, aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum*”.

<sup>86</sup> Dotyczy to głównie prologu do q. 171, oraz q. 173, a. 1–3. W pozostałych miejscach tych kwestii Tomasz nawiązuje do mądrości w innych znaczeniach, głównie jako boskiego atrybutu.

<sup>87</sup> „Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości, a drugiemu mowa umiejętności według tegoż Ducha” (przekład J. Wujka).

<sup>88</sup> Już jako ciekawostkę warto przytoczyć to, co Tomasz proponuje jako uzasadnienie takiego podejścia. Wynika to zdaniem Akwinaty z trzech powodów: 1) roli mężczyzn wobec kobiet zgodnie z Rdz 3,16; 2) możliwości wzbudzania w nich pożądania; 3) statystycznie (*ut communiter*) większej słabości intelektualnej kobiet. Tomasz podkreśla zarazem, że Bóg oświeca darem mądrości i wiedzy niezależnie od płci (ad 2), zachęcając kobiety do tego, aby służyły otrzymanym darem zgodnie ze swoją rolą (ad 1 i ad 3).

Według przyjętej przez nas metody liczenia proporcji znaczeń oznacza to 5 procent nawiązań Tomasza do mądrości (21 z 415):

Mądrość jako dar charyzmatyczny				
I–II,	q. 111	—	<i>Podział łaski</i>	11
II–II,	q. 177	—	<i>Charyzmat mowy</i>	10

Wyróżnione zostało ponadto, głównie dzięki zwróceniu uwagi na prologi w *Traktacie o charyzmatach*, dodatkowe znaczenie, dotyczące daru mądrości jako odnoszącej się do poznawania szczególnie wzniosłych tajemnic.

### 3.4. Inne znaczenia

Wyżej wskazane miejsca dawały się w miarę jednoznacznie powiązać z jednym z wyróżnionych znaczeń mądrości. Istnieje jednak wiele takich miejsc, gdzie Tomasz nawiązuje do mądrości w kilku znaczeniach równocześnie lub w odniesieniu do mądrości Boga lub Chrystusa (analogicznie do *Prima Pars* i *Tertia Pars*). Są to szczególnie następujące miejsca:

Łączone lub inne znaczenia mądrości (73 z 415; 17,6%)				
I–II,	q. 102	—	<i>Uzasadnienie i znaczenie przykazań obrzędowych</i>	23
II–II,	q. 149	—	<i>O trzeźwości</i>	13
I–II,	q. 113	—	<i>Skutki łaski: usprawiedliwienie grzesznika</i>	12
II–II,	q. 4	—	<i>O cnocie wiary samej w sobie</i>	9
II–II,	q. 113	—	<i>O udawanej skromności</i>	9
II–II,	q. 23	—	<i>O miłości w niej samej</i>	7
				73

Przedstawioną listę otwiera kwestia, której trudno byłoby się spodziewać: chodzi o szczegółowe rozważania dotyczące znaczenia przepisów rytualnych Starego Testamentu (I–II, q. 102). Rozważanie ich przyczyny (*causa*) prowadzi Tomasz wielokrotnie do podkreślenia Bożej mądrości, która je ustanawia (szczególnie a. 1 i 3). Również w szczegółowej i rozbudowanej symbolice przedmiotów kultu, np. tablic, świecznika czy kapłanów znajdują się bardziej liczne nawiązania do Bożej mądrości<sup>89</sup>.

W kontekście trzeźwości (*sobrietas*) Tomasz nawiązuje do mądrości w kontekście dwu zarzutów<sup>90</sup>. Rozważając picie jako właściwą materię cnoty trzeźwości,

<sup>89</sup> Zob. *STb* I–II, q. 102, a. 4, ad 6 oraz a. 6, ad 11.

<sup>90</sup> *STb* II–II, q. 149, a. 1, arg. 1 i a. 3, arg. 1.

Tomasz formułuje zarzut oparty na cytacie z Rz 12,3: „Niech nikt nie ma o sobie wyższego mniemania, niż należy, lecz niech sądzi o sobie trzeźwo”. Tak rozumiana trzeźwość obejmuje materię właściwą mądrości, a nie tylko picie<sup>91</sup>. W odpowiedzi na ten zarzut Akwinata wyjaśnia, że chodzi wyłącznie o związek metaforyczny. Skoro więc w kontekście mądrości mówi się o upajaniu (na podobieństwo wina i ciała), analogicznie mówi się również o trzeźwości<sup>92</sup>.

W artykule trzecim Akwinata pyta, czy używanie wina nie jest całkowicie nielegalne<sup>93</sup>. Pierwszy zarzut opiera się na zestawieniu cytatów z Pisma Świętego: mądrość jest konieczna do zbawienia (Mdr 7,28: „Bóg bowiem miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością” oraz 9,19: „Bo przez mądrość uzdrowieni są, którzykolwiek się tobie, Panie, podobali od początku”<sup>94</sup>). A picie wina jest przeszkodą do jej nabycia (Koh 2,3: „Myślałem w sercu swoim, abych zawściągnął od wina ciało moje, abych serce swe przeniósł ku mądrości”<sup>95</sup>).

W odpowiedzi Tomasz wprowadza rozróżnienie na dwa sposoby posiadania mądrości. Po pierwsze, jest to znaczenie ogólniejsze (*secundum modum communem*), gdzie chodzi o mądrość wystarczającą do zbawienia. Po drugie, chodzi o szczególnie stopień doskonałości (*secundum quendam perfectionis gradum*), kiedy to konkretny człowiek może być wezwany do całkowitej abstynencji.

Są to różne znaczenia mądrości, choć odwołujące się do kontekstu teologicznego. Mądrość w znaczeniu ogólnym odpowiada mądrości rozumianej jako dar Ducha Świętego, skoro jest konieczna do zbawienia. Obok niej występuje mądrość w znaczeniu szczególnego zaproszenia do doskonałości (podobnie jak w przypadku charyzmatu mądrości).

W *Traktacie o łasce* w I–II, q. 113 Akwinata zastanawia się m.in. nad rolą wolnej woli (a. 3) i aktu wiary (a. 4) w procesie usprawiedliwienia grzesznika oraz czy usprawiedliwienie ma charakter cudu (a. 10). Tomasz nawiązuje tutaj do różnych znaczeń mądrości. Dotyczy to szczególnego charyzmatu mądrości, który otrzymał król Salomon (a. 3, arg. i ad 2); daru Ducha Świętego (a. 4, arg. i ad 2) czy wreszcie mądrości rozumianej jako nabyta cnota intelektualna na drodze wysiłku i nauki (a. 10, arg. i ad 3).

<sup>91</sup> *STh* II–II, q. 149, a. 1, arg. 1.

<sup>92</sup> *STh* II–II, q. 149, a. 1, ad 1.

<sup>93</sup> *STh* II–II, q. 149, a. 3 *Utrum usus vini totaliter sit illicitus*.

<sup>94</sup> Przekład J. Wujka.

<sup>95</sup> Cytat za przekładem J. Wujka, dobrze oddającym sens Wulgaty; podczas gdy tekst oryginalny oraz nowe przekłady wyrażają tutaj odwrotną myśl: „Postanowiłem w sercu swoim krzepić ciało moje winem — choć rozum miał zostać moim mądrym przewodnikiem”.

W kontekście cnoty wiary (II–II, q. 4, a. 6 i 8) Tomasz wyjaśnia dwa podstawowe znaczenia trzech słów: mądrości, wiedzy i rozumienia. Właśnie ten tekst posłużył nam jako punkt wyjścia do wyróżnienia dwu głównych znaczeń mądrości: jako cnót intelektualnych i jako darów<sup>96</sup>.

Podobnie dwa znaczenia mądrości występują w kwestii dotyczącej udawanej skromności (*ironia*). Punktem wyjścia jest zarzut o charakterze biblijnym: w Księdze Przysłów 30,2 sam prorok umniejsza swoją wartość, pisząc: „Jestem najgłupszy z ludzi”, i podobnie prorok Amos wyznaje, że „ani nie jest prorokiem, ani uczniem proroków” (zob. Am 7,14)<sup>97</sup>. Odpowiadając na ten zarzut, Tomasz rozróżnia dwa znaczenia mądrości oraz ściśle związane z nimi dwa znaczenia głupoty (zgodnie z 1 Kor 3,18–19). Mądrość u Boga wydaje się głupotą u ludzi, a mądrość ludzka głupotą wobec Boga. Poza znaczeniami, które są sobie przeciwstawne, Tomasz proponuje także alternatywne wyjaśnienie, nieco łagodniejsze: istnieje mądrość ludzka w znaczeniu cnoty nabytej oraz mądrość świętych jako pochodząca z Bożego natchnienia.

Oczekiwalibyśmy, że w kwestii dotyczącej miłości *caritas* pojawi się zasadniczo mądrość jako dar Ducha Świętego. Jednak odniesienie do mądrości w II–II, q. 23, a. 2, ad 1 ma charakter bardziej metodologiczno-teologiczny. To miejsce dotyczy sposobu odnoszenia atrybutów Boga do człowieka. Artykuł ten wiąże się z propozycją Piotra Lombarda, aby utożsamić miłość *caritas* z osobą Ducha Świętego<sup>98</sup>. Tomasz wyjaśnia, że jakkolwiek wydaje się to uwzniośleniem miłości, to jednak jest w gruncie rzeczy podważeniem jej wartości<sup>99</sup>. Tym samym, odnosząc się do zarzutu utożsamiającego miłość *caritas* z samym Bogiem, wykazuje, że takie atrybuty Boga jak miłość, mądrość czy dobroć (tj. tożsame z Nim co do istoty), są nam przypisywane formalnie wyłącznie ze względu na naszą partycypację w tych atrybutach Boga. Tym samym miłość *caritas* nie jest samym Bogiem w nas, ale naszym uczestnictwem w miłości Boga<sup>100</sup>. Liczba nawiązań do mądrości jest już na tyle niewielka, że dochodzimy do bardzo szczegółowych zagadnień, rozpatrywanych, jak w tym wypadku, już w obrębie wyłącznie jednego zarzutu i jego rozwiązania.

<sup>96</sup> Zob. 2.2. *Rozróżnienia znaczeń* z przypisem 16.

<sup>97</sup> *STb*, II–II, q. 113, arg. 1.

<sup>98</sup> *STb* II–II, q. 23, a. 2: „Magister perscrutatur hanc quaestionem in 17 dist. I lib. *Sent.*, et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans”.

<sup>99</sup> *STb* II–II, q. 23, a. 2: „Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum”.

<sup>100</sup> *STb* II–II, q. 23, a. 2 ad 1: „Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis”.

## 4. PODSUMOWANIE

Słowo „mądrość” w *Summie teologii* ma wiele różnych znaczeń, które sam św. Tomasz starannie rozróżnia. Każde z nich ma osobny kontekst oraz sieć odniesień, także wewnątrz rozważań moralnych *Summy teologii*. Dotyczy to szczególnie dwu podstawowych znaczeń: mądrość jako dar Ducha Świętego i jako cnota intelektualna. Połączenie tych znaczeń w syntezie moralnej rodzi pewne subtelne napięcia wynikające ze spotkania dwu odmiennych tradycji. W przypadku darów Ducha Świętego mamy teologiczną interpretację Iz 11,2–3; gdzie warto podkreślić szczególnie wyjątkowy wkład św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego. Natomiast cnoty intelektualne pochodzą z klasycznej filozofii greckiej. Najbardziej dokładną analizę można znaleźć w szóstej księdze *Etyki nikoma-chejskiej* Arystotelesa.

Zwrócenie uwagi na sposób mówienia św. Tomasza o mądrości prowadzi do wniosku, że jest on świadomy zarówno części wspólnej, jak i odmienności obu tych tradycji, co przekłada się na uważność językową i metodologiczną. Akwinata jednoznacznie dookreśla specyfikę każdego z tych znaczeń i uwrażliwia czytelnika na określone znaczenie mądrości, o jakim jest mowa w danym miejscu. Jakkolwiek Tomasz wyraźnie przejmując antropologiczną kanwę rozważań od Arystotelesa, to jednak ma swobodę jej dogłębnego przekształcania i modyfikowania jako teolog. Porządek rozważań według rozróżnienia: władze — habitusy — akty (*potentia — habitus — actus*) jest na tyle pojemny, aby zrobić miejsce także dla habitusów nadprzyrodzonych, do których Tomasz zalicza zarówno cnoty teologalne, jak dary Ducha Świętego.

Ciekawe okazują się proporcje tych znaczeń względem siebie. Kiedy rozpoczynałem pracę, wydawało mi się, że mądrość jako dar Ducha Świętego i mądrość jako cnota intelektualna w moralnej części *Summy teologii* pojawią się mniej więcej tyle samo razy. Okazało się jednak, że pozostają one w znaczącej dysproporcji. Tomasz myśli o mądrości przede wszystkim jako teolog i wykładowca Pisma Świętego, choć jest świadom także filozoficznego znaczenia tego słowa.

Prześledzenie tych 18 kwestii z *Secunda Pars*, gdzie znajduje się większość odniesień do mądrości (60% w tej części *Summy*), pokazuje, że proporcje znaczeń prezentują się w następujący sposób:

Główne znaczenia mądrości w *Secunda Pars*

Jako dar Ducha Świętego	—	60%
Inne lub łączone znaczenia	—	18%
Jako cnota intelektualna	—	17%
Jako charyzmat	—	5%

Co intrygujące, w prologu do *IIa-IIae* Tomasz obiecuje rozpatrzyć cnoty intelektualne w związku z darami Ducha Świętego, ale nie realizuje tej zapowiedzi: w rezultacie mamy przedstawioną powyżej niemałą asymetrię między mądrością rozumianą jako dar i jako cnota intelektualna.

Równocześnie Tomasz nie ucieka od przedstawiania mądrości w czysto ludzkim i filozoficznym znaczeniu — jako cnoty intelektualnej — oraz wyjaśnia różnicę między nią i mądrością jako darem Ducha Świętego. Widać to szczególnie wtedy, kiedy od tego znaczenia zależy zupełnie odmienna odpowiedź, np. w kontekście pytania o możliwość współistnienia mądrości i grzechu śmiertelnego. Mądrość jako cnota nabyta może pozostać, ale jako dar Ducha Świętego już nie<sup>101</sup>.

Analogicznie do powiązania trzech cnót intelektualnych, a więc mądrości, rozumu i wiedzy, Tomasz wiąże także ze sobą trzy dary Ducha Świętego noszące te nazwy. Dary te wiążą się z kontemplacją (umysł teoretyczny). Ich specyfika wiąże się ze zmianą sposobu działania: dominanta ludzkich władz oraz ich aktywności, właściwej cnotom, ustępuje miejsca Bożemu „instynktowi”, właściwemu darom. Człowiek jest wewnątrznie prowadzony w bezpośredni sposób przez Boga.

Po przesłedzeniu tego, jak św. Tomasz pisze o mądrości, narzuca się obserwacja, że nawet jeśli niemal nieustannie dyskutuje on z Arystotelesem i przejmuje od niego podstawowy schemat antropologiczny, to jednak używa go w taki sposób, który pozostawia w nim miejsce dla tego, co jest mu znane z Pisma Świętego.

Akwinata w subtelny sposób podkreśla centralną rolę mądrości w swoim wykładzie teologii moralnej. Rozróżniając między cnotą intelektualną oraz darem mądrości pochodzącym od Ducha Świętego, Tomasz pokazuje możliwy rozróżnienie istniejący między samym poznaniem (teoria) a poznaniem wzbogaconym duchowym nadprzyrodzonym doświadczeniem boskich rzeczywistości. Ludzka mądrość jako owoc ludzkiego doświadczenia i studiów okazuje się niepełna. Jednak ten aspekt Akwinata pokazuje inaczej niż św. Augustyn: nie deprecjonuje całkowicie jej wartości, nawet jeśli jasno daje do zrozumienia, że jest ona niewystarczająca do zbawienia.

Tomasz twierdzi, że dotyczy to również niektórych form nadprzyrodzonego poznania. Cnota wiary i dary charyzmatyczne mogą współistnieć i funkcjonować także u człowieka żyjącego w stanie grzechu śmiertelnego. Jest to jednak sytuacja wyraźnego braku: dopiero miłość jest tym, co nadaje im ostateczną i prawdziwą doskonałość formy.

---

<sup>101</sup> Zob. *STh* II-II, q. 45, a. 4, miejsce cytowane w przypisie 25.

Dynamika nadprzyrodzonego poznawania prowadzi człowieka do pragnienia łaski uświęcającej, i dopiero dzięki niej człowiek rozpoczyna nowe życie. Wiara, łącząca się z poznawczymi darami wiedzy i rozumienia (*intellectus*), prowadzi do nadziei. Nadzieja, powiązana z darem bojaźni Bożej, jest początkiem mądrości: dopiero wraz z nią człowiek osiąga duchową dojrzałość. Uformowanie wszystkich cnót przez miłość umożliwia nowy rodzaj duchowego doświadczenia bliskości Boga (*per quandam connaturalitatem*), tak że nadprzyrodzone sprawy stają się dla człowieka niejako naturalne dzięki łasce: uczestnictwo w Boskiej naturze zaczyna być odczuwalne dla duchowych władz człowieka oraz ich działania. Na tym właśnie polega prawdziwa mądrość: jest to zdolność bezpośredniej oceny spraw nadprzyrodzonych w doświadczalnym wewnętrznym świetle Boga. W tym też znaczeniu widać, że Tomasz jest jak najbardziej odległy od postrzegania mądrości jako rzeczywistości suchej i teoretycznej. Na pytanie o mądrość Tomasz odpowiada, wskazując na jej ostateczne źródło: pochodzi ona od Boga oraz jest najwyższym darem Ducha Świętego.

## BIBLIOGRAFIA

### *Teksty źródłowe*

- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN, 2002, t. 5, s. 7–300.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 roku*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2019.
- GRZEGORZ WIELKI, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. 1, tłum. T. Fabisiak, A. Strzelecka, R. Wójcik, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej* (1, q. 27–43), tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn: Veritas, 1978.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie* (cz. 2). *Świat widzialny* (1, [q.] 59–64, 65–74), tłum. i oprac. P. Bełch OP, London: Veritas, 1979.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach* (1–2, qu. 49–70), tłum. F.W. Bednarski OP, London: Veritas, 1965.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i łaska* (1–2, q. 106–114), tłum. i oprac. R. Kostecki OP, Londyn: Veritas, 1973.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja* (II–II, qu. 1–22), tłum. i oprac. P. Bełch OP, London: Veritas, 1966.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość* (2–2, qu. 23–46), tłum. i oprac. ks. A. Głazewski, London: Veritas 1967.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność* (2–2, [q.] 45–56), tłum. i oprac. ks. S. Bełch, London: Veritas, 1964.



- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty, Szczególne dary i powołania w Kościele (2-2, [q.] 171-189)*, tłum. P. Bełch, London: Veritas, 1982.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego (3, qu. 1-15)*, tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1962.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-człowiek, syn Maryi (3, qu. 16-37)*, tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1964.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela (3, qu. 38-59)*, tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1968.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach (Summa teologii I-II, 49-67)*, tłum. W. Galewicz, Antyk: Kęty, 2006.
- TOMASZ z AKWINU, *Summa theologiae*, t. 1-2, Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961-1963.
- TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001.

### Opracowania

- GAŁUSZKA T., *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków: Esprit, 2018.
- MATTISON W.C. III, *The Sermon on the Mount and Moral Theology: A Virtue Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2017.
- MROZEK M., „Kategorie” Arystotelesa w „Summie teologii” św. Tomasza z Akwinu, „Przełęcz Tomistyczna” 2018, s. 413-456.
- PINCKAERS S., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994.
- PINSENT A., *Wisdom and Evil*, w: *The Wisdom of the Christian Faith*, red. P. Moser, M. McFall, New York: Cambridge University Press, 2012, s. 99-120.
- PRZANOWSKI M., *Aquinas on Satan as a Theologian-Exegete*, „Nova et Vetera”, English Edition, 17 (2019), s. 625-637.

THE MAIN MEANINGS OF THE WORD 'SAPIENTIA'  
IN THE MORAL PART OF THE *SUMMA THEOLOGIAE*  
BY ST. THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

This article presents the main meanings of the word 'sapientia' in the *Secunda Pars* of *Summa Theologiae* and their mutual proportions.

The starting point is the search results using the *Index Thomisticus* for the term 'sapientia'. This provides 1,083 results within *Summa Theologiae*, with nearly 80 percent of these results being the noun *sapientia*. Other results are words closely related to wisdom, mainly the participle *sapiens* and adjectives and adverbs, sometimes graduated. The search was then narrowed down to the *Secunda Pars* to focus on the role of wisdom in moral theology regarding human life, as distinct from wisdom referred to God and to Christ (*Prima* and *Tertia Pars*).

This leads to 18 questions within the *Secunda Pars*, where Thomas uses this term most frequently. Together, these questions bring together as much as 60.7 percent of the wisdom references at *Secunda Pars*, which is 38.3 percent of all references in the entire *Summa Theologiae*.

Analysis of these questions allows us to accurately present the main meanings of the word 'wisdom' that can be distinguished within the *Secunda Pars*, and in what proportions they remain relative to each other.

Among the main meanings, two come to the fore: wisdom as an intellectual virtue, and wisdom as a gift of the Holy Spirit. Both meanings have a separate context and a network of references, also within the moral considerations of *Summa Theologiae*. In terms of the gifts of the Holy Spirit, we have the theological interpretation from Isaiah 11.2-3; where it is worth emphasizing the significant contribution of St. Augustine and St. Gregory the Great. However, intellectual virtues come from classical Greek philosophy. The most thorough analysis can be found in the sixth book of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In addition, wisdom appears in an additional sense as a charism (*sermo sapientiae*).

The method adopted in the article also helps to capture the proportions of these meanings in relation to each other. Wisdom as a gift of the Holy Spirit dominates and constitutes as much as 60% of all places within 18 distinguished questions. As an intellectual virtue, wisdom occurs in 17% of these references; in 5% as a charism. Other or combined meanings of wisdom are 18%.

A thorough analysis of the main meanings of wisdom in the *Secunda Pars* confirms Thomas's awareness of both the different meanings of the word and

the different traditions from which they originate. Sometimes St Thomas underlines these differences, especially in those cases where there is a risk of them being misinterpreted. Finally, it is noteworthy that, when writing about wisdom, Aquinas more frequently uses the meaning connected to it being a gift of the Holy Spirit rather than an intellectual virtue, even if the moral part of *Summa Theologiae* is largely an ongoing dialogue with Aristotle and his *Nicomachean Ethics*.

KEYWORDS: Aquinas, wisdom, *sapientia*, gifts of the Holy Spirit, intellectual virtues, charisms, *gratia gratis data*

SŁOWA KLUCZE: Akwinata, mądrość, *sapientia*, dary Ducha Świętego, cnoty intelektualne, charyzmaty, *gratia gratis data*