

Paweł Krupa OP

Instytut Tomistyczny, Warszawa

ARYSTOTELES W KAZANIACH ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

Wydanie kolejnego tomu dzieł św. Tomasza z Akwinu w krytycznej edycji przygotowanej przez Commissio Leonina² zostało przyjęte z wielką radością przez środowisko mediewistów, badaczy kazań średniowiecznych oraz teologów. Otrzymaliśmy bowiem nie tylko oczyszczony z atrybucji całkowicie błędnych lub głęboko niepewnych³ zestaw kazań, które — wprawdzie w różnym stopniu pewności — możemy jednak przypisać Tomaszowi, lecz także obszerny wstęp historyczny i krytyczny zarówno do całości zbioru, jak i do każdego kazania z osobna — przygotowany przez śp. o. Louisa-Jacques'a Bataillona OP, nieodżałowanej pamięci historyka, erudyty i wydawcy. Pracę zmarłego uczonego dokończył zespół, a otrzymany w ten sposób materiał staje się doskonałym narzędziem do dalszych badań nad kaznodziejską działalnością Akwinaty. Do obrazu św. Tomasza filozofa, teologa, nauczyciela i polemisty dołącza kolejny rys, którego znaczenia, pomimo skromności materiału źródłowego, nie wolno pomijać — brat kaznodzieja. Można się spodziewać, że w najbliższych latach

¹ Artykuł powstał na kanwie wykładu wygłoszonego z okazji święta patronalnego Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie, dnia 7 marca 2013 roku.

² SANCTI THOMAE DE AQUINO *Sermones*, edidit L.-J. Bataillon, editionem absolverunt G. Berceville, M. Borgo, I. Costa, A. Oliva, cooperantibus P. Krupa, M. Millais, J.-Ch. De Nadaï, Z. Pajda, Editio Leonina, 44.1, Roma – Paris: Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 2014 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia). Cytowane dalej jako: EL, 44.1.

³ Edycja leonińska zawiera 23 pozycje, spośród których znajdują się również kazania zachowane tylko we fragmentach. Dla porównania: wydanie J.B. Raulxa (THOMAE AQUINATIS *Sermones et opuscula concionatoria*, t. 1–2, Barri-Ducis – Parisiis – Friburgi: Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, 1881) przypisuje Tomaszowi 150 kazań *de tempore*, nie licząc kazań świątecznych i wielkopostnych, a słynne *Repertorium* J.B. Schneyera, w tomie 5 (1974) uznaje za autentyczne 30 kazań Akwinaty.

do dość obszernej już bibliografii poświęconej Tomaszowym kazaniom⁴ dołączą nowe tłumaczenia, studia i przyczynki bazujące na wynikach pracy opublikowanych w nowym tomie leonińskiej edycji *Opera omnia*. Do tych badań i ja pragnę wnieść mój skromny wkład⁵.

Niniejsza publikacja, zgodnie z tytułem, stawia sobie za cel przedstawienie miejsca i roli cytatów z Arystotelesa w kazaniach mistrza Tomasza. Inspiracją do niej było zabawne wydarzenie. Otóż, 28 stycznia 2012 roku, z okazji wspomnienia liturgicznego św. Tomasza, w służewskim kościele Dominikanów wygłosiłem kazanie, w którym przytoczyłem fragment Tomaszowego kazania *Homo quidam erat diues*⁶. Nagranie mojego kazania trafiło do Zenona Kałuży, który w odpowiedzi napisał: „Dziękuję ci bardzo za piękny komentarz do Arystotelesa!”. W istocie, nie zwróciłem uwagi, że to, co przedstawiłem jako „głębię ewangelicznego przekazu” w kazaniu św. Tomasza, było niczym innym jak kryptocytatem z *Topik*. Wróć do owego zapożyczenia w dalszej części artykułu. Moja pomyłka, wynikająca z niedostrzeżenia cichego wykorzystania tekstu Stagiryty przez średniowiecznego kaznodzieję, skłoniła mnie do postawienia pytania o sposób, w jaki św. Tomasz posługiwał się Arystotelesem na ambonie: skoro we wspomnianym kazaniu pogański filozof zabrzmiał tak ewangelicznie, to czy powtórzy się to w innych przypadkach? Czy w ogóle autorytet Filozofa jest ważny dla kaznodziejstwa Tomasza? Znakomity aparat źródeł leonińskiej edycji, przy którym miałem zaszczyt i przyjemność pracować, okazał się bardzo przydatny przy tego rodzaju kwerendzie.

Duża część zachowanych kazań św. Tomasza to kazania uniwersyteckie, ułożone wedle powszechnego w XIII wieku stylu *sermo modernus*, z precyzyjnie wyartykułowanymi częściami: *thema* (fragment perykopy biblijnej), *prothema* (wprowadzenie), *divisio* (plan kazania) i *sermo* (kazanie właściwe, rozwijające zapowiedziany plan), kontynuowane często także po południu w formie tzw. *collatio*. Jednak pomimo ich uniwersyteckiego charakteru, kazania Tomasza cechuje prostota zarówno planu, jak i samego wywodu. Ponadto, święty kaznodzieja unika epatowania erudycją, za cel stawiając sobie przede wszystkim przekazanie nauki moralnej i pokrzepienie słuchaczy. A choć nie brakuje tym kazaniom teologicznej głębi, to ukazuje się ona niejako mimochodem, wynika po prostu z wiedzy głoszącego, nie zaś z uprzedniego zamysłu stworzenia kunsztownej przemowy. Tomasz wybrał dla siebie tę formę wypowiedzi, którą

⁴Odsyłam do bibliografii tomu: *Scripta allegata*, w: EL, 44.1, s. 404–417.

⁵P. KRUPA, „Prêcher au clerics, prêcher au peuple: les sermons de saint Thomas d’Aquin”, wykład na konferencji International Medieval Sermon Studies Society pt. *Preaching and Reform in the Middle Ages* (Kraków, 18–22 lipca 2014, w przygotowaniu do druku).

⁶Sermo XV, EL, 44.1, s. 233–242

Erich Auerbach⁷ określił jako *sermo humilis*: mowę prostą, skierowaną do jak najszerszego czytelnika bądź słuchacza. Jego kaznodziejstwo jest zatem zwyczajne, chciałoby się powiedzieć — codzienne, o czym świadczy także fakt, że kazania Tomasza znamy wyłącznie z *reportationes*, czyli zapisów słuchaczy, gdyż sam kaznodzieja nigdy nie przygotował oficjalnego wydania swych kazań i chyba nawet się o to nie starał. Używanie na ambonie *sermo humilis* nie było w czasach Tomasza ani czymś szczególnie oryginalnym, ani wyjątkowym, choć dodać trzeba, że jego głos brzmi tonem o dość rozpoznawalnych cechach charakterystycznych⁸. Mówiąc krótko, dominikański teolog stosował się do najlepszych wzorców kaznodziejstwa swojego zakonu, których opis znamy choćby dzięki Humbertowi z Romans⁹ czy Tomaszowi Waleysowi¹⁰.

W czasach św. Tomasza Arystoteles nie należał z pewnością do kanonicznych autorytetów przytaczanych w kazaniach, toteż liczba przytoczeń w interesującym nas zbiorze kazań nie jest imponująca. Na dwadzieścia trzy kazania cytaty z Arystotelesa — ukryte bądź przytaczane wprost — znajdują się tylko w siedmiu, dając w sumie piętnaście cytowań. Z pewnością nie jest to dużo, wobec kilkuset różnych cytatów i odwołań, jakie notuje aparat źródeł, jednak liczba ta pozwala już zrozumieć, w jaki sposób, w jakiej funkcji i w jakim kontekście grecki myśliciel przywoływany jest przez Tomasza podczas głoszenia kazań. Powiedzmy od razu: na ambonie, podobnie jak w pracy naukowej, Arystoteles jest dla Tomasza przede wszystkim źródłem wiedzy filozoficznej, czymś w rodzaju encyklopedii, do której zagląda, pragnąc wzbogacić swoją erudycję; dalej — towarzyszem intelektualnych dociekań, dostarczającym często potrzebnego argumentu lub sformułowania, wreszcie — intelektualnym, by nie rzec duchowym towarzyszem dociekań. To ostatnie widać zwłaszcza wtedy, gdy Tomasz nie cytuje Filozofa wprost, nie odsyła do żadnych jego pism, mimo że *de facto* mówi jego głosem.

⁷ E. AUERBACH, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków: Homini, 2006, s. 29–64.

⁸ Te cechy to skłonność do poczwórnego podziału, do traktowania wybranego *verbum thematis* w kontekście całej perykopy oraz do stosowania krótkich retorycznych dialogów ze słuchaczami. Zob. na ten temat znakomite studium: L.-J. BATAILLON, *Le style des sermons de Saint Thomas*, w: EL, 44.1, s. 129*–139*.

⁹ HUBERTUS DE ROMANIS, *De eruditione praedicatorum*, w: B. HUMBERTI DE ROMANIS *Opera de vita regulari*, vol. II, wyd. J.J. Berthier, Torino: Marietti, 1956, s. 373–484. Tenże, *De dono timoris*, wyd. C. Boyer, Turnhout: Brepols, 2008 (CCCM 218).

¹⁰ THOMAS WALEYS, *De modo componendi sermones*, w: TH.-M. CHARLAND, *Artes praedicandi: contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 7, Paris – Ottawa: Librairie philosophique J. Vrin – Institut d'études médiévales, 1936.

I. ARYSTOTELES JAKO ŹRÓDŁO WIEDZY

W kazaniach dzieła Arystotelesa Tomasz wykorzystuje najczęściej jako źródła wiedzy i erudycji, które mają zilustrować, podeprzeć lub objaśnić jakąś tezę kaznodziei.

Jest tak, na przykład, w kazaniu piątym, *Ecce rex tuus uenit*, prawdopodobnie z roku 1270, przeznaczonym na pierwszą niedzielę Adwentu¹¹. Wychodząc od zdania zaczerpniętego z Ewangelii Mateusza: „Oto nadchodzi król twój łagodny” (por. Mt 21,5), św. Tomasz zamierza ukazać przyjście Chrystusa jako władcy. W tym celu omawia więc cztery cechy prawdziwego króla¹². Po pierwsze, król jest tym, kto zapewnia jedność; po drugie, ma pełnię władzy; po trzecie, ma absolutnie powszechną jurysdykcję nad poddanymi; po czwarte zaś — zapewnia opiekę wszystkim, bez różnicy, zachowując powszechną równowagę. Opis różnicy między królem a tyranem ma jeszcze mocniej podkreślić dobre cechy Chrystusa Króla: ten pierwszy wszystkie swe wysiłki kieruje ku dobru wspólnemu, tyran zaś przeciwnie — ku własnemu. Ideowa, etyczna treść tego wywodu zaczerpnięta jest, choć bez ujawniania źródeł, z *Etyki nikomachejskiej* oraz z *Polityki* Arystotelesa¹³.

W kazaniu szóstym, przeznaczonym na drugą niedzielę Adwentu, *Celum et terra transibunt*¹⁴, Tomasz przygląda się niebu, które zgodnie z zapowiedzią Chrystusa z Ewangelii Łukasza (21,33) przeminie, ustępując nowemu, odnowionemu przez Zbawiciela, światu. Człowiek święty, który oczekuje nadejścia Pana i pragnie się znaleźć w Jego królestwie, sam powinien być jak sklepienie niebieskie. To ostatnie ma następujące cechy: jest świetliste, okrągłe i powoduje ruch wszystkiego. Takimi cechami powinien się również odznaczać

¹¹ Sermo V, EL, 44.1, s. 57–72.

¹² „Primo dico: rex debet habere unitatem [...]. Secundo, rex importat plenitudinem potestatis [...]. Tercio, [...] amplitudinem iurisdictionis [...]. Quarto, oportet quod rex habeat equitatem quia aliter esset tyrannus, quia tyrannus omnia que sunt in regno conuertit ad suam utilitatem; sed rex regnum suum ordinat ad bonum commune. Vnde in Prouerbiis: *Rex iustus erigit terram, uir auarus destruit eam*. Sed iste uenit non querens utilitatem propriam sed tuam quia <non> uenit *Filius Hominis ministrari sed ministrare*. Et quid uenit ministrare? Certe uenit *animam suam dare in redemptionem* multorum, et ut redemptos duceret ad gloriam eternam, ad quam nos perducatur etc.”, EL 44.1, s. 62–64, w. 179–238.

¹³ Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles], *Eth. Nic.*, VIII, 1161a11–14: „Regi quidem ad subditos in superabundantia beneficii. Benefacit enim subditis, si quidem bonus ens curam habet ipsorum ut bene operentur, quemadmodum pastor ovium”; 1161a32: „In tyrannide enim nihil aut paruum amicitiae”. [Aristoteles], *Polit.*, lib. III, 1279a32–34: „Vocare autem consueuimus monarchiarum quidem eam que ad commune conferens respicit, regnum”; 1279b6–7: „Tyrannis quidem igitur est monarchia ad conferens monarchizantis”.

¹⁴ Sermo VI, EL, 44.1, s. 83–85.

człowiek święty. Powinien on zatem być „światlisty” światłem łaski¹⁵, powinien być „okrągły”, jako ten, który dookoła, wokół siebie, czyni miłosierdzie¹⁶ — takiej właśnie krągłości świętych oczekuje dominikański kaznodzieja — oraz powinien wprawiać w ruch, to znaczy mobilizować do dobrego działania siebie i innych¹⁷. Pierwsze dwa z tych określeń pochodzą z *De caelo et mundo* Arystotelesa¹⁸, trzecie zaś z jego *Fizyki*¹⁹. W tym przypadku Tomasz nie ukrywa swego źródła, cytując Filozofa imiennie.

Kolejnym odwołaniem do Arystotelesa jako autorytetu porządkującego naszą wiedzę jest krótki ustęp z kazania dwunastego, *Seraphim stabant*, które zostało wygłoszone w uroczystość Trójcy Świętej, podczas pierwszego pobytu Tomasza w Paryżu, w latach 1256–1259²⁰. Czytamy w nim:

Tego, co przekracza rozum, nie możemy wiedzieć, lecz wypada przyjąć to wiarą, albowiem „wiedzieć” jest rzeczą rozumu, zaś „wierzyć” — rzeczą woli²¹.

Tutaj źródło jest ukryte, jednak odnajdujemy je w innym dziele, a mianowicie w *Quaestiones disputatae De veritate*, nad którymi Tomasz pracował właśnie w czasie swojego pierwszego nauczania w Paryżu²². Arystotelesowskie *Analitiki wtóre* pozwalają Tomaszowi celnie rozróżnić dwa poziomy wiedzy: ten, który otrzymujemy z poznania przyrodzonego, oraz ten, który otrzymujemy przez

¹⁵ „Est enim celum: Luminose materie, sicut probat Philosophus II De celo et mundo, in quo ostenditur quod uir iustus debet esse luminosus per celestem Sapientiam, Ecclesiastici XXIII: *Ego feci in celis ut oriretur lumen indeficiens*”, EL, 44.1, s. 84, w. 32–37.

¹⁶ „Sperice figure, sicut probat Philosophus II De celo et mundo, in quo ostenditur quod uir iustus debet esse circularis per capacem misericordiam siue orbicularis per pietatem latam et caritatem perfectam, Ecclesiastici XXIII: *Girum celi circuiui sola, dicit eterna Sapientia*”, EL, 44.1, s. 84, w. 39–44.

¹⁷ „Causatiuum motu, sicut probat Philosophus VIII Physicorum, in quo ostenditur quod uir iustus debet esse semper motus per spiritualem diligentiam, Iob XXXVIII: *Quis enarrabit celorum rationem et concentum celi quis dormire facit*”, EL, 44.1, s. 84, w. 45–49.

¹⁸ Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles], *De caelo et mundo*, II, 289a19–21, a Gerardo Cremonensi transl. (ed. in Alberti Magni *De caelo et mundo*, ed. Col., t. 5, 1, p. 144): „Caliditas autem quae venit ex stellis et lumen est propter percussionem et confrictionem aëris factum ex motu earum”; [Aristoteles], *De caelo et mundo*, II, 286b10, a Michaele Scoto transl. (in Averroë, *In De coelo*, ed. Ven. 1562, t. V, f. 109rb): „Dicamus etiam quod figura coeli rotunda est necessario”.

¹⁹ Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles], *Phys.*, VIII, per totum, specialiter 259b28–260a19 (AL, VII.1, fasc. 2, p. 311, 2 – 312, 7).

²⁰ Sermo XII, EL, 44.1, s. 181–186.

²¹ „Illa autem que sunt supra rationem non possumus scire set fide credere oportet; nam scire rationis est, credere autem uoluntatis”, EL, 44.1, s. 181, w. 31–34.

²² Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles], *Anal. poster.*, I, 4–7, 73b25nn. Cf. [Thomas de Aquino] *De ueritate*, q. 14, a. 1, resp. (ed. Leon. t. 22.2, p. 437, 129–138): „Quandoque uero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis [...] determinatur autem per uoluntatem quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum uoluntatem non autem ad movendum intellectum”.

przyłgnięcie aktem wiary do autorytetu przekazującego lub objawiającego nam jakąś prawdę.

Attendite a falsis prophetis, datowane przez o. Bataillona bardzo dokładnie na 14 lipca 1269 roku²³, jest kolejnym kazaniem, gdzie znajdujemy nawiązanie do wiedzy i autorytetu Filozofa. Jest to mowa ostrzegająca przed fałszywymi nauczycielami prawdy: fałszywi prorocy to nie tylko heretycy i mąciociele religijni, lecz także nauczyciele, którzy sprowadzają na intelektualne manowce niedoświadczonych studentów. Są oni wilkami w owczej skórce, czyli przebierają się w cudze szaty, mające na celu ukryć kompromitującą ich prawdę. W omawianym fragmencie kaznodzieja wskazuje na to, że fałszywi prorocy często przywdziewają szatę pokuty, która w istocie przystoi jedynie prawdziwym owcom, a czynią tak jedynie po to, aby te ostatnie zwieść i oszukać. Na nieprzystojność podobnych zachowań — napomyka św. Tomasz — wskazywał już Arystoteles²⁴ w *Etyce nikomachejskiej*²⁵.

Kazanie piętnaste, *Homo quidam erat diues*, przeznaczone jest na dziewiątą niedzielę po Trójcy Świętej i pochodzi najprawdopodobniej z roku 1270²⁶. Święty Tomasz głosi:

Człowiek powinien wciąż mocniej i mocniej pragnąć posiadania tego, co duchowe. Pragnienie celu nie zna ograniczeń ni miary; ta ostatnia reguluje natomiast środki, które do celu prowadzą. Na przykład: celem, którego poszukuje lekarz, jest zdrowie, a środkami, które do tego celu prowadzą, są lekarstwa. Lekarz nie mówi: „Chcę wyleczyć tego człowieka niedoskonale”, lecz raczej: „najlepiej jak potrafię” i w ten sposób nie nakłada na cel żadnych ograniczeń. Lecz gdyby powiedział: „Dam mu najsilniejsze lekarstwo, jakie posiadam”, mówiłby źle, gdyż lekarstwa mają służyć ku osiągnięciu celu i dlatego należy je czasem ograniczać. Dobra duszy są celem, dobra ciała są środkiem wiodącym do celu: dlatego dóbr przemijających powinniśmy pragnąć wedle miary, natomiast dóbr duchowych możemy pragnąć, ile tylko możemy²⁷.

²³ Sermo XIV, EL, 44.1, s. 215–224.

²⁴ „Philosophus dicit quod <si> homo utetur habitu uiliori quam exigat eius status potest pertinere ad iactantiam”, EL, 44.1, s. 221–222, w. 374–376.

²⁵ Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles], *Eth. Nic.* IV, 1127b27–28, cum comm. Thomae, IV, c. 15 (ed. Leon., t. 47.2, p. 254, 230–240).

²⁶ Sermo XV, EL, 44.1, s. 233–242.

²⁷ „Debet homo semper appetere magis ac magis habere spiritualia. Appetitus finis non habet modum neque mensuram, set appetitus in hiis que sunt ad finem regulantur secundum mensuram finis. Verbi gratia, finis quem intendit medicus est sanitas; ea que sunt ad finem istum sunt medicine. Medicus non dicit: »Volo istum curare non perfecte« set: »quantum melius possum«, unde respectu finis non ponit mensuram. Set si diceret: »Dabo ei fortissimam medicinam quam potero«, male diceret quia medicine sunt ad finem et in hiis debet habere mensuram. Bona anime sunt finis; bona corporis sunt ad finem; unde de bonis temporalibus debemus querere secundum

Przykład lekarza przywołany w tym fragmencie jest zapożyczony z *Polityki* Arystotelesa²⁸.

Funkcję erudycyjną spełniają też drobne zapożyczenia i cytaty w kazaniu dziewiętnastym, na uroczystość Wszystkich Świętych — *Beati qui habitant*²⁹.

2. CYTATY Z ARYSTOTELESA W FUNKCJI EMFATYCZNEJ

Kolejną funkcją zapożyczeń jest wzmacnianie głoszonej przez Tomasza tezy. To już nie funkcja erudycyjna, gdy cytat lub zapożyczenie mają jedynie wskazywać źródło, z którego czerpie swą wiedzę autor, ale funkcja wyraźnie wzmacniająca jego tezę. Znalazłem dwa tego rodzaju zapożyczenia.

Pierwsze znajduje się we wspomnianym już kazaniu szóstym, *Celum et terra transibunt*, gdzie czytamy:

Bracia najdrożsi, jak wiele rozkoszy, ile umiłowania i ile słodyczy mieści się w słowach mądrości niebiańskiej, potwierdza również filozof naturalny, który w X księdze *Etyki* tak pisze o świętej wiedzy stworzonej: „Wszelkie rozkosze są skutkami działań; największą zaś rozkoszą jest z działanie zgodne z mądrością, a najrozkoszniejszym działaniem jest to, którego moc płynie z mądrością”. Natomiast filozof teologiczny pisze w VII rozdziale Księgi Mądrości [por. w. 10], że ponad złoto i wszelkie piękno ukochał ją, to jest mądrość niebiańską, o której tu mówimy³⁰.

mensuram set de bonis anime debemus querere quantum possumus”, EL, 44.1, s. 236, w. 178–194.

²⁸ Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles], *Polit.*, I, 1257b25–28 cum comm. Thomae I, 8 (ed. Leon., t. 48, p. A105, 17–21).

²⁹ „Sciendum igitur est quod licet omnium hominum affectus ad beatitudinem tendat, circa beatitudinem tamen diuersi diuersimode opinati sunt ex quibus plurimi errauerunt”, EL, 44.1, s. 299, w. 36–39 [cf. *Eth. Nic.*, I, 1095a20–28 (AL, XXVI.1–3, fasc. 3, p. 144, 4–11) cum comm. Thomae, I, c. 4 (ed. Leon., t. 47.1, p. 14–15, 47–82)]; „Beatitudo enim secundum Philosophum est perfectum bonum”, EL, 44.1, s. 300, w. 50–51 [cf. *Eth. Nic.*, I, 1097a24–b6 (AL, XXVI.1–3, fasc. 3, p. 149, 13–29) cum comm. Thomae, I, c. 9 (ed. Leon., t. 47.1, p. 31–32, 56–135)]; „Secundum Philosophum non est extimandum quod felix sit camaleon qui ad aspectum colorem uariat, set oportet eum esse impermutabilem, quod quidem in hac uita esse non potest”, EL, 44.1, s. 300, w. 77–81 [*Eth. Nic.*, I, 1100b4–7 (AL, XXVI.1–3, fasc. 3, p. 156, 24–26) cum comm. Thomae, I, c. 15 (ed. Leon., t. 47.1, p. 55, 139–149)]. Aparat źródeł za EL.

³⁰ „Fratres karissimi, quanta sit delectatio, quanta sit amenitas, quanta sit suauitas in uerbis sapientie celestis patet etiam per philosophum naturalem qui de creata sancta scientia X libro Ethicorum scribit: »Omnes delectationes secuntur <operationes>; maxima autem delectatio que est secundum operationem sapientie et delectabilissima operatio que est secundum uirtutem sapientie«. Philosophus etiam theologicus scribit Sapientie VII quod *super aurum et super speciem* dilexit eam, id est celestem sapientiam de qua agimus”, EL, 44.1, s. 83, w. 4–9. Zwracam uwagę na podkreślone przeze mnie wyrażenie *philosophus theologicus*, odnoszące się do autora Księgi Mądrości. Określenie to — niespotykane w innych dziełach Tomasza — jest

Autorytet Arystotelesa³¹ ma tutaj charakter emfatyczny, podkreśla zachwyt kaznodziei nad słowem Bożym, do którego pobudza wizja rozkoszy, jaką daje działanie wedle zasad mądrości.

Drugi przykład wzmacniającej funkcji odwołania odnajdujemy w kazaniu *Homo quidam erat diues*³², gdzie Tomasz kieruje do słuchaczy zachętę do dzielenia się własnymi dobrami z bliźnimi³³. Zachęta owa wzmocniona jest przytoczeniem sparafrazowanego wyimka z Listu do Tymoteusza (zob. 6,17–18): „Pocuczaj bogatych tego świata, aby nie byli wyniosli i z łatwością się dzielili” oraz — co dla nas szczególnie ważne — cytatem z *Polityki*, gdzie Arystoteles, definiując lapidarnie najlepszy rodzaj układu społecznego, naucza, że najdoskonalsze miasta to te, w których jest zachowana własność prywatna wraz z używaniem jej dla dobra wspólnego³⁴.

3. ARYSTOTELES JAKO PRZEDMIOT POLEMIKI

W końcu — funkcja polemiczna. Jak wspomniałem wyżej, imię Arystotelesa pojawia się w kazaniach w kontekście polemicznym tylko raz, a mianowicie w kazaniu czternastym — *Attendite a falsis prophetis*. Dokładna datacja tego kazania (14 lipca 1269) pozwala umiejscowić je w atmosferze polemiki wokół nauczania niektórych tez arystotelesowskich na wydziale *artium* uniwersytetu w Paryżu. Podobny ton odnajdujemy w Tomaszowym *De unitate intellectus*, napisanego najprawdopodobniej przed 10 grudnia 1270 roku, a więc kilka miesięcy po ogłoszeniu kazania *Attendite*. Święty Tomasz tak kończy swój polemiczny traktat, w którym obala awerroistyczną interpretację arystotelesowskiej wizji człowieka i świata:

Takie oto są argumenty, które spisaliśmy dla obalenia wspomnianego błędu [przekonaniu o istnieniu intelektu wspólnego], a nie pochodzą one ze źródeł

najprawdopodobniej śladem przeróbki, jakiej nieznanemu autorowi dokonał na tekście Tomaszowego kazania, o czym wspominają jego wydawcy, zob. EL, 44.1, s. 82. Zob. także: L. VALENTE, „*Philosophia divinitatis e philosophus theologicus: la teologia come parte della filosofia secondo Pietro Abelardo e Gilberto di Poitiers*”, relazione presentata al convegno „Filosofia e scienza nel Medioevo”, XXI convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Fisciano, 9–12 settembre 2014 (w przygotowaniu do druku).

³¹ Cytuję za aparatem źródeł EL: Cf. [Aristoteles] *Eth. Nic.* X, 1177a12–25 (AL XXVI.1–3, fasc. 3, p. 358, 25 – 359, 10).

³² Sermo XV, EL, 44.1, s. 233–242.

³³ „Item debes temporalia aliis ministrare, non habere solum ad tuam utilitatem. Apostolus: *Precipe diuitibus huius seculi non sublime sapere et facile tribuere*. Dicit Philosophus quod optime sunt ciuitates in quibus possessiones sunt distincte et usus communes”, EL, 44.1, s. 239, w. 407–412.

³⁴ Cytuję za aparatem źródeł EL: [Aristoteles] *Polit.*, II, 1263a25–40. Cf. *Sent. lib. Polit.*, II, c. 4 (ed. Leon., t. 48, p. A132, 104–150).

teologicznych, lecz z rozumowania i nauczania samych filozofów. Jeśli więc ktoś, kto fałszywie przechwala się posiadaniem wiedzy, chce powiedzieć coś przeciwnego temu, co napisaliśmy, niech nie gada po kątach wobec młodzieniaszków niezdolnych rozsądzać w tak trudnych sprawach, lecz niech napisze pismo polemiczne, jeśli ma odwagę, a znajdzie przeciw sobie nie tylko mnie, najmniejszego ze wszystkich, lecz także wielu innych obrońców prawdy, z pomocą których błąd jego zostanie odparty, a niewiedza — pouczona³⁵.

Kazanie *Attendite*, skierowane do młodych studentów paryskiej uczelni ku przestrodze przed fałszywymi prorokami, znakomicie dopełnia myśl Akwinaty z *De unitate intellectus*:

Bywają i tacy, którzy studiują filozofię i wypowiadają rzeczy, które wedle wiary nie są prawdziwe, lecz kiedy zwraca się im uwagę, że to, co mówią, sprzeciwia się wierze, odpowiadają, że tak naucza Filozof i oni tego nie twierdzą, a jedynie cytują słowa Filozofa. Kto tak czyni, jest fałszywym prorokiem bądź fałszywym nauczycielem, gdyż poruszanie jakiejś wątpliwości i pozostawianie jej bez rozwiązania jest tym samym co zgoda na nią. Przykład znajdujemy w Księdze Wyjścia [21,33–34], gdzie mówi się, że jeśli ktoś wykopie studnię, otworzy cysternę i pozostawi ją bez ogrodzenia, a wół jego sąsiada wpadnie do tej cysterny, to właściciel cysterny zobowiązany jest do restytucji. Ten zatem, kto porusza kwestie budzące wątpliwość w sprawach wiary — kopie studnię; ten zaś, kto nie wyjaśnia wątpliwości — pozostawia studnię bez ogrodzenia, nawet jeśli on sam wyznawałby naukę zdrową, klarowną i się nie mylił³⁶.

Intencja kaznodziei jest jasna: pragnie on napiętnować rodzaj intelektualnej dezynwoltury, którą spotykał wśród nauczyciel filozofii. Tomasz zgadza się, że prowokacja intelektualna może mieć bardzo ważne znaczenie dla poznania prawdy, a spotkanie z poglądami przeciwników wzbogaca naszą argumentację, ale nie

³⁵ „Hec igitur sunt que in destructionem predicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, uelit contra hec que scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare, sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat; et inueniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios ueritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, uel ignorantie consuletur”, THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus*, c. 5, ed. Leon., 43, s. 314, w. 431–441.

³⁶ „Inueniuntur aliqui qui student in philosophia et dicunt aliqua que non sunt uera secundum fidem, et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc set ipsi non asserunt, immo solum recitant uerba Philosophi. Talis est falsus propheta, siue falsus doctor, quia idem est dubitationem mouere et eam non soluere quod eam concedere, quod significatur in Exodo ubi dicitur quod *si aliquis foderit puteum et aperuerit cisternam et non cooperuerit eam*, ueniat *bos* uicini sui et cadat in cisternam, ille qui aperuit cisternam tenetur ad eius restitutionem. Ille cisternam aperit qui dubitationem mouet de hiis que spectant ad fidem; cisternam non cooperit qui dubitationem non soluit, etsi ipse habeat intellectum sanum et limpidum et non decipiatur”, EL, 44.1, s. 218, w. 184–200.

wolno — zwłaszcza przed niedoświadczonym audytorium — poruszać trudnych zagadnień i pozostawiać ich bez żadnego komentarza czy rozwiązania. Taka postawa jest nieodpowiedzialna, a dla wiary uczniów może być po prostu szkodziwa. Jednak to nie Arystoteles jest winny takiej sytuacji, to nie on wprowadza w błąd — przecież jako poganin może twierdzić rzeczy niezgodne z wiarą chrześcijańską i katolicką. Winni są jego nieodpowiedzialni i niedouczeni komentatorzy, którzy dla efektu popisują się wobec młodszych stawianiem kłopotliwych tez. Zwróćmy uwagę, że Tomasz nie tylko troszczy się o stan umysłu i wiary swoich studentów, lecz także w pewnym sensie staje w obronie Filozofa, starając się go uchronić przed niemądrymi i nieodpowiedzialnymi wykładowcami filozofii. Szacunek dla mędrca, nawet jeśli czasem jest on adwersarzem — oto charakterystyczna cecha rycerskiego etosu intelektualisty, jakiemu Akwinata zdaje się hołdować i to nie tylko w kazaniach.

A skoro mowa o trosce o kształt systemu nauczania na paryskiej wszechnicy, to nie sposób nie wspomnieć kazania *Puer Iesus*³⁷, skierowanego do młodszych członków studenckiej braci, w którym — wychodząc od obrazu dwunastoletniego Jezusa z Ewangelii Łukasza (2,52) — Tomasz ze swadą i w bardzo osobistym tonie nie tylko zagrzewa słuchaczy do gorliwego studiowania, ale również udziela konkretnych porad, co robić, by nauka przynosiła trwałe i obfite owoce³⁸. Datowane przez badaczy na lata 1271–1272, kazanie to miaoby powstać w atmosferze wspomnianych już sporów i potępień doktrynalnych na uniwersytecie w Paryżu. Nie nosi ono jednak znamion polemicznych, jest raczej pogodną zachętą do gorliwego studiowania, odważnego słuchania wielu mistrzów, gdyż dopiero synteza daje pełną wiedzę³⁹. W kazaniu tym znajdujemy także poruszającą zachętę do studiowania źródeł:

Nie możesz poprzestać na zadawaniu pytań jedynie współczesnym, lecz musisz pytać starożytnych i nieobecnych. A choć masz ich niewielu, to przecież posiadasz wiele ich pism⁴⁰.

³⁷ Sermo VIII, EL, 44.1, s. 103–112.

³⁸ Kazanie to od dawna budziło zrozumiałe zainteresowanie badaczy. Wspominam tylko ważniejsze studia: L.-J. BATAILLON, *Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires*, w: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, ed. A. Zimmermann, Berlin – New York: W. De Gruyter, 1976 (Miscellanea mediaevalia, 10), s. 155–169; V. BOLAND, *St. Thomas's sermon Puer Iesus: a neglected source for his understanding of teaching and learning*, „New Blackfriars”, 88 (2007), s. 457–470; A. OLIVA, *Philosophy in the Teaching of Theology by Thomas Aquinas*, „The Thomist”, 76 (2012), s. 397–430.

³⁹ „Item debemus audire non solum ab uno sed a multis [...]. Vnus non est perfectus in omnibus [...]. Quod non addiscis ab uno, addiscis ab alio”, EL, 44.1, s. 108, w. 376–382.

⁴⁰ „Item non solum debes esse contentus ut interrogas presentes, sed debes interrogare antiquos et absentes. Si non habes copiam quantum ad personas, habes tamen quantum ad scripta”, EL, 44.1, s. 109, w. 429–431.

Otóż, paradoksalnie, Arystoteles przemawia w tym kazaniu przez swoją całkowitą nieobecność. Kaznodzieja mógłby go wspomnieć, głosi przecież w czasie, kiedy potępiono już awerroistyczne i arystotelesowskie tezy filozoficzne, uznane za niebezpieczne dla wiary⁴¹. Dlaczego zatem Tomasz pomija tutaj obydwu myślicieli? Wspomniane wyżej kazanie *Attendite a falsis prophetis* pozwala nam zrozumieć intencje autora. Po pierwsze nie uważa on za słuszne zaprzętać głów młodych studentów sporami, w których nie są oni jeszcze zdolni do wypracowania własnego stanowiska, po drugie zaś — jak mi się wydaje — z szacunku dla starożytnych mędrców: są oni wprawdzie poganami i niektóre z ich tez mogą brzmieć szokująco dla uszu chrześcijan, ale przecież można ich skomentować, wyjaśnić bądź skorygować w ten sposób, by ich nauka przyniosła jednak jakąś korzyść. Szacunek dla słuchaczy i niechęć do potępień — oto cechy nie tylko Tomasza wykładowcy, ale także Tomasza kaznodziei.

4. ARYSTOTELES JAKO PORTE-PAROLE ŚW. TOMASZA

Zapózyczenia z Arystotelesa pełnią wreszcie w kazaniach Tomasza funkcję, którą można by nazwać funkcją zastępczą, a mianowicie wtedy, kiedy Stagiryta, najczęściej w zawołowany sposób, staje się wyrazicielem myśli naszego kaznodziei.

Pierwszy tego typu przykład spotykamy w kazaniu trzynastym, *Homo quidam fecit cenam magnam*, w którym mówi się o rozkoszy płynącej — wspominaliśmy już o tym — z poznania naturalnego i z działania zgodnego z regułami mądrości. Poznanie prawdy objawionej, czyli zawartej w słowach Pisma Świętego, pozwala doświadczyć rozkoszy o wiele głębszej. Wywód Tomasza jest następujący:

Stodycz Pisma Świętego przewyższa stodycz płynącą z jakiegokolwiek innej nauki. Rozważanie bowiem nazywamy rozkoszonym z dwóch powodów: albo ze względu na rozważaną rzecz, albo ze względu na samą czynność rozważania. Opis trójkąta trudno nazwać rozkoszonym ze względu na opisywany przedmiot, gdyż nikt nie przejmuje się zbyt trójkątem, jednak samo opisywanie go, które jest czynnością intelektu, można uznać za dające rozkosz. Kiedy jednak rozważanie dotyczy rzeczy kochanej, to łączy ono w sobie rozkosz płynącą z rzeczy oraz z samego rozważania: wtedy mamy do czynienia z rozkoszą doskonałą. Tak dzieje się w przypadku Pisma Świętego: nie tylko jest tam rozkosz z poznawania prawdy, ale także z rzeczy, które kochamy⁴².

⁴¹ Chodzi o potępienie 13 tez awerroistycznych przez biskupa Stefana Tempiera z 10 grudnia 1270 roku. Zob.: R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain – Paris: Publications Universitaires – Vander-Oyez, 1977 (Philosophes médiévaux, 22); *La condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché avec collaboration de C. Lafleur, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999 (Sic et Non).

⁴² „Dulcedo eius [sacre Scripture] est super dulcedinem omnis alterius sciencie. Aliqua enim consideracio dicitur delectabilis dupliciter, aut propter rem consideratam, aut propter ipsam

To, co kaznodzieja mówi tutaj o radości płynącej z poznania Pisma Świętego, jest wprost zaczerpnięte z wywodu Arystotelesa z X księgi *Etyki*, gdzie mowa o poznawaniu prawdy, co, w odpowiednim komentarzu, sam Tomasz odnosi do poznania filozoficznego⁴³. Tak oto rozkosz filozoficzna zostaje niepostrzeżenie odziana w szatę teologii i jedynie przykład trójkąta pozwala domyślać się pozateologicznych źródeł tego fragmentu kazania.

Drugi przykład pochodzi ze wspomnianego już kazania piętnastego, *Homo quidam erat diues*. Zgodnie ze swoim kaznodziejskim zwyczajem, święty Tomasz bardzo dokładnie analizuje każdy element przytoczonego przez siebie *verbum thematis*. W odróżnieniu jednak od innych kaznodziejów swojej epoki, Tomasz z całej przypowieści o nieuczciwym rządcy wybiera właśnie jej początek. Co więcej, nie pomija on skomentowania słowa „homo”, by — jak inni — od razu przejść do jego cech: „erat diues”⁴⁴, lecz stara się zgłębić sens ukryty w człowieczeństwie bohatera przypowieści. Kim jest zatem ów „człowiek”, który gra rolę bogatego pracodawcy nieuczciwego rządcy? Jest nim, oczywiście, Bóg. Lecz czy można, pomijając oczywiście przypadek Jezusa Chrystusa, Boga nazywać człowiekiem? — pyta Tomasz. Jego odpowiedź jest twierdząca i wyartykułowana w trzech punktach.

Po pierwsze zatem, Bóg może zostać nazwany człowiekiem ze względu na podobieństwo, jakie zachodzi między Nim a nami — jesteśmy przecież stworzeni na Jego obraz. Dodajmy na marginesie, że ten fragment Tomaszowego kazania stanowi prawdziwy *crux interpretum*. Czytamy bowiem:

Istud priuilegium habet homo inter ceteras creaturas inferiores quod homo ad ymaginem Dei creatus est, non corporis set mentis, et in hoc prefertur ceteris creaturis. Ymago Herculis uocatur Hercules et Hercules nomine ymaginis sue; et Deus uocatur homo⁴⁵.

consideracionem. Demonstracio de triangulo non est delectabilis propter rem demonstratam quia non curat quis multum de triangulo, set est delectabilis propter ipsam consideracionem que competit intellectui. Set quando consideracio est de re amata, et cum hoc ipsa consideracio est delectabilis, tunc est perfecte delectabilis; sic est in sacra Scriptura: non solum est ibi delectacio de cognicione ueritatis, immo est eciam de rebus amatis”, EL, 44.1, s. 200–201, w. 237–250.

⁴³ „Delectabilissima autem earum que secundum virtutem operationum que secundum sapientiam confesse est. Videtur enim philosophia admirabiles delectaciones habere, puritate et firmitate”, ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, X, 8, 77a20–77a25 (AL XXVI.1–3, fasc. 4, s. 576–577). Zob. także: THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, c. 10 (ed. Leon., t. 47.2, s. 584, w. 118–146).

⁴⁴ „La plupart des exégètes et prédicateurs contemporains de Thomas, comme d’ailleurs leurs prédécesseurs patristiques, ne s’intéressent guère à la formule *homo quidam erat diues*, et quand ils le font leur attention se limite généralement à *diues*. Beaucoup des auteurs des sermons préfèrent commenter d’autres versets”, L.-J. BATAILLON, *Préface* (Sermo XV), EL, 44.1, s. 228.

⁴⁵ Sermo XV, EL, 44.1, s. 233–234, w. 50–56.

Tekst wydaje się jasny: dzięki stworzeniu na obraz Boży między człowiekiem a Bogiem może zachodzić podobieństwo. Czy jednak mamy tu do czynienia z relacją symetryczną? Przykład Herkulesa zdaje się to potwierdzać: malowany obraz Herkulesa nazywamy zwykle po prostu Herkulesem. Pierwszy człon wywodu jest jasny. Tomasz idzie jednak dalej: otóż Herkules nazywany jest często imieniem swego obrazu. Ta część zdania nie tylko przeczy naszemu doświadczeniu, lecz jest sprzeczna z innymi miejscami dzieł św. Tomasza, gdzie przywołuje on przykład obrazu Herkulesa. Oto najbardziej wymowny z nich:

Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius in IX cap. De divinis nominibus ubi dicit quod in aequae ordinatis ad invicem recipimus similitudinis reciprocationem, ut scilicet unum dicatur alteri simile et e converso. Sed in his quae se habent per modum causae et causati, non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis: dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi sed non e converso⁴⁶.

Jak widać, kazanie *Homo quidam erat dives* stoi w jawnej sprzeczności z opinią tak mocno wyrażoną w *De veritate*: obraz Herkulesa może być oczywiście nazywany Herkulesem, bo odbija podobieństwo do oryginału, który w pewnym sensie jest przyczyną sprawczą obrazu, nigdy jednak nie dzieje się na odwrót. Czy zatem zapisujący kazanie się przesłyszał, czy też mamy tu do czynienia z jakimś przekłamaniem ze strony kopisty? Sam tekst w rękopisie nie budzi żadnych edytorskich wątpliwości, należy więc przypuszczać, że mamy do czynienia z własnymi słowami dominikańskiego kaznodziei. Sądzę, że Tomasz, jak to często zdarza się kaznodziejom, ma pewną intuicję — w tym przypadku przeczuć, że być może podobieństwo między człowiekiem a Bogiem może zachodzić w obie strony — jednak idea ta jest na tyle świeża czy też nieugruntowana w umyśle głoszącego kazanie, że sięga on po znany mu przykład i nagina go do swojej intuicji, powodując niechcący konfuzję po stronie słuchacza czy czytelnika. Zresztą już w następnym zdaniu Tomasz skupia się przede wszystkim na podobieństwie człowieka do jego Stwórcy.

Nasz kaznodzieja nie porzuca jednak oryginalnej idei upodabniania się Boga do człowieka; powraca ona w drugim członie odpowiedzi na pytanie, czy można Boga nazywać człowiekiem. Otóż, powiada Tomasz, możliwość taka zachodzi dzięki zażyłości (*familiaritas*) Boga z ludźmi⁴⁷. Jeżeli bowiem obcujemy z kimś

⁴⁶THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 4, a. 4, ad 2, ed. Leon., 22.1, s. 128–129, w. 130–140.

⁴⁷„Secundo dicitur Deus homo ratione familiaritatis. Si conuersaretur aliquis cum Gallicis diceretur: »Iste conuersatione factus est Gallicus«. Deus igitur quadam conuersatione et familiaritate potest dici homo quia delectabile est ei cum hominibus esse, ut in Prouerbiis dicit: *Delicie mee esse cum filiis hominum*. Et in tantum fuit ei delectabile cum hominibus conuersari quod non

bardzo długo, to w pewien sposób się do niego upodabniamy. Przykład, jaki podaje Tomasz, ma charakter wręcz autobiograficzny: „Jeśli ktoś obcowałby z Francuzami, powiedziano by: Ten nabrał francuskich obyczajów”. Znaczy to tyle, że Bóg, przebywając z nami, w pewien sposób się do nas upodabnia. Zdanie brzmi dość zaskakująco, jednak wyjaśnienie Tomasza uspokaja słuchacza: Bóg tak kocha być blisko człowieka, że w swoim Synu przyobłócił się w ludzkie ciało i poddał skutkom bycia w pełni człowiekiem — oto sens i szczyt upodobnienia się Boga do człowieka.

Dwie uwagi muszą wybrzmieć w tym miejscu. Otóż, po pierwsze, omawiany fragment rzuca nowe światło na znaną kwestię teologiczną motywu wcielenia. Jak wiadomo, św. Tomasz, stojąc na stanowisku wierności słowu Bożemu, za główny, jeśli nie jedyny, motyw wcielenia uznawał odkupienie rodzaju ludzkiego od winy grzechu. Tekst *Summy teologii* (III, q. 1, a. 3, resp.) wydaje się nie pozostawiać w tym względzie żadnych wątpliwości:

Unde cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod peccato non existente incarnatio non fuisset.

Wyostrzona przez ukształtowaną w początkach XIV wieku szkołę tomistyczną, kwestia ta stanie się jednym z tradycyjnych tematów sporu dominikanów z franciszkańskimi uczniami Jana Dunska Szkota. Sam Tomasz jednak nie stawia sprawy na ostrzu noża, wybrane rozwiązanie wydaje mu się jedynie teologicznie bardziej poprawne i bardziej odpowiednie (*convenientius*). Nie zamyka jednak Boga w pułapce konieczności i w ostatnim zdaniu cytowanego fragmentu *Summy* dodaje:

Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

W omawianym przez nas kazaniu Tomasz — nieograniczony wymogami wykładu — może pozwolić sobie na więcej swobody i wskazać, co mogłoby być, a nawet jest, dodatkowym czy paralelnym motywem wcielenia: chodzi o pragnienie Boga, by jak najbliżej obcować (*conversari*) z ludźmi, których ukochał.

Uwaga druga. Nasz kaznodzieja na początku wywodu postawił sobie za cel wykazanie, że Boga można nazwać człowiekiem, nie tylko mając na myśli przypadek Syna Bożego, ale „quantum ad naturam diuinam”⁴⁸. Gdy jednak stwierdza, że „dicitur Deus homo ratione familiaritatis”, to, aby wykazać prawdziwość

sufficit ei conuersari cum eo spiritualiter, set carnem nostram uoluit assumere ut conuersationem corporaliter cum hominibus haberet”, EL 44.1, s. 234, w. 75–85.

⁴⁸Sermo XV, EL, 44.1, s. 233, w. 44–45.

swojej tezy, odwoła się właśnie do tajemnicy wcielenia. Czy zatem należy rozumieć, że człowieczeństwo należy do natury Boga? Z pomocą przychodzi nam kolejny fragment *Summy*, gdzie — odpowiadając na pytanie, czy przyjęcie człowieczeństwa było czymś odpowiednim dla natury boskiej — Tomasz dokonuje subtelного rozróżnienia:

[...] słowo „przyjęcie” zawiera w sobie dwa elementy, to znaczy początek działania i jego kres. Zatem bycie początkiem przyjęcia odpowiada wprost boskiej naturze, gdyż to właśnie mocą Boga dokonano się przyjęcie. Natomiast bycie kresem przyjęcia nie odpowiada wprost boskiej naturze, a jedynie ze względu na Osobę, której przyjęcie dotyczy. Dlatego wprost i w najbardziej właściwy sposób mówimy, że [naturę ludzką] przyjęła Osoba, wtórnie zaś można powiedzieć, że również natura [boska] przyjmuje naturę [ludzką] do własnej Osoby. I w tym znaczeniu mówi się o wcielonej naturze [boskiej]: nie jakoby była ona zamieniana w ciało, ale że przyjęła [w sobie] naturę ciała⁴⁹.

W końcu dochodzimy do trzeciego członu odpowiedzi, w którym Tomasz przemówi wreszcie głosem Arystotelesa. Czytamy:

Po trzecie Boga nazywa się człowiekiem ze względu na ludzką właściwość. Co jest właściwe człowiekowi? Być łagodnej natury, ponieważ człowiek jest naturalnie zwierzęciem społecznym. Niektóre zwierzęta żyją w odosobnieniu jak dzikie bestie: lwy, czy niedźwiedzie, lecz owa właściwość jest tak naturalna człowiekowi że łagodność nazywa się inaczej „ludzkością” i jeśli się zdarza, że ktoś jest niezdolny lub szkodliwy, nazywają go „nie-ludzkim”, jak gdyby przyjął naturę dzikiej bestii jak lew czy niedźwiedź⁵⁰.

Quid est proprium hominis? — pyta św. Tomasz i można by się spodziewać, że odwoła się tutaj do rozumności człowieka, zgodnie z Boecjańską definicją osoby: „*rationalis naturae individua substantia*”. Jednak nasz kaznodzieja woli iść innym tropem: to nie rozum jest najbardziej ludzką cechą, lecz łagodność i zdolność do zgodnego współżycia z bliźnimi. Od tego tylko krok, aby mówić o miłosierdziu

⁴⁹ „[...] in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, et terminus eius. Esse autem assumptionis principium convenit naturae divinae secundum seipsam, quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae in qua consideratur. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere, secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carne conversa; sed quia naturam carnis assumpsit”, *ST*, III, q. 3, a. 2, resp.

⁵⁰ „Tercio dicitur Deus homo propter proprietatem humanam. *Quid est proprium hominis?* Esse mansuetum natura quia homo naturaliter est animal sociale. *Quaedam animalia diuissim uiuunt sicut fere, leones et ursi, set ista proprietates in tantum naturalis est homini quod benignitas humanitas appellatur et si contingat quod aliquis est pestifer uel nocius dicitur inhumanus quasi acceperit naturam fere ut leonis uel ursi*”, *EL*, 44.1, s. 234–235, w. 112–120.

przede wszystkim boskim⁵¹, ale także o miłosierdziu człowieka. Nic dziwnego, że nieuważny czytelnik może dopatrywać się tutaj Ewangelii, choć naprawdę źródłem dla Tomasza jest w tym fragmencie myśl Arystotelesa⁵². Nie powołując się otwarcie na swoje źródło, kaznodzieja posługuje się mądrością pogańskiego mędrca, aby wyrazić myśl głęboko ewangeliczną. W kontekście kazania Filozof staje się nieomal głosicielem Bożego (i ludzkiego) miłosierdzia: jest przywołany jako ten, który w zadziwiający sposób dociera rozumem tam, gdzie chrześcijanin dociera wiarą.

* * *

Analiza cytatów i zapożyczeń z Arystotelesa w kazaniach św. Tomasza z Akwiny ukazuje stosunek Akwinaty do myśli greckiego filozofa. Arystoteles jest dla dominikanina ważnym partnerem intelektualnych, filozoficznych i teologicznych poszukiwań, już to jako źródło wiedzy na temat rozmaitych dziedzin filozofii i nauk przyrodniczych, już to jako pomocnik w racjonalnym formułowaniu prawd teologicznych. Ich poglądy nieraz się skrzyżują, jednak dominikański święty nigdy nie zaatakuje pogańskiego filozofa, wręcz przeciwnie, żywi dla niego prawdziwy szacunek i broni przed powierzchownymi czy niemądrymi interpretacjami. Czasem opinia Arystotelesa może być odrzucona czy skorygowana, jednak nie bez uprzedniego głębokiego namysłu i przestudiowania treści jego nauczania. Odnajdujemy tu podobną postawę, jaką Tomasz okazuje wobec Stagiryty w innych swoich dziełach, i trudno się temu dziwić: w końcu kazania głosił ten sam człowiek, który na co dzień komentował pisma Arystotelesa i posługiwał się nimi przy pisaniu traktatów, komentarzy czy summ. To, co kazania przynoszą nowego, to owe — nieliczne wprawdzie, ale jednak obecne — momenty, w których na ustach kaznodziei głos Filozofa zlewa się niejako z głosem objawienia. Taka odwaga i szacunek wobec pogańskiej mądrości nie tylko budzi podziw, ale także zachęca do naśladowania. W trakcie studiów, jakie w początkowym okresie mojego życia zakonnego odbywałem w krakowskim klasztorze Dominikanów, usłyszałem od jednego z moich wychowawców, że to nie zakon jest tomistyczny, tylko Tomasz jest dominikański. Ufam, że tak właśnie jest i że podobna postawa braci kaznodziejów nie będzie należeć jedynie do domeny szacownego, ale minionego bezpowrotnie dziedzictwa.

⁵¹ „Ista proprietates maxime conuenit Deo quia *miserationes eius super omnia opera eius*. Immo est ipsa bonitas et benignitas, unde Apostolus ad Tytum: *Apparuit benignitas et humanitas Saluatoris nostri* etc.”, Sermo XV, EL, 44.1, s. 235, w. 122–126.

⁵² Cytuję za aparatem źródeł EL: Cf. [Aristoteles], *Topica*, V, 1, 128b17–18 (AL, V.1, p. 86, 5–6 [transl. Boethii]: „Assignatur autem proprium aut per se et semper aut ad aliud et quandoque ut per se quidem hominis animal mansuetum natura”.

ARISTOTE DANS LES SERMONS DE SAINT THOMAS D'AQUIN

R É S U M É

L'article analyse les citations d'Aristote — cachées et évidentes — qu'on trouve dans les sermons de saint Thomas d'Aquin. L'édition critique de ces derniers, publiée récemment par la Commission Léonine, permet non seulement d'effectuer une simple recension des citations mais aussi de circonscrire leur contexte, de comprendre leur fonction dans la structure et le contenu des sermons ainsi que d'évaluer leur portée idéologique. En effet, les citations d'Aristote — disons-le, pas très nombreuses — peuvent être divisées en quatre groupes. Premièrement elles servent comme sources du savoir philosophique ou celui concernant les sciences naturelles. Deuxièmement, elles doivent rendre plus forte l'opinion du prédicateur (fonction emphatique). Troisièmement, la pensée d'Aristote ou plus exactement ces mauvaises interprétations font l'objet d'une polémique. Quatrièmement, enfin, l'autorité d'Aristote apparaît comme consonante avec les vérités de la théologie chrétienne. L'auteur décrit et analyse chacun de ces groupes des citations en soulignant surtout l'originalité du dernier d'entre eux.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, sermons, *sermones*, Aristotle, L.-J. Bataillon

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, kazania, *sermones*, Arystoteles, L.-J. Bataillon