

Święty Tomasz z Akwinu „jako przewodnik i wzór dla teologów”

Konieczność i możliwości współdziałania teologii i filozofii w świetle jego rozważań na temat momentu poczęcia człowieka i poczęcia Jezusa Chrystusa

1. Otwarcie (się) teologii na filozofię

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II wskazał na istnienie trzech podstawowych typów refleksji filozoficznej „z punktu widzenia jej odniesień do wiary chrześcijańskiej”. Pierwszy z nich reprezentuje „*filozofia całkowicie niezależna od Objawienia ewangelicznego*”¹. Natomiast do drugiego typu należy filozofia nazywana przez wielu *filozofią chrześcijańską*. Jest to taka refleksja filozoficzna, która powstała „w żywotnym związku z [chrześcijańską] wiarą”². Natomiast z trzecim typem „refleksji filozoficznej mamy do czynienia wówczas, gdy *sama teologia odwołuje się do filozofii*”³.

Owo odwoływanie należy, zdaniem Jana Pawła II, niejako do natury teologii. Teologia bowiem – i świadczą o tym całe jej dzieje – „zawsze potrzebowała i nadal potrzebuje pomocy filozofii”. Jest ona przecież „dziełem rozumu krytycznego”, które jest prowadzone w świetle wiary. Jako podstawę, a nawet jako nieodzowny warunek dla wszelkich swych poszukiwań potrzebuje więc ona istnienia „rozumu odpowiednio wykształconego i uformowanego w sferze pojęć i argumentów”. Filozofia staje się wtedy dla niej niezwykle ważnym narzędziem poznawczym. Co więcej, filozofia jest dla teologii kryterium sprawdzalności tego, „czy jej twierdzenia są zrozumiałe i uniwersalnie prawdziwe”. To właśnie dlatego Ojcowie Kościoła i teolodzy średniowieczni nie wahali się zwracać ku filozofiom

¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 75.

² Por. tamże, n. 76.

³ Tamże, n. 77.

niechrześcijańskim, powierzając im tę właśnie funkcję wyjaśniającą. Ten historyczny fakt z jednej strony podkreśla znaczenie *autonomiczności* filozofii wobec teologii, z drugiej jednak „wskazuje na niezbędne i głębokie przekształcenia, jakie musi ona przejść”, aby niejako zasłużyć na miano, którym ją obdarzono już w epoce patrystycznej – by być prawdziwą *ancilla theologiae*. Dodajmy, że określenie to bynajmniej nie miało znaczenia pejoratywnego i nie oznaczało dla filozofii ani bezwolnego podporządkowania się w odniesieniu do teologii, ani też odgrywania wobec niej roli wyłącznie funkcjonalnej. Chodziło tu raczej o taki związek filozofii z teologią, który można by przyrównać do związku, jaki według Arystotelesa zachodził między naukami doświadczalnymi a filozofią pierwszą. Dla Stagiryty nauki te były bowiem „służkami” metafizyki⁴.

W świetle tak rozumianego otwarcia (się) teologii na filozofię, a równocześnie mając na uwadze tak a nie inaczej pojmowaną autonomiczność filozofii i teologii można zrozumieć, dlaczego, według Jana Pawła II, „Magisterium wielokrotnie chwaliło zalety myśli św. Tomasza i ukazywało go jako przewodnika i wzór dla teologów. Nie chciało w ten sposób zajmować stanowiska w kwestiach ściśle filozoficznych ani też nakazywać przyjęcia określonych poglądów. Zamiarem Magisterium było – i nadal jest – ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl, jako że potrafił on bronić radykalnie nowych treści przyniesionych przez Objawienie, nie łamiąc nigdy zasad, jakimi kieruje się rozum”⁵.

Powyższe stwierdzenia Jana Pawła II znalazły swoje znamienne potwierdzenie w dniu 28 stycznia 2011 roku, kiedy – właśnie w liturgiczne wspomnienie św. Tomasza z Akwinu – Benedykt XVI podpisał Dekret Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczący reformy kościelnych studiów filozofii. W dekrecie tym została zacytowana między innymi wypowiedź samego Ojca świętego, który podczas spotkania z Kurią Rzymską w dniu 22 grudnia 2005 roku powiedział: „Kiedy w XIII w[iek]u za sprawą filozofów żydowskich i arabskich myśl arystotelesowska zetknęła się ze średniowiecznym chrześcijaństwem, ukształtowanym przez tradycję platońską, co mogło doprowadzić do nierozwiązywalnej sprzeczności między wiarą a rozumem, wówczas głównie dzięki Tomaszowi z Akwinu doszło do nowego spotkania wiary z filozofią arystotelesowską i w rezultacie do powstania pozytywnej relacji między wiarą a dominującym w tamtej epoce sposobem rozumowania”⁶.

⁴ Cały ten akapit nawiązuje do: tamże, n. 77.

⁵ Tamże, n. 78.

⁶ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, 22 XII 2005, „L'Osservatore

2. Teologia i filozofia w rozumieniu Tomasza z Akwinu

Aby móc choć w przybliżeniu pojąć niezwykłą odwagę intelektualną Tomasza, trzeba najpierw przywołać podstawowe fakty dotyczące atmosfery intelektualnej trzynastowiecznej Europy. Stała ona wówczas wobec wielkiego wyzwania, jakim było pojawienie się nieznanych dotąd pism przyrodniczych Stagiryty. Wielu ówczesnych teologów widziało w tym realne zagrożenie dla objawionych prawd chrześcijańskiej wiary. Przejawem tych lęków były kościelne zakazy czytania, studiowania i nauczania dzieł Arystotelesa. Z drugiej jednak strony zakazy te nie były w pełni respektowane. Mimo że je ogłoszono, dziełami Arystotelesa zajmowano się nadal na uniwersytecie paryskim, a uniwersytet w Tuluzie, pragnąc ściągnąć do siebie studentów, publicznie ogłaszał, że wolno na nim studiować to, co w Paryżu jest zakazane⁷. Z kolei sam Albert Wielki bez żadnych czynionych mu oficjalnie trudności pisał swe wielkie komentarze do Arystotelesa.

Gdy Tomasz z Akwinu jako piętnastoletni młodzieniec uciekł z Monte Cassino i udał się do Neapolu, na miejscowym uniwersytecie, który był świadomą swej niezależności uczelnią państwową Hohenstaufów, spotkał się z dziełami Arystotelesa zakazanymi na uniwersytetach wprost podległych Kościołowi. „Już tutaj – pisze Josef Pieper – ukazuje się na samym początku to, co będzie paradygmatyczne u przyszłego doktora *communis*: zdolność opanowania, asymilacji, która niczego nie wykluczała, niczego nie opuszczała, a polegała na tym, że wszystko, co istnieje, «tu się mieści», na przykład zarówno Biblia, jak metafizyka Arystotelesa”⁸. Niezwykłość umysłu Tomasza polegała bowiem na tym, że „nie chce [on] wybierać, podejmuje ten niesłychany wysiłek, «by brać wszystko»; chce pozostać wierny głębokim myślom św. Augustyna a jednocześnie Arystotelesa, głębokim intencjom rozumu ludzkiego i jednocześnie boskiej wiary”⁹. Mówiąc bardziej obrazowo za Pieperem, w swoim życiu Tomasz napiął dwa końce łuku. Pierwszym z nich była chrześcijańska wiara, natomiast drugim „bardzo ziemskie i realistyczne zwrócenie się do Arystotelesa”¹⁰. Nie wybierał zatem między dwiema skrajnymi możliwościami, czyli między chrześcijańskim Objawieniem

Romano”, wyd. polskie, 27 (2006), n. 2, s. 20; por. Congregazione per l’Educazione Cattolica, *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, n. 12, przypis 32.

⁷ Ów propagandowy tekst odnosił się wprost do *Fizyki* Arystotelesa i brzmiał następująco: „Księgi o naturze *Libri naturales*, zakazane w Paryżu, tu są dostępne dla każdego, kto chce wnikać w najgłębsze tajniki natury”. J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966, s. 41.

⁸ Tamże, s. 22.

⁹ Tamże, s. 21.

¹⁰ Tamże, s. 27.

a nauką Arystotelesa. „Wybrał obie i to nie w sposób mechaniczny, lecz pojął je i dowiódł ich wewnętrznej zgodności, a nawet konieczności spojenia tych pozornie wykluczających się sprzeczności”¹¹. Jednakże – i to właśnie należy z całą mocą pokreślić – wynikający z tego „arystotelizm” Tomasza był szczególnego rodzaju. Był on „przesiąknięty i przesycony tym, co pozornie jest mu zupełnie obce, nawet przeciwne – zdecydowanie ewangelicznym chrześcijaństwem”¹². Dla Tomasza bowiem jedno nie ulegało żadnej wątpliwości: gdy chodzi o pewność prawdy, to ta przynależy do Bożego Objawienia.

Z drugiej strony jednak filozofia Arystotelesa fascynowała młodego Tomasza tym, że Stagiryta nie chciał oddalać się od tego, co o świecie i o samym człowieku mówiły mu zmysły – a zatem od konkretności¹³. W swych pierwszych pismach Tomasz przyjmował rozpowszechnione wówczas i ogólnie przyjmowane rozumienie teologii jako nauki widzącej w świecie przede wszystkim symbole. Stąd w *Summa contra gentiles* stwierdzał dobitnie: „Wiara chrześcijańska zaś nie rozważa stworzeń jako takich (*non inquantum huiusmodi*), na przykład nie rozważa ognia jako ognia (*utpote ignem inquantum ignis est*), lecz jako coś, co przedstawia wzniosłość Boga (*inquantum divinam altitudinem repraesentat*) i jest doń w jakiś sposób skierowane”¹⁴. Jednakże zaraz, niemal na zasadzie kontrastu, ale i specyficznego dopełnienia teologii, dostrzegał wielkość filozofii Arystotelesa. Jej specyfika polegała, według niego, na tym, by rzeczy tego świata widzieć takimi, jakimi one rzeczywiście są – *secundum quod huiusmodi sunt*: a zatem patrzeć na ogień jako na ogień, a nie jako na symbol wzniosłości Boga. Właśnie taka filozofia fascynowała go, ponieważ odkrywała przed nim prawdę o świecie. Tym samym odsłaniała mu wielkość stworzenia. Dzięki Arystotelesowi Tomasz mógł patrzeć na świat oczyma chrześcijanina wielbiącego Boga Stwórcę. Dlatego też w tej samej *Summa contra gentiles* pisał: „Fałszywy jest pogląd tych, którzy twierdzili, że dla prawdy wiary jest rzeczą obojętną, jakie

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² Tamże, s. 27.

¹³ W traktacie *De Substantiis separatis*, w Capitulus 4. noszącym tytuł *De differentia dictarum positionum Aristotelis et Platonis* Tomasz tak oto pisał o Arystotelesie: „Aristoteles vero a sensibilibus recedere nolens, ex sola consideratione motuum, ut supra dictum est, pervenit ad ponendum intellectuales substantias separatas”. Natomiast w Capitulus 2. tegoż dzieła, zatytułowanym *De opinione Aristotelis* pisał: „Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum”. Podobne stwierdzenia Tomasza odnośnie do sposobu filozofowania Arystotelesa możemy znaleźć także w *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*: „quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere” (Tomasz z Akwinu, *De Substantiis separatis*, c. 4, a. 5, corpus).

¹⁴ Tenże, *Summa contra gentiles*, 2, 4; tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, t. 1, s. 265.

kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie. (...) Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu”¹⁵.

Czy znaczy to, jakby chcieli niektórzy komentatorzy Tomasza, że Arystoteles był dla niego autorytetem ostatecznie przesądzającym o słuszności danej kwestii? Otóż jeśli Tomasz przypisał Arystotelesowi tytuł Filozofa i jeśli często pisał *sicut Philosophus dixit* lub uciekał się do stwierdzenia *sicut patet per Philosophum*, to jednak bynajmniej nie chciał przez to powiedzieć: „Ponieważ powiedział to Filozof, to zatem jest prawdą”. Jak pisze Pieper, sformułowanie „*sicut patet per Philosophum*” znaczy: jak to jasno wytłumaczył Arystoteles. Nie dlatego, że to Arystoteles powiedział, tylko dlatego, że powiedział to w ten sposób, iż wyjaśnił zagadnienie. (...) Ma to wartość dlatego, że jest prawdziwe. Kto cytuje w ten sposób, nie cytuje, mówiąc ściśle, autorytetu, nie wiąże się z danym autorem. Z drugiej jednak strony nie waha się cytować autora, gdy mu się wydaje, że ten autor ma rację i doskonale wypowiada prawdę. Pozwala sobie podzielać zdanie tego, który, jak mu się wydaje, podaje prawdę. (...) Tomasz nigdy nie przytacza Arystotelesa jako dowód na to, że dane twierdzenie jest prawdziwe, dlatego że pochodzi od Arystotelesa”¹⁶. Nie był więc bynajmniej Tomasz ślepo w niego zapatrzony. Niekiedy bowiem opowiadał się za Platonem, a przeciwko Stagiryście. Nigdy też nie twierdził, że doktryna Arystotelesa jest zgodna z nauką chrześcijańską. Ponadto nie uznawał argumentu opartego na autorytecie, uważając go za najsłabszy z możliwych. Argumenty filozoficzne miały dla niego znaczenie i wagę nie ze względu na nazwisko filozofa, ale ze względu na siłę jego argumentacji: *non (...) propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum* – jak jednoznacznie zauważył w komentarzu *In Boethii De Trinitate*¹⁷. Wynika z tego, że Tomaszowi chodziło przede wszystkim o poznanie obiektywnej prawdy. Stąd w oczach niektórych jego komentatorów pojawiał się dość paradoksalny dystans Tomasza wobec dzieł Arystotelesa, który można by określić mianem metodologicznego. Dystans ten miał charakter dwustopniowy. Polegał on na tym, że Tomasz chciał najpierw ustalić, czego naprawdę Arystoteles nauczał (pierwszy stopień). Po wtóre, nawet stwierdzenie faktu, iż Stagiryta tego a tego nauczał, nie było jeszcze dla Tomasza wystarczającą podstawą, by mógł on stwierdzić, że jest to rzeczywiście prawdą (drugi stopień). Najważniejszą sprawą dla niego było

¹⁵ Tamże, 2, 3; s. 264. Podobnie: por. tamże, 2, 2; s. 260-262.

¹⁶ J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, s. 43-44.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *In Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3 ad 8. Cała ta odpowiedź na zarzut 8., zawierająca w sobie również ważne odniesienia co do stosunku między teologią a filozofią, brzmi następująco: „Ad octavum dicendum quod in quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum, unde quaedam bene dicta accipit et alia respuit”.

bowiem dotarcie do obiektywnej prawdy¹⁸ – także wtedy, gdyby się miało okazać, że poglądy Arystotelesa z tą prawdą się nie zgadzają. By nie pozostawiać co do tego żadnych wątpliwości, w liście do brata Jana napisał: „Nie widzę zresztą, żeby interpretowanie twierdzeń Filozofa miało coś wspólnego z nauką wiary”¹⁹. Natomiast w przeciwieństwie do różnych wypowiedzi nie tylko Arystotelesa, ale także Augustyna czy Dionizego Areopagity, prawdziwym i jedynym autorytetem była dla Tomasza Biblia jako nieomyłne słowo Boga skierowane do człowieka.

To stanowisko bynajmniej nie kazało Tomaszowi interpretować Pisma świętego w sposób supernaturalistyczny. Przeciwnie, w swym komentarzu do Księgi Hioba z całą swobodą odwoływał się do Awerroesa, Awicenny, Porfiriusza, Pliniusza, Platona i Arystotelesa. Otwarcie się Tomasza na rzeczywistość prowadziło bowiem, w konsekwencji, do uznania całego dorobku myślowego ludzkości, niezależnie od jego pochodzenia. Nie wahał się przeto czerpać z niego całymi garściami, także wtedy, gdy napotykał źródło w sposób oczywisty przedchrześcijańskie lub pozachrześcijańskie. Takie podejście do filozofii wynikało z jego głębokiej wiary w dobro stworzonego i odkupionego przez Chrystusa świata. Znajdowało zatem swój fundament w chrześcijańskich dogmatach o Stworzeniu i o Wcieleniu. „Całą mocą swego wewnętrznego życia – pisał Josef Pieper – Tomasz ukształtował syntezę dwóch postaw: świeckiej, ale opartej na teologicznych podstawach, i teologicznej, ale otwartej na świat. Jasno i precyzyjnie przedstawił nam koncepcję, do której zdążyła myśl chrześcijańska od Justyna poprzez Augustyna, Boecjusza i Anzelma, której poszukiwała cała epoka chrześcijańska w dążeniu do *coniunctio rationis et fidei* – do połączenia tego, co się wie, z tym, w co się wierzy”²⁰. Konsekwencją tej syntezy było dokonane przez Tomasza w późniejszym okresie jego działalności naukowej formalne rozdzielenie filozofii od teologii. Na skutek tego pojawiło się też u niego bardziej dojrzałe rozumienie samej teologii, niż miało to miejsce w *Scriptum super libros Sententiarum* czy w *Summa contra gentiles*. Filozofia pozostawała dla niego nauką o świecie i o człowieku w tym znaczeniu, że pytała o ich pierwsze źródło i ich ostateczny sens *ratione humana*. Natomiast teologia jest – jak pisał w *Summa theologiae* – refleksją nad Bożym Objawieniem, które za prawdziwe, to znaczy za skierowane

¹⁸ Pod tym względem niezwykle jasna jest wypowiedź Tomasza odnośnie tego, czym naprawdę powinna zajmować się filozofia. Stwierdzenie, iż „studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”, na pewno ukazuje także sposób, w jaki on sam podchodził do doktryny Arystotelesa. Por. Tomasz z Akwinu, *Sententia de caelo et mundo*, 1, 22.

¹⁹ „Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei, qualiter Philosophi verba exponantur”. Tenże, *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem Magistro ordinis fratrum praedicatorum de articulis* 42, a. 33.

²⁰ J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, s. 104.

do siebie, przyjmuje wierzący człowiek. Stąd teologia jest, według Tomasza, *doctrina secundum revelationem divinam*²¹. W konsekwencji więc *sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata*²².

Powyższe uwagi pozwalają nam lepiej zrozumieć fascynację, a przede wszystkim naukowe zasady, którymi kierował się Tomasz, kiedy w 1252 roku, jako liczący zaledwie dwadzieścia sześć lub siedem lat bakałarz, podjął zlecone mu przez przełożonych wykłady u Świętego Jakuba w Paryżu na temat *Sentencji* Piotra Lombarda. Zgodnie z ówczesnymi uniwersyteckimi statutami, bakałarz był asystentem określonego mistrza (w przypadku Tomasa był nim zapewne Elias Brunet). Do jego obowiązków należało prowadzić wykłady z *Sentencji* przez okres od dwóch do czterech lat, a także odpowiadać na pytania (zarzuty) stawiane podczas otwartych dysput teologicznych. Tomasz od razu zasłynął jasnością i dokładnością języka, w jakim prowadził swoje wykłady, a także samą podejmowaną podczas nich tematyką. „Bóg tak hojnie błogosławił jego nauczaniu – pisał o nim Bernard Gui – że wywierało ono cudowne wrażenie na studentach. Wszystko bowiem wydawało się takie nowe – nowy sposób ujęcia przerabianego materiału, nowe metody argumentacji, dochodzenie do wniosków za pomocą nowych uzasadnień; krótko mówiąc, ktokolwiek go słyszał, nie miał żadnej wątpliwości, że umysł jego pełen był nowego światła otrzymanego od Boga”²³. Owocem tych komentarzy stało się czterotomowe dzieło *Scriptum super libros Sententiarum*, opublikowane w Paryżu w latach 1252-1256, a zatem niemal dokładnie w czasie prowadzonych przez Tomasza wykładów u Świętego Jakuba. Zdaniem Jamesa A. Weisheipla, dzieło to można porównać ze współczesną pracą doktorską²⁴. W każdym razie publikacja *Scriptum super libros Sententiarum*, wraz z ukazaniem się w tym samym czasie innych dzieł Tomasza – *De ente et essentia* oraz *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, a także *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* – zyskała mu wielki rozgłos i w dużej mierze przyczyniła się do tego, że w 1256 roku Tomasz otrzymał promocję na mistrza. Odtąd mógł samodzielnie wykładać (*legere*), prowadzić dysputy (*disputare*), rozstrzygać problemy stawiane czy to przez siebie samego, czy przez uczniów, oraz głosić kazania uniwersyteckie (*praedicare*).

Oczywiście, Tomasz jako sentencjariusz, czyli jako bakałarz komentujący *Sentencje* Lombarda, tak wielkich uprawnień posiadać nie mógł. Nie znaczy

²¹ Por. *S. Th.* 1, q. 1, a. 1, corpus.

²² *S. Th.*, 1, q. 1, a. 3, corpus.

²³ J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, tłum. C. Wesolowski, Poznań 1985, s. 99. Szerzej na temat roli bakałarza w ówczesnym życiu uniwersyteckim, sposobu komentowania *Sentencji*, a także dzieła samego Tomasza – por. tamże, s. 95-112.

²⁴ Por. tamże, s. 99.

to jednak, że był całkowicie skrepowany komentowanym przez siebie tekstem. Wedle przyjętej wtedy procedury, do obowiązków samego bakalarza należało stawianie określonych problemów i rozczłonkowanie tekstu Lombarda na poszczególne artykuły. Bakalarz kierował się przy tym „nie tylko naukową koniecznością, ale także aktualnymi zainteresowaniami teologów”²⁵. Tak właśnie postępował Tomasz, sięgając zwłaszcza do dzieł Arystotelesa, które swoim opisem świata naturalnego stawiały przed teologią zupełnie nowe wyzwania. Świadczy to niewątpliwie o intelektualnej odwadze młodego sentencjariusza, który nie bał się konfrontacji teologii z tak niebezpieczną w oczach wielu ówczesnych myślicieli nowością. Stąd Bernard Gui mógł pisać o jego komentarzach do Lombarda jako o wydarzeniu prawdziwie niezwykłym, gdyż w nich „wszystko (...) wydawało się takie nowe – nowy sposób ujęcia przerabianego materiału, nowe metody argumentacji, dochodzenie do wniosków za pomocą nowych uzasadnień”.

Przystępując do komentowania *Sentencji* Lombarda, Tomasz dał jasny wyraz temu, jak pojmował wówczas teologię. W „Prologu” pierwszej księgi *Scriptum super libros Sententiarum* stwierdził, że teologia jest nauką, której źródłem jest Objawienie (*quae per revelationem procedat*) i która wynika z samych zasad wiary (*quae ex fidei principiis procedat*). Dlatego też była ona dla niego nauką wyższą niż filozofia, ponieważ ta posługuje się jedynie racjami wziętymi ze świata rzeczy stworzonych (*non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis*), na skutek czego jest ona nauką niewystarczającą, by móc poznać Boga (*insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam*). Z wyższości teologii wynikała dla Tomasza szczególna jej rola w odniesieniu do innych nauk. „Ponieważ cel wszelkiej filozofii znajduje się poniżej celu teologii (*infra finem theologiae*) i jest jemu podporządkowany, teologia powinna rozkazywać (*imperare*) wszystkim innym naukom”²⁶. Nieco inaczej określił Tomasz specyfikę teologii w „Prologu” drugiej księgi *Scriptum super libros Sententiarum*: „Rozważanie rzeczy stworzonych (*creaturarum consideratio*) dotyczy zarówno teologów, jak i filozofów, lecz w odmienny sposób. Filozofowie bowiem rozważają rzeczy stworzone według tego, co należy do ich własnej natury (*secundum quod in propria natura consistunt*): stąd poszukują własnych przyczyn i przymiotów rzeczy (*proprias causas et passiones rerum*); lecz teolog rozważa rzeczy według tego, że pochodzą od pierwszej przyczyny (*a primo principio exierunt*) i że są uporządkowane w odniesieniu do ostatecznego celu (*in finem ultimum ordinantur*), którym jest Bóg: stąd [teologia] słusznie jest

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *1 Scriptum super libros Sententiarum*, „Prologus”, q. 1, a. 1, corpus. W dalszej części tego artykułu dzieło to będzie cytowane jako: *Sent.*

nazywana boską mądrością (*divina sapientia*), ponieważ rozważa najwyższą przyczynę, którą jest Bóg”²⁷.

Napinając łuk tych skrajności, którymi były obydwie nauki (metafora Josefa Piepera), Tomasz próbował dojść do syntezy, polegającej na tym, że dane Objawienia otrzymywały szczególnie rodzaj racjonalności dzięki filozofii. Ta szczególna, a równocześnie tak charakterystyczna dla niego metodologia przyświecała mu również wtedy, gdy w trzeciej księdze *Scriptum super libros Sententiarum*, w jej dystynkcji (*distinctio*) trzeciej, w kwestii (*questio*) piątej podjął się wyjaśnienia dwóch następujących zagadnień: „Czy ciało Chrystusa zostało utworzone tylko z najczystszej krwi Dziewicy [Maryi]” (artykuł pierwszy), oraz „Czy poczęcie ciała Chrystusa dokonało się od razu, czy też stopniowo” (artykuł drugi). Obydwa zagadnienia łączyły w sobie dwa wymiary: wymiar chrześcijańskiej wiary (tajemnica Wcielenia) oraz wymiar biologiczny i metafizyczny, o którym mówiły dopiero co wówczas odkryte pisma przyrodnicze Arystotelesa.

3. Embriologia Arystotelesa

Tomasz poznał pisma przyrodnicze Stagiryty najpierw dzięki studiom w Neapolu, a następnie dzięki swemu wielkiemu mistrzowi – św. Albertowi Wielkiemu, u którego boku przebywał i intelektualnie dojrzewał w latach 1248-1252 w Kolonii. We wspomnianych artykułach *Scriptum super libros Sententiarum* cytował on następujące dzieła przyrodnicze Stagiryty: w artykule 1. – *De animalibus (De generatione)*; w artykule 2. – *De generatione animalium, Physica, De animalibus (De historia animalium)*. W tym samym artykule odwoływał się także do metafizycznego dzieła Arystotelesa *De anima*. Te bezpośrednie odniesienia do jego pism świadczą, że Tomasz bardzo dobrze orientował się w zagadnieniach, które można by określić, uciekając się do współczesnej terminologii, jako arystotelesowska embriologia.

Z dość szerokich rozważań Stagiryty na ten temat omówmy tutaj trzy podstawowe zagadnienia, do których nawiązywał Tomasz, by rozwiązać postawione przez siebie kwestie o charakterze teologicznym.

Pierwszą z nich jest rola kobiety i rola mężczyzny w poczęciu ich dziecka, obydwie rozważane od strony metafizycznej. Według opinii Arystotelesa, wyrażonej przez niego w dziele *De generatione animalium (O rodzeniu się zwierząt)*, „samiec daje formę i zasadę ruchu, a samica ciało, czyli materię”²⁸. Pogląd ten Stagiryta tłumaczył w następujący sposób: „Otóż samica jako taka jest bierna,

²⁷ 2 *Sent.*, „Prologus”.

²⁸ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 20, 729 a; tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, s. 50.

podczas gdy samiec jako taki jest czynny: od niego zaczyna się ruch. Toteż gdy weźmiemy oba terminy w najszerszym znaczeniu – samca w znaczeniu czynnika działającego i poruszającego, samicy w znaczeniu czynnika biernego i poruszonego – twór, który powstaje, zawdzięcza im istnienie w tym znaczeniu, w jakim łóżko jest skutkiem stolarza i drewna, lub kula skutkiem wosku i kształtu. (...) Znaczy to tylko, że [potomstwo] tworzy się z czegoś, co je wprawia w ruch i stanowi jego formę. Stosunek jest tutaj ten sam, co między sztuką lekarską i osobnikiem przez nią leczonym²⁹. Kontynuując tę myśl w duchu interpretacji metafizycznej, Arystoteles utożsamiał ową twórczą rolę samca z przekazywaniem duszy, natomiast bierną rolę samicy z dostarczaniem materii przyszłemu potomkowi. Pisał więc: „Przyczyna, dla której nie wszystkie samce mają te pozostałości rodzicielskie, podczas gdy mają je wszystkie samice, jest ta, że zwierzę jest ciałem obdarzonym duszą. Otóż zawsze samica dostarcza materii, a samiec zasady twórczej. Takie bowiem jest według nas zadanie właściwe obu płci; to stanowi treść samicy i samca. Toteż samica z konieczności dostarcza ciała, czyli zdeterminowanej ilości materii, podczas gdy samiec nie podlega tej samej konieczności, bo nie ma potrzeby, aby narzędzia były zawarte w tworze, który przychodzi do skutku, ani by już istniał sam jego twórca. Zatem ciało noworodka pochodzi od samicy, dusza od samca; dusza bowiem jest *esencją* danego ciała³⁰.”

Drugim zagadnieniem embriologii Arystotelesa, do którego nawiązywał Tomasz, jest udział kobiety i mężczyzny w akcie poczęcia dziecka, rozważany od strony czysto biologicznej i częściowo metafizycznej. Według Stagiryty, do poczęcia potomka potrzebne jest, z jednej strony, nasienie samca, z drugiej natomiast krew menstruacyjna samicy. Dlatego też pisał w *De generatione animalium*: „Chociaż samica nie wnosi do aktu rodzenia nasienia, wnosi jednak do niego coś, mianowicie substancję stanowiącą miesiączkę, względnie – u zwierząt bezkrwistych – substancję analogiczną. (...) U zwierząt, u których te dwie rzeczy istnieją oddzielnie, ciało, czyli fizyczna natura czynnika działającego i biernego, musi być różna. Jeśli zatem samiec jest czynnikiem poruszającym i działającym, a samica jako taka czynnikiem biernym, w takim razie to, co samica doda do nasienia samca, nie będzie nasieniem, lecz materią. I to znajduje potwierdzenie w faktach doświadczenia, bo substancja miesiączki należy do dziedziny «materii pierwszej»³¹.”

Trzecim zagadnieniem należącym do embriologii Arystotelesa jest problem momentu, od którego począwszy znajdujący się w łonie matki płód należy uznać za embrion ludzki. Zagadnienie to ma charakter równocześnie metafizyczny i biologiczny. Od strony metafizycznej Arystoteles wiązał poszczególne fazy roz-

²⁹ Tamże, 1, 21, 729 b; s. 52-53.

³⁰ Tamże, 2, 4, 738 b; s. 82.

³¹ Tamże, 1, 729 a; s. 51.

woju embrionu z pojawianiem się kolejnych form substancjalnych, czyli duszy wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej. „Trudno przypuścić – pisał w *De generatione animalium* – żeby embrion był zgoła bez duszy, pozbawiony całkowicie wszelkiego rodzaju życia. Bo nasienie i embriony zwierzęce nie są mniej żywe od roślin, i do pewnego stopnia są płodne. Jest zatem oczywiste, że posiadają duszę wegetatywną (przyczyna, dla której tę właśnie duszę muszą otrzymać przede wszystkim, została podana gdzie indziej – w traktacie o duszy). Dopiero w miarę rozwoju [embriony] uzyskują duszę zmysłową, dzięki której są zwierzętami. W rzeczy samej jestestwo nie staje się równocześnie zwierzęciem i człowiekiem, ani równocześnie zwierzęciem i koniem. To samo dotyczy i innych zwierząt. Bo cel osiąga się na samym końcu, a celem rodzenia jest właśnie to, co stanowi cechy charakterystyczne każdego jestestwa. Toteż gdy chodzi o rozum, problem: «kiedy, i jak, i skąd uzyskują tę zasadę tego jestestwa, które ją posiadają», jest niesłychanie trudny. (...) Co się dotyczy duszy wegetatywnej, trzeba oczywiście przypuścić, że nasiona i embriony, które nie są oddzielone [od matki], posiadają ją potencjalnie, lecz nie mają jej aktualnie, dopóki nie zaczną same pobierać pokarmu i pełnić funkcji duszy wegetatywnej, tak jak to czynią embriony oddzielone [od matki]. Bo z początku wszystkie jestestwa tego rodzaju zdają się prowadzić życie właściwe roślinie. Jest jasne, że musimy podobnie rozumować, gdy chodzi o duszę rozumną; jestestwo bowiem musi posiadać wszystkie dusze potencjalnie, zanim posiadzie aktualnie. Konieczność zatem wymaga, aby albo żadna z dusz nie istniała poprzednio, lecz wszystkie tworzyły się [w embrionie]; albo aby wszystkie one znajdowały się już w nim uprzednio; albo aby niektóre z nich były już wprzód w nim, inne zaś nie; wreszcie – aby tworzyły się w materii dostarczonej przez samicę już to bez uprzedniego wejścia nasienia męskiego, już to po jego wejściu tam, czyli po wyjściu z samca; w tym ostatnim wypadku – aby albo wszystkie z nich, albo żadna, albo [tylko] niektóre tworzyły się w samcu pod wpływem jakiejś zewnętrznej przyczyny. Następujące rozważania jasno wykazują, że jest niemożliwe, aby wszystkie dusze były już uprzednio obecne [w embrionie]. Bo jasne jest, że te zasady, które działają fizycznie, nie mogą istnieć bez ciała fizycznego – jak nie można chodzić bez nóg. Wykazują również, że [zasady] nie mogą wejść [do embrionu] od zewnątrz, bo niemożliwe jest, aby weszły doń same przez się, nie będąc oddzielone [od fizycznego ciała], lub aby weszły za pośrednictwem jakiegoś ciała; nasienie bowiem jest pozostałością pokarmu pobranego ulegającą transformacji. Nie pozostaje nam zatem nic innego jak przyjąć, że sam tylko rozum (dusza intelektualna) wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu”³².

³² Tamże, 2, 3, 736 a – 736 b; s. 74-76.

Zdając sobie sprawę z tego, że określenie momentu pojawienia się duszy intelektualnej jest zagadnieniem bardzo trudnym, Arystoteles usiłował jednak ten moment określić w miarę precyzyjnie, opierając się na dostępnej mu, a zatem bardzo ograniczonej, obserwacji rozwoju embrionu ludzkiego. W dziele *De historia animalium (Zoologia)* przedstawił następujący opis embrionu męskiego: „Gdy chodzi o embriony płci męskiej, ich ruch wyczuwa się zazwyczaj na boku prawym, po upływie mniej więcej czterdziestu dni³³; gdy chodzi o embriony płci żeńskiej, na boku lewym około dziewięćdziesiątego dnia. Nie należy jednak brać żadnej z tych wskazówek w znaczeniu ścisłym. (...) W tym mniej więcej czasie embrion zaczyna się różnicować; przedtem tworzył masę ciała niezróżnicowaną. (...) Jeśli embrion wydalony w czterdziestym dniu jest płci męskiej, rozkłada się zupełnie i znika, gdy się go zanurzy w jakimkolwiek płynie; lecz gdy się go zanurzy w wodzie zimnej, stanowi rodzaj masy w błonie³⁴; gdy się błonę raz rozerwie, zjawia się embrion wielkości olbrzymiej mrówki: widać dobrze jego członki, tak jak wszystkie inne organy łącznie z członkiem męskim; również oczy jego są, jak u innych zwierząt, niepospolicie wielkie”³⁵.

³³ Ten pogląd przejął Arystoteles za Hipokratesem – por. Hippocrate, *Oeuvres complètes*, t. 4: *Aphorismes*, 5, 48, tłum. E. Littré, Paris 1844, s. 550.

³⁴ Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 3, 9, 758 b; s. 144-145.

³⁵ Tenże, *Zoologia*, 7, 3, 583 b; tłum. P. Siwek, Warszawa 1982, s. 288. Bardzo interesującą rzeczą jest porównanie Arystotelesowskiego opisu embrionu, który istnieje już 40 dni, z opisem, jaki o takim embrionie daje współczesna embriologia: „Drugi miesiąc. Jest to okres intensywnego tworzenia się organów. W piątym tygodniu zarodek ludzki powiększa się o 3 mm. Pojawiają się zawiązki dłoni i stóp, głowa powiększa się, zaczyna powstawać: przegroda moczowo-odbytowa, przegrody w sercu, błony oddzielające serce, płuca i trzewia, tkanka chrzęstna szkieletu i tkanka mięśniowa. Widać zawiązki gruczołów (jąder lub jajników) oraz narządów płciowych. W szóstym tygodniu głowa staje się największą częścią ciała. Pojawiają się zawiązki zębów, szczeka i żuchwa, podniebienie i przewód nosowo-łzowy. W zawiązku oka tworzy się barwnik, który jest widoczny przez przeźroczystą skórę dziecka. Powstają zawiązki dłoni i stóp. Tam, gdzie wytworzą się kości, grupuje się tkanka chrzęstna. Kształtują się jelito ślepe i wyrostek robaczkowy, rozgałęzienia oskrzeli, mięśnie przepony, grzbietu, brzucha i kończyn. Serce jest już całkowicie uformowane. Wydzielane androgeny stymulują rozwój prącia u chłopców. Dziecko ma już 1,5-1,9 cm długości i waży 2-3 g. W czterdziestym pierwszym dniu zaobserwowano pierwsze odruchy nerwowe, co świadczy o początku współdziałania układu nerwowego i mięśniowego. Wyrazem tej współpracy jest również pojawienie się spontanicznych ruchów wygięcia grzbietu i karku, oraz podnoszenia się i opadania. (...) W siódmym tygodniu głowa powiększa się, a szyja wydłuża. Powstaje związek języka, kanały półkoliste ucha, małżowina uszna przybiera kształt odziedziczony po rodzicach. Rozwijają się szczęki, żuchwa oraz górna warga, podniebienie zarasta, otwierają się przegrody nosowe. Oddzielają się od siebie drogi moczowo-płciowe i przewód pokarmowy, pranercze oczyszcza krew z produktów przemiany materii, a żebra i kręgi kostnieją. W badaniu mikroskopowym gruczołów płciowych można określić płeć. Półkole mózgowe zaczynają wypełniać górną część czaszki. W czterdziestym

Zaraz po tym opisie Arystoteles przedstawił rozwój embrionu żeńskiego, wprowadzając słynne rozróżnienie między rozwojem embrionu płci męskiej a rozwojem embrionu płci żeńskiej: „Embrion żeński poroniony w trzech pierwszych miesiącach wygląda przeważnie na masę niezróżnicowaną. Jeśli embrion przekroczył czwarty miesiąc, jego części są dobrze dostrzegalne i szybko postępuje ich zróżnicowanie. Zatem aż do urodzenia embrion żeński dochodzi do wykończenia swoich części powolniej niż embrion męski”³⁶. Należałoby postawić pytanie, na jakiej podstawie Arystoteles stwierdził, że embrion męski w 40. dniu od chwili poczęcia można uznać za obdarzony duszą intelektualną, a zatem za będący już człowiekiem, podczas gdy w przypadku embrionu żeńskiego moment hominizacji został przesunięty na czas dużo późniejszy, między 90. a 120. dniem od chwili poczęcia. Wydaje się, że podstawą tego rozróżnienia nie była sama obserwacja, lecz przede wszystkim względy metafizyczne. Dla Stagiryty rola mężczyzny przy poczęciu dziecka od strony metafizycznej była dużo ważniejsza od roli, jaką spełniała kobieta. Pisał bowiem w *De generatione animalium*: „Ponieważ przyczyna ruchowa, od której pierwszy impuls przychodzi, jest z natury swej wyższa i więcej boska niż materia – dlatego wypada, aby rzecz wyższa była oddzielona od niższej. Toteż gdziekolwiek jest to możliwe i w miarę, jak to jest możliwe, samiec jest oddzielony od samicy, bo zasada ruchu, której udziela samiec jestestwom przychodzącym na świat, jest czymś lepszym i bardziej boskim, podczas gdy samica dostarcza im materii. Samiec jednak zbliża się do samicy i z nią się miesza, aby dokonać aktu rodzicielskiego, który jest funkcją wspólną im obojgu”³⁷. Stąd wyciągał wniosek o powolniejszym rozwoju embrionu żeńskiego.

Artykuł 1. „Czy ciało Chrystusa zostało utworzone tylko z najczystszej krwi Dziewicy [Maryi]”

W „Responsio” zawartej w artykule 1. Tomasz stwierdza, że na temat zagadnienia dotyczącego materii, z której jest utworzone ludzkie ciało, podaje się różne odpowiedzi³⁸. On sam sprowadził je do dwóch podstawowych grup. Przedstawiciele pierwszej z nich uważają, że ludzkie ciało jest formowane jednocześnie (*simul*) przez połączenie (*ex commixtione*) nasienia męskiego i krwi

trzecim dniu odnotowano pierwsze oznaki fal mózgowych. Ledwo widoczne rączki i nóżki wykonują ruchy. Bardzo intensywnie rozwija się oko, zwłaszcza komórki nerwowe siatkówki, których włókna łączą ją z mózgiem, gdzie powstanie ośrodek wzroku. Kończy się rozwój soczewki. (...) Gdy dziecko kończy siódmy tydzień, mierzy już 2 cm”. *Rozwój człowieka od poczęcia do narodzin*, w: <http://www.szansaspotkania.net/index.php?page=2532>.

³⁶ Arystoteles, *Zoologia*, 7, 3, 583 b; s. 289.

³⁷ Tenże, *O rodzeniu się zwierząt*, 2, 1, 732 a; s. 60.

³⁸ Por. 3 *Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, Responsio.

menstruacyjnej kobiety, i że właśnie tak powstała całość jest materią ludzkiego ciała. Natomiast drugą grupę opinii reprezentuje Arystoteles (Tomasz pisze tu o nim jako o „Filozofie”). On to bowiem w dziele *De generatione animalium* (*O rodzeniu się zwierząt*) wielokrotnie udowadniał, że to, co pochodzi od mężczyzny, nie jest materią ludzkiego ciała, lecz jedynie zasadą aktywną (*principium activum*). Podobnie też uzasadniał, że nasienie kobiety nie ma żadnego udziału w rodzeniu potomstwa. Natomiast krew menstruacyjna (*sanguis qui menstruum dicitur*) jest u kobiet w miejsce (*loco*) nasienia męskiego.

Wobec tych rozbieżnych opinii, Tomasz opowiedział się za Arystotelesem – i to nie dlatego, że tak a nie inaczej nauczał Stagiryta (Tomasz odrzucił zatem argument *ex autoritate*), lecz dlatego, że argumentacja, jaką znalazł w *De generatione animalium*, wydawała mu się, po pierwsze, logicznie (*per rationem*) przez Arystotelesa przedstawiona, a ponadto potwierdzona przez obserwacje (*per experimenta sensibilia*), które – jak słusznie zauważył – mają duże znaczenie jako metoda badań odnoszących się do rzeczy świata materialnego (*quae magis in rebus naturalibus fidem faciunt*). Powyższe uwagi o charakterze metodologicznym, wskazujące na pewien dystans, a jednocześnie na szacunek, jaki żywił w odniesieniu do Arystotelesa, Tomasz zakończył jakże znamiennym zdaniem: *Et hoc patet inspicienti verba eius* – „I to jest oczywiste dla rozważającego jego słowa”.

Właśnie tę teorię Arystotelesa na temat roli krwi kobiecej w rodzeniu potomstwa wykorzystał Tomasz przy wyjaśnianiu tego aspektu tajemnicy Wcielenia, który podjął w artykule 1. Uważał bowiem, że teoria ta najbardziej skutecznie (*convenientissime*) broni prawdy o zrodzeniu Chrystusa z Dziewicy (*secundum hanc Philosophi opinionem convenientissime salvari potest partus Virginis*). Do istoty tej teologicznej prawdy należy bowiem to, że Jezus został poczęty bez udziału nasienia męskiego. A oto z teorii Arystotelesa wynika, że „materią, z której formowane jest ciało, i w Chrystusie, i w innych ludziach jest krew przygotowana poprzez zdolność rodzenia matki (*per virtutem generativam matris*). Ta krew jest u kobiet tym, czym nasienie u mężczyzn”³⁹. W konsekwencji więc, jak dodał w odpowiedzi na pierwszą trudność zawartą w omawianym artykule, od strony materialnej (*materialiter*) ciało ludzkie jest formowane jedynie z krwi kobiety – i to odnosi się zarówno do Chrystusa, jak i do innych ludzi⁴⁰. A zatem do poczęcia człowieka nie jest potrzebne męskie nasienie. To, co wychodzi z mężczyzny, nie staje się materią niezbędną do zrodzenia, lecz jest jedynie czynnikiem aktywnym.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. *3 Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 1.

Artykuł 2. „Czy poczęcie ciała Chrystusa dokonało się od razu, czy też stopniowo”

Przyjęcie prawdy, że Chrystus został poczęty z krwi Najświętszej Maryi Panny, pociągało za sobą konieczność postawienia pytania o sposób rozwoju Jego embrionu. To pytanie stało się treścią zagadnienia, które Tomasz podjął w artykule 2⁴¹. Wychodząc z metafizycznego założenia Arystotelesa, że „we wszystkich twórcach natury istnieje granica i proporcja, które określają ich wielkość i wzrost”⁴², Tomasz musiał się, w konsekwencji, opowiedzieć za teorią Stagiryty mówiącą o stopniowym rozwoju płodu ludzkiego od chwili jego poczęcia. Wraz ze swym rozwojem materialnym, począwszy od krwi matki, płód ten otrzymuje – właśnie proporcjonalnie do swej aktualnej wielkości i wzrostu – najpierw duszę wegetatywną, następnie zmysłową, na koniec duszę rozumną. Dalszy jego rozwój w łonie matki aż do momentu urodzenia jest bowiem już tylko wzrostem czysto ilościowym. Wynika z tego, że moment przyjęcia duszy rozumnej decyduje o tym, iż dany płód należy uznać już za człowieka. Co więcej, idąc dalej za tym, co Arystoteles powiedział w dziele *De generatione animalium*, Tomasz przyjął pogląd, że istniejący w łonie kobiety płód staje się chłopcem około czterdziestego dnia od chwili poczęcia (*nisi usque ad quadragessimam diem*). Natomiast formowanie się płodu żeńskiego trwa dłużej – aż do czwartego miesiąca ciąży (*usque ad nonagesimum*).

Twierdząc to, Tomasz nie uzasadniał różnicy czasu w tworzeniu się mężczyzny i kobiety. Po prostu podążał tutaj za opinią Arystotelesa. Czy uważał ją za ostateczną i przesądzającą w odniesieniu do tego zagadnienia? Wydaje się, że nie. Wskazuje na to przytoczenie właśnie w tym kontekście – jakby na zasadzie pokazania różnych poglądów, co do których słuszności trudno się jednoznacznie opowiedzieć – następującego fragmentu kwestii 56. z dzieła św. Augustyna *De diversis questionibus LXXXIII*, w której jest mowa nie o czterdziestu, lecz o czterdziestu sześciu dniach niezbędnych do tego, by płód mógł stać się ciałem mężczyzny: „W pierwszych sześciu dniach nasienie jest podobne do jakby mleka, w ciągu [następnych] dziewięciu dni przemienia się w krew, następnie w ciągu dwunastu dni ulega zgęszczeniu, przez [kolejnych] osiemnaście dni formuje się aż do doskonałego zarysu członków, a w pozostałym już czasie aż do czasu urodzenia przybiera na wielkości». Stąd wiersz:

Sześć dni w mleku, trzykroć po trzy we krwi,
Podwójnie sześć ciała, potrójnie sześć członki się tworzą”⁴³.

⁴¹ Por. 3 *Sent.*, d. 3, q. 5, a. 2.

⁴² Arystoteles, *O duszy*, 416 a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 47.

⁴³ „Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem, novem diebus vertitur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidatur, decem et octo diebus formatur

W każdym razie dla Tomasza nie ulegało wątpliwości, że poglądy Arystotelesa odnośnie do stopniowego rozwoju płodu ludzkiego – poprzez te przekształcenia, jakie w nim dokonują, odpowiednio, dusza wegetatywna, dusza zmysłowa i dusza rozumna – stoją w sprzeczności z przekazaną przez Objawienie prawdą wiary o poczęciu Jezusa Chrystusa w jednym momencie (*subito*). Z Ewangelii św. Łukasza wynika bowiem niezbicie, że poczęcie to nastąpiło w chwili, gdy Maryja wypowiedziała swoje *Fiat*, a Duch Święty zstąpił na Nią i moc Najwyższego okryła Ją swym cieniem (por. Łk 1,35-38). Zaistniała trudność między teorią Arystotelesa a Objawieniem zdawał się pogłębiać ponadto (co Tomasz podkreślił w trudności 1. artykułu 2.⁴⁴) List do Hebrajczyków, w którym jest mowa o tym, że Chrystus „musiał się upodobnić pod każdym względem do swoich braci” (por. Hbr 2,17). Jeżeli „pod każdym względem”, to niektórym mogło się wydawać, iż podobieństwo Chrystusa do Jego braci dotyczy także samego sposobu Jego poczęcia, czyli, zgodnie z tym, co pisał Stagiryta, w czterdziestym dniu od chwili poczęcia.

W obliczu wyraźnego zderzenia objawionej prawdy wiary o Wcieleniu Syna Bożego z filozoficzno-biologiczną teorią Arystotelesa, Tomasz stanął po stronie chrześcijańskiej wiary. Wprawdzie w „Responsio” artykułu 2. z przekonaniem głosił on dalej za Arystotelesem, że w odniesieniu do wszystkich innych ludzi poczęcie jest stopniowe (*in aliis autem haec successive contingunt*), to jednak w przypadku poczęcia Chrystusa widział konieczność odstąpienia od tej zasady. Jego poczęcie dokonało się natychmiast (*conceptio Christi subitanea fuit*), na skutek działania nieskończonej mocy boskiej (*virtute divina, quae infinita est*). Tomasz argumentował to nie na zasadzie „ślepej wiary”. Starał się bowiem w pełni zrozumieć, co znaczą sformułowania mówiące o człowieczeństwie Chrystusa, zawarte w następujących stwierdzeniach *Symbolu wiary*: *Qui conceptus est de Spiritu Sancto et homo factus est*. Dlatego w „Responsio” Tomasz pisał: „Cokolwiek mówi się o człowieczeństwie (*humanum*) Syna Bożego, nie poprzedza to pełni (*completionem*) natury ludzkiej. (...) Wypada zatem, aby poczęcie nie poprzedzało czasowo w Chrystusie pełnej natury Jego ciała. Stąd wynika, że [ta natura] była jednocześnie (*simul*) poczynana i została poczęta. Z tego to powodu wypada przyjąć owo poczęcie jako natychmiastowe (*subitaneam*), tak że w tym samym momencie nastąpiły: *przemiana (conversio)* owej materialnej

usque ad perfecta membrorum lineamenta et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur». Unde versus:

Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni,

Bis seni carnem, ter seni membra figurant”. *3 Sent.*, d. 3, q. 5, a. 2, Responsio; por. Augustinus, *De diversis questionibus LXXXIII*, q. 56, w: PL Migne, t. 40, col. 39.

⁴⁴ Por. *3 Sent.*, d. 3, q. 5, a. 2, 1.

krwi [otrzymanej od Matki Dziewicy] w ciało (*in carnem*) i w inne części ciała (*corporis*) Chrystusa, *utworzenie (formatio)* członków organizmu, *udzielenie duszy* ciała (*animatio*) i *przyjęcie (assumptio)* uduchowionego ciała (*corporis animati*) do jedności boskiej Osoby (*in unitatem divinae personae*)”⁴⁵. Kończąc swoją „Responsio”, Tomasz stwierdzał autorytatywnie, pozostając całkowicie wierny dogmatowi chrześcijańskiej wiary: „Przy poczęciu Chrystusa materia, której dostarczyła (*ministravit*) Dziewica, natychmiast przyjęła formę i postać ludzkiego ciała oraz duszę, i została przyjęta do jedności boskiej Osoby”⁴⁶.

Refleksje końcowe

Otwarcie się teologii na filozofię (a częściowo także na nauki szczegółowe – w omawianym przypadku otwarcie się Tomasza na embriologię Arystotelesa) jest niewątpliwie ważnym i równocześnie odważnym z jej strony krokiem, mającym na celu umożliwienie, na ile to możliwe, zrozumienia prawd chrześcijańskiej wiary. Tej postawy, jak widzieliśmy we wstępie tego artykułu, oczekuje od teologów Jan Paweł II, co zostało wyrażone już w samym tytule jego encykliki *Fides et ratio*.

Z tą postawą wiąże się jednak kilka możliwych niebezpieczeństw. Pierwsze z nich polega na zbyt małej wierze teologa, który w obliczu zaistniałego konfliktu między prawdami teologii, z jednej strony, a stwierdzeniami filozofii (względnie nauk przyrodniczych), z drugiej strony, kapituluje i odstępuje od danego artykułu wiary na rzecz tego, co w rozważanej przez niego kwestii mówi mu sam rozum (a dokładniej rzecz biorąc: filozofia lub jakaś nauka przyrodnicza). W tym przypadku *fides* zostaje niejako pochłonięta przez *ratio*. W konsekwencji okaleczały ludzki duch, nie mając jednocześnie obydwóch niezbędnych dla siebie skrzydeł (sama *ratio* bez *fides*), nie będzie mógł się wznieść ku kontemplacji Najwyższej Prawdy.

Natomiast drugie niebezpieczeństwo ma miejsce wtedy, gdy teolog dostrzega w stwierdzeniach filozofii (lub nauk przyrodniczych) tak daleko idące i według niego tak jednoznaczne potwierdzenie danego artykułu wiary, iż w jakiejś mierze uznaje te stwierdzenia za nieodwołalne i ostateczne. Na skutek tego nadaje im niejako wartość dogmatu, czyli poniekąd wartość religijną. Pozbawia się w ten sposób krytycznego podejścia do prawd rozumowych, postulowanego między innymi przez słynną Popperowską falsyfikację twierdzeń. Duch takiego teologa, pozbawiony rozumu (sama *fides* bez *ratio*), będzie również niezdolny na samym

⁴⁵ 3 *Sent.*, d. 3, q. 5, a. 2, Responsio.

⁴⁶ Tamże.

tylko skrzydle wiary wzniesć się do kontemplacji Prawdy Najwyższej – tym bardziej, że jego wiara staje się przedziwną irracjonalną „mieszanką” wiary płynącej z Objawienia z wiarą będącą owocem jego mniemań odnoszących się do spraw czysto naturalnych. Jego sytuacja staje się prawdziwie dramatyczna w chwili, gdy dalszy rozwój nauk doprowadza do zakwestionowania tych przyjmowanych bezkrytycznie stwierdzeń. Teolog będzie w tym widział tylko bezczelny i niczym nie umotywowany atak na religijną wiarę. W konsekwencji będzie odrzucał naukę, narażając się na zarzut, że teologia jest niczym innym, jak tylko zbiorem jakichś irracjonalnych wierzeń, a nie rzetelną nauką, która stara się właśnie za pomocą rozumu zgłębiać prawdy wiary. Nieszczęsnym przykładem tego rodzaju powiązań wiary z nauką była obrona geocentryzmu Ptolomeusza i odrzucenie teorii Kopernika, a symbolem tej swoistej tragedii teologii – postać Galileusza.

Na tle tych niebezpieczeństw tym bardziej wspaniale rysuje się postawa młodego naukowca, jakim był Tomasz w czasie, gdy komentował w Paryżu *Sentencje* Piotra Lombarda. Od samego początku zajął postawę, która charakteryzuje się równoczesnym posiadaniem obydwóch skrzydeł – wiary i rozumu. Jako głęboko wierzący teolog wyszedł z ufnością na spotkanie rozumu, czyli tej wiedzy filozoficznej i przyrodniczej, której szczytem w trzynastym wieku była doktryna Arystotelesa. Za jej pomocą starał się wyjaśnić między innymi niektóre problemy związane z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego. Nie czynił tego jednak w sposób bezkrytyczny. Szeroko czerpiąc z tego, co głosił Arystoteles, bynajmniej nie „dogmatyzował” jego nauki. Miał co do niej swoisty dystans. Jest rzeczą znamionną, że gdy po latach w *Summa theologiae* usiłował ująć na nowo całość głoszonych przez siebie poglądów, w odniesieniu do problemu rozwoju płodowego człowieka nadal szedł drogą wytyczoną przez Arystotelesa, jednakże tylko w wymiarze metafizycznym. Nie podejmował już dość niejasnych problemów ściśle biologicznych, w tym zagadnienia dokładnego określenia momentu, w którym embrion miał otrzymywać duszę rozumną, ani tym bardziej czasowego początku zaistnienia mężczyzny i kobiety. Być może bardziej doceniał mądrość Augustyna, który będąc już u kresu swego życia otwarcie wyznawał swoją intelektualną bezradność, gdy chodzi o szereg problemów związanych z ludzką duszą⁴⁷. Stąd też w *Summa theologiae* Tomasz stwierdzał: „I dlatego należy

⁴⁷ „Nam quod attinet ad eius [animi] originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam viventem, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam ne adhuc scio”. Augustyn, *Retractiones*, 1, 1, 3, w: PL Migne, t. 32, kol. 587. Szczególnie wymowny komentarz do tego dzieła, a przede wszystkim samej intelektualnej postawy Augustyna dał Benedykt XVI, mówiąc: „Mniej znane, ale równie oryginalne i bardzo ważne są również *Retractiones*, spisane w dwóch księgach ok. 427 roku, w których św. Augustyn już jako starzec dokonuje «rewizji» (*retractatio*) całej swej twórczości

tak powiedzieć: ponieważ powstawanie jednego pociąga za sobą równoczesny zanik drugiego (*generatio unius semper sit corruptio alterius*), dlatego należy mówić, że zarówno w człowieku, jak i w innych zwierzętach, gdy pojawia się forma doskonalsza, zanika forma poprzednia (*quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris*), tak jednak, że następna forma ma wszystko to, co miała poprzednia i jeszcze coś nad to więcej. W ten sposób poprzez wiele powstawań-rodzeń i zanikań-śmierci (*per multas generationes et corruptiones*) dochodzi się do końcowej formy substancjalnej (*ad ultimam formam substantialem*): tak w człowieku, jak i w innych zwierzętach. A to naocznie widać u zwierząt zrodzonych z gnicia. Ostatecznie więc należy tak odpowiedzieć: Bóg stwarza duszę umysłową na końcu powstawania-rodzenia człowieka (*anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae*) po zaniku form poprzednich – dusza ta jest zarazem zmysłową i wegetatywną⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, że w świetle współczesnej genetyki, te poglądy są nie do utrzymania. W chwili poczęcia genom nowo powstałego człowieka ma już bowiem w pełni i raz na zawsze ukształtowany kod genetyczny. Znaczy to, że od momentu poczęcia, czyli połączenia się męskiego plemnika z żeńskim jajem, zostaje powołany do istnienia nowy człowiek. Dalsze jego przebywanie w łonie matki jest już tylko jego wzrostem ilościowym, a nie jakościowym – jak to błędnie głosił Arystoteles.

Czy jednak przez ten fakt, że trzeba odrzucić poglądy Arystotelesa, a w konsekwencji i samego Tomasza, odnośnie do formowania się płodu ludzkiego, ucierpiała chrześcijańska wiara? Można powiedzieć, że jest wręcz przeciwnie – i to nie tylko dlatego, że Tomasz nie dogmatyzował doktryny Stagiryty, zwłaszcza w jej wymiarze ściśle biologicznym. Wielkość Tomasza polega na tym, że do końca pozostał wierny dogmatom chrześcijańskiej wiary. Dlatego też głosił on – wbrew Arystotelesowi – natychmiastowe, a nie stopniowe, poczęcie Syna Bożego. Dziś można by powiedzieć, że chrześcijańska wiara została pod tym względem potwierdzona przez współczesną genetykę. Z jednym wszakże zastrzeżeniem: nie tylko Syn Boży stał się człowiekiem w chwili poczęcia. Ta prawda odnosi się bowiem do wszystkich ludzi. W tym kontekście jeszcze bardziej ukazuje się prawdziwość stwierdzenia zawartego w Liście do Hebrajczyków (które, jak widzieliśmy uprzednio, sprawiało pewną trudność Tomaszowi), iż Chrystus

pisarskiej, pozostawiając szczególnie i niezwykle cenny dokument literacki, który także uczy szczeroci i intelektualnej pokory”. Benedykt XVI, *Św. Augustyn (IV)*, audyencja generalna 20 II 2008, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 29 (2008), n. 4, s. 40.

⁴⁸ *S. Th.*, 1, q. 118, a. 2, ad 2; wyd. polskie: *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Londyn 1981, t. 8: *Rządy Boże*, s. 192.

upodobnił się „pod każdym względem do swoich braci” (por. Hbr 2,17) – także gdy chodzi o moment swego poczęcia od samego początku.

Natomiast gdy chodzi o sferę wiary wychylającą się ku nauce, to trzeba stwierdzić, że jeśli Bóg stwarza duszę człowieka (a takie właśnie jest nauczanie Kościoła zawarte między innymi w encyklice Piusa XII *Humani generis*⁴⁹), to ten fakt musi mieć miejsce w momencie poczęcia, to znaczy w chwili połączenia się męskiego plemnika z żeńskim jajem. Tak właśnie zagadnienie to ujmuje współczesna interpretacja filozoficzna dotycząca początku ludzkiego osobowego bytu, także, a może przede wszystkim ta, która związana jest z nurtem tomistycznym. Jak pisze Marek Czachorowski, ponieważ nauki przyrodnicze wskazują, „że wraz z połączeniem się plemnika z jajem zostaje utworzona pierwsza żywa komórka, która posiada ludzki kod genetyczny, kierujący całym psychofizycznym, nieprzerwanym rozwojem człowieka”, to „ta tożsamość systemu działania człowieka wskazuje na jedno i to samo źródło tych działań, które nazywamy ludzką duszą. Odrzucić [zatem] należy stanowisko, że ludzka dusza pojawia się dopiero w momencie odpowiedniej organizacji ciała”⁵⁰. Czachorowski uzasadnia te stwierdzenia, powołując się na metafizyczną analizę o. Mieczysława Alberta Krapca, głównego przedstawiciela tak zwanego tomizmu egzystencjalnego: „Dostrzegamy tożsamość systemu działania według odziedziczonych kodu. A dusza, będąc w sobie czymś niezłożonym, nie jest zdolna do sukcesywnej wymiany; albo jest cała, albo jej nie ma. Jeśli jest jedno i to samo źródło działania, to jest nim jedna i ta sama dusza ludzka, która jest duszą intelektualną, przygotowującą sobie (...) swój własny, odrębny od ojca i matki, organizm, ludzkie ciało, które w odpowiednim momencie pozwala na wyzwolenie się intelektualnych czynności poznawczych i wraz z nim całego zestawu czynności duchowych człowieka”⁵¹. Jak pisze dalej Czachorowski, „dusza jako akt istnienia bytu nie może być późniejsza od samego bytu. Wskazuje się też, że koncepcje początku ludzkiego istnienia, lokujące go w jakimś późniejszym momencie niż moment poczęcia, nie respektują elementarnych zasad bytu i myślenia. Skoro bowiem życie człowieka jest ciągłym, a zarazem jednorodnym (tożsamym) procesem (na co wskazują nauki przyrodnicze), i jego punktem dojścia jest człowiek, to wszystkie próby umiejscowienia początku zaistnienia człowieka w czasie innym niż w momen-

⁴⁹ „Dusze stwarzane są bezpośredniego przez Boga, tego niewątpliwie uczy nas wiara katolicka”. Pius XII, encyklika *Humani generis*, 3, 1, w: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, n. 1079, s. 408. Por. także: Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, AAS 60 (1968), s. 436; Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae*, n. 5 (1987); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, n. 366, s. 97.

⁵⁰ M. Czachorowski, *Aborcja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000, t. 1, s. 23.

⁵¹ M. A. Krapiec, *Psychologia racjonalna, Dzieła*, t. 20, Lublin 1996, s. 302.

cie poczęcia, mają przeciw sobie zasadę racji dostatecznej, a wraz z nią zasadę niesprzeczności i tożsamości”⁵².

Nauka, która płynie dla nas z analizowanych wyżej wątków teologii Tomasza, została niezwykle trafnie uogólniona przez Hansa Urs von Balthasara. W napisanym w roku 1946 obszernym eseju *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych* pisał on: „Konfrontacja (filozofii nowożytnej i katolickiej – dop. MJ) będzie możliwa o tyle, o ile filozofowie katolicy tak opanują tradycyjną spuściznę myślową, szczególnie scholastyczną, że będą w stanie przekształcić jej usystematyzowaną formę w żywą, nawet jeśli tylko przejściową aporetikę. (...) Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Anzelm czy Kuzańczyk są właśnie takimi myślicielami, a u samego Tomasza, który w większej części dopiero później został wtłoczony w usystematyzowane formy, istnieje zdumiewająca rozległość, giętkość i zmienność punktów widzenia, która, jeśli zestawi się ze sobą i porówna poszczególne wypowiedzi, sama z siebie ujawnia aporetyczny moment jego myślenia. Ogólnie rzecz biorąc, rzadko przeważa u niego pęd do stworzenia ostatecznego systemu, a częściej staranie o dopuszczenie do głosu również najmniej wygodnego przeciwnika. Rzadko też zdarza się, aby jakiś inny sposób myślenia, stanowiący wobec opisywanego biegun napięcia, nie został choćby wspomniany. Pomimo woli wyjaśniania Tomasz jest mistrzem w pozostawianiu kwestii otwartymi. Właśnie to wzbudza zaufanie do jego myśli. Rozumiał, że porządkowanie i systematyzowanie nie musi być tym samym, że ma wprowadzić w *materia intellectualis* świata myśli śledzić dzieło stworzenia Boga porządkującego chaos, lecz także, iż jego własne «stworzenie» musi zachować całą pełnię, kolory, bogactwo i świeżość rzeczywistego kosmosu, aby mogło być uważane za wiarygodne odbicie boskiego czynu porządkowania. Kto porusza się w tym świecie myśląc, będzie próbował to, co stworzył Tomasz, interpretować nadal w tym samym duchu, nie zapominając przy tym, że obok niego cierpliwie czeka na interpretację również mnóstwo innych światów, które nie są identyczne z jego własnym. Samego Tomasza uzna za żywy punkt przecinania się najróżnorodniejszych sfer wpływu, które w swej różnorodności właśnie wtedy, gdy prześledzi się je wstecz w stronę ich źródeł, prowadzą do żywych sposobów stawiania pytań. (...) Będzie nie tylko pod względem historycznym, ale rzeczywiście filozoficznym traktował poważnie również to, co u Tomasza się nie mieści albo mieści się jeszcze tylko w ograniczonym stopniu, i w ten sposób dotrze w obrębie tradycji chrześcijańskiej do bogactwa, które uzdolni go do odbioru bogactwa myśli nowożytnej już nie jako zagmatwanego i wzbudzającego niepokój”⁵³.

⁵² M. Czachorowski, *Aborcja*, s. 23.

⁵³ H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 54-56.

Wydaje się, że trudno znaleźć bardziej wymowne *pendant* do tego, co na temat wielkości i ciągłej aktualności św. Tomasza z Akwinu pisał w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II i co w swoim nauczaniu potwierdza Benedykt XVI.

Summary

St Thomas Aquinas as a “guide and model” for theologians”. The necessity and feasibility of the cooperation between theology and philosophy in the light of his considerations on the moment of Man’s and Jesus Christ’s conception.

In his encyclical *Fides et ratio*, John Paul II called St Thomas Aquinas “a guide and model for theologians. He still remains a unique model of a theologian, who, according to the principle *fides quaerens intellectum* represented a theology, open, on the one hand to philosophy, and, on the other, faithful to the teaching of the Church. From the very beginning, Thomas sought to comprehend the assumptions stemming from the Christian faith by referring to his contemporary philosophical and scientific knowledge whose main representative was Aristotle. Consequently, in his work *Scriptum super libros Sententiarum*, he undertook to contemplate the moment of Jesus Christ’s conception in the light of Aristotle’s embryology. Thus, he reiterated Aristotle’s thesis about a male embryo being formed on the 40th day following the conception and a female one on the 90th. Although remaining faithful to the dogmas stemming from the Revelation, Thomas concluded that in the case of Jesus Christ, the conception took place immediately as a result of “the infinite divine power.”