

TOMASZ Z AKWINU (Thomas Aquinas, de Aquino) – filozof, teolog, ur. w 1224 (lub na początku 1225) w zamku Roccasecca k. Akwinu w Królestwie Sycylii, zm. 7 III 1274 w Fossanova.

Był najmłodszym synem Landulfa z rodu Aquino i jego drugiej żony Teodory z Neapolu. Ok. 1230, jako przeznaczony przez rodziców do służby Bożej, został posłany na wychowanie do benedyktyńskiego opactwa na Monte Cassino (nie był w opactwie zakonikiem, lecz oblatem – przeznaczonym do życia zakonnego). Z powodu antypapieskiej i antyzakonnej polityki cesarza Fryderyka II zmuszony był w 1239 opuścić klasztor i po krótkim pobycie w domu rodzinnym, zapisał się na studium generale (założony przez Fryderyka II 1224 uniwersytet państwowy) w Neapolu, gdzie studiował na Wydziale Sztuk Wyzwolonych. Jego nauczycielem gramatyki i logiki był mistrz Marcin, a filozofii przyrody Piotr z Irlandii. Tu po raz pierwszy spotkał się z myślą Arystotelesa (w Paryżu obowiązywał już wówczas zakaz studiowania Arystotelesa). W 1244 przywdział habit dominikański. Jego decyzja wywołała opór rodziny, która chciała widzieć go w roli opata Monte Cassino. Dominikanie, aby zabezpieczyć się przed pretensjami rodziny, skierowali go do nowicjatu w Paryżu. W trakcie podróży w towarzystwie generała zakonu Jana z Wildeshausen (Jana Teutonika), T. został porwany i uprowadzony przez swoich braci. Podczas krótkiego pobytu w zamku rodu Aquino w Montesangiovanni próbowano różnymi sposobami odwieść go od podjętych wyborów, a następnie przewieziono do rodzinnego zamku w Roccasecca na spotkanie z matką. Przebywał tam przez rok, czas wykorzystując na samokształcenie; wówczas powstały pierwsze prace: *De fallaciis* i *De propositionibus modalibus*. Widząc niezłomną postawę syna, Teodora w 1245 zaakceptowała jego wybór i pozwoliła mu udać się do klasztoru dominikanów.

Początkowo T. przebywał w Neapolu, a następnie, tak jak pierwotnie planowano, udał się do Paryża. Przebywał tam do 1248. Niektórzy historycy przyjmują, że w tym czasie rozpoczął już studia pod kierunkiem Alberta Wielkiego na Uniwersytecie Paryskim, jednak przypuszczenie to nie znajduje potwierdzenia w źródłach historycznych. Najprawdopodobniej był to dla T. okres dopełnienia wymaganego prawem kanonicznym rocznego nowicjatu. W Paryżu mógł uczestniczyć w wykładach Alberta, z tym że nie w ramach uniwersytetu, ale w

ramach klasztornej szkoły teologicznej, w której mistrz był również lektorem. W 1248, na skutek zabiegów rodziny, T. otrzymał od papieża Innocentego IV propozycję objęcia funkcji opata na Monte Cassino, pozostając nadal dominikaninem; propozycji nie przyjął. W 1248 Albert Wielki z polecenia kapituły generalnej udał się do Kolonii, aby przy tamtejszym klasztorze dominikanów zorganizować studium generalne; na studia tam został skierowany również T. Albert był świadom inteligencji ucznia i starał się rozwijać jego talenty, zwł. w zakresie znajomości myśli Arystotelesa. W Kolonii T. słuchał wykładów Alberta na temat Pisma Świętego, *De divinis nominibus* Dionizego Areopagity i *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa (znane z zachowanych notatek T.), a także uczestniczył w jego dysputach teologicznych. W niedługim czasie T. został bakałarzem Alberta (cursor biblicus lub baccalarius biblicus), a do jego zadań należało prowadzenie dla studentów wprowadzającego wykładu z Pisma Świętego: czytanie, wyjaśnianie trudniejszych frg. i nanoszenie pobieżnych glos, przygotowując do wykładu mistrza szczegółowo wyjaśniającego tekst. Z pracy tej narodziły się Tomaszowe komentarze do Księg Jeremiasza, Lamentacji i Izajasza. W Kolonii przyjął T. święcenia kapłańskie (w 1250 lub 1251).

Niebawem Jan z Wildeshausen poprosił Alberta o wskazanie studenta, który mógłby studiować w Paryżu i zdobyć stopień mistrza teologii. W odpowiedzi Albert desygnował T. Wątpliwości budził jedynie młody wiek, gdyż w tym czasie T. miał 27 lat, a od słuchaczy *Sentencji* wymagano zwyczajowo 29. Jednak dzięki poparciu dominikańskiego kard. Hugona z Saint-Cher generał zakonu skierował T. do konwentu św. Jakuba w Paryżu. T. przybył tam w 1252 i zapisał się do studentów mistrza Eliasa Bruneta, który w latach 1248–1256 zajmował dominikańską katedrę dla cudzoziemców (przejął ją po Albercie Wielkim). Jako bakałarz świętej teologii (baccalarius Sententiarum lub Sententiarium) rozpoczął studia oraz wykładanie *Sentencji* Piotra Lombarda, natomiast nie prowadził w Paryżu kursorycznego wykładu Biblii, gdyż funkcję tę spełnił przy Albercie w Kolonii. Ponadto zobowiązany był do udziału w dysputach mistrzów, pełniąc funkcję respondentę (obowiązek odpowiadania na stawiane pytania) w czasie dysput swojego mistrza. W tym czasie dała się poznać jasność i zwięzłość jego wykładów.

Pierwszym wielkim dziełem napisanym przez T. było *Scriptum super Sententias*. Sprecyzował w nim swoje najważniejsze poglądy, nie było to jednak jeszcze dojrzałe dzieło – w niektórych punktach odejście od głoszonych tam też w *Sumie teologicznej*. Przed 1256, gdy jeszcze był sentencjariuszem, napisał 2 dzieła na zamówienie współbraci: *De quidditate et esse* (znane jako *De ente et essentia*) oraz *De principiis naturae*.

Pobyt T. w Paryżu wypadł na czas silnego napięcia pomiędzy zakonami żebraczymi a profesorami uniwersytetu, którym przewodniczył mistrz Wilhelm z Saint-Amour, dążący nie tylko do usunięcia zakonników z uniwersytetu, ale i do rozwiązania ich zakonów. W 1252 mistrzowie diecezjalni wydali zarządzenie odbierające dominikanom jedną z dwu katedr. Zlekceważone przez zakon, doprowadziło w 1254 do wykluczenia ich z grona mistrzów (napięcie w Paryżu doszło do tego stopnia, że żołnierze królewscy musieli osłaniać klasztor). W 1256 Wilhelm napisał dzieło atakujące zakony żebracze *De periculis novissimorum temporum*; na to pismo odpowiedział T. w *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, zbijając chaotyczne argumenty Wilhelma. W tym trudnym okresie T. został wyznaczony do zdobycia stopnia mistrza świętej teologii. W 1256 rozpoczął przygotowania pod kierunkiem Eliasa Bruneta. Uroczysta promocja miała miejsce w 1256 w klasztorze św. Jakuba. T. miał wtedy 31 lat i musiał uzyskać stosowną dyspensę, gdyż wymagano lat trzydziestu pięciu.

Jako mistrz rozpoczął wykłady Pisma Świętego w roku akademickim 1256/1257 na mocy licencji otrzymanej od rektora na katedrze dla cudzoziemców u św. Jakuba. Nie został jednak przyjęty do grona magistrów uniwersytetu na skutek trwającego nadal impasu w stosunkach pomiędzy profesorami diecezjalnymi a zakonnymi. Uznanie jego stopnia (a także stopnia Bonawentury) nastąpiło dopiero w 1257, po wcześniejszym potępieniu przez papieża Aleksandra IV pracy *De periculis* Wilhelma z Saint-Amour i zmuszeniu go przez króla Ludwika IX do opuszczenia miasta.

T. jako mistrz na wykładach komentował księgi Pisma Świętego, zobowiązany był także do prowadzenia w ciągu roku kilku dysput publicznych – ich zapisem są *Quaestiones disputatae* (w Paryżu powstawały *De veritate*, we Włoszech *De potentia Dei*, *De spiritualibus creaturis*, a podczas drugiego pobytu w Paryżu *De anima*, *De virtutibus*, *De malo*, *De unione Verbi*). Osobną

kategorią dysput uniwersyteckich były kwodlibety (quaestiones quodlibetales) – dysputy odbywające się w okresie Adwentu i Wielkiego Postu, na zaproponowany przez studentów temat. Ponadto do obowiązków T. należało głoszenie kazań, których wiele wygłosił w Paryżu po łacinie (nigdy nie nauczył się języka franc.). W 1259 przewodniczył promocji Anglika Williama z Alton – swojego następcy na katedrze dla cudzoziemców (rok później został nim kolejny bakałarz T. – Annibaldo d’Annibaldi, późniejszy kard.). Na prośbę generała zakonu Rajmunda z Peñafort rozpoczął pisanie dzieła *Summa contra Gentiles* (ukończone we Włoszech) z przeznaczeniem dla misjonarzy dominikańskich pracujących wśród muzułmanów i żydów, ponadto napisał komentarz do *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza.

W 1259 został wezwany przez kapitułę generalną zakonu w Valenciennes do udziału w komisji, która miała za zadanie nakreślenie kierunku studiów w zakonie. Opracowała ona swoiste ratio studiorum, określające życie studentów, wykładowców (lektorów) i zasady kierowania na studia. Stamtąd wrócił do swojej prowincji rzymskiej i przebywał najprawdopodobniej w klasztorze w Neapolu, gdzie kończył *Summa contra Gentiles*. W tym czasie wyznaczono Reginalda z Piperno na socjusza T. (towarzyszył mu do końca życia; w okresie paryskim socjuszami T. byli Rajmund Severi, Mikołaj z Marsillac, Piotr d’Andria, Ligier z Besançon; w niektórych okresach miał ich po kilku). Pełnił on rolę sekretarza i spowiednika, spisywał wykłady i dysputy publiczne, a także pisał pod dyktando mistrza (T. posiadał niezwykłą zdolność koncentracji – potrafił dyktować kilku socjuszom naraz).

Kapituła prowincji rzymskiej, obradująca w 1260 w Neapolu, ustanowiła T. kaznodzieją generalnym, co wiązało się z prawem udziału z czynnym głosem w każdej kapitule prowincjalnej (w latach 1261–1268 T. brał udział w obradach kapituł prowincji rzymskiej). W 1261 kapituła ustanowiła T. lektorem konwentu w Orvieto. W latach 1262–1265 rezydował tam wraz z kurią papież Urban IV, z którym T. nawiązał przyjaźń. Późniejsza tradycja przypisywała T. pełnienie funkcji lektora Kurii Rzymskiej i mistrza Świętego Pałacu (de facto stanowiska te związane z zakonem kaznodziejskim ukształtowały się w drugiej poł. XIII w. i pierwszej poł. XIV w.). W tym okresie T. ukończył pisanie *Summa contra Gentiles*. Z polecenia papieża Urbana IV przekazano mu do konsul-

tacji i przejrzenia dzieło bpa z Cotrone Mikołaja z Durazzo, pt. *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum* (wiele zawartych w nim cyt. było falsyfikatami). Po weryfikacji teologicznej i uzupełnieniach powstało Tomaszowe dzieło *Contra errores Graecorum*. W Orvieto również z polecenia Urbana IV rozpoczął pisanie systematycznej glosy do czterech ewangelii: *Catena aurea (Glossa continua In Matthaem, Marcum, Lucam, Johannem)*. Przed 1264 ukończył *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae*, a przed 1268 komentarz do *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity. Tradycja dominikańska sięgająca początków XIV w. przypisuje T. skomponowanie liturgicznych tekstów związanych z oficjum na święto Bożego Ciała. T. nie stworzył ich od nowa, lecz zebrał, zestawiał i uzupełnił istniejące elementy z Pisma Świętego, ojców Kościoła i tekstów liturgicznych, napisał też kilka nowych hymnów i modlitw.

W 1265 T. został przeniesiony do Rzymu z poleceniem utworzenia w konwencie św. Sabiny prowincjalnego studium zakonnego. Nie było to studium generalne, jednak T. organizując je wzorował się na strukturach i zwyczajach uniwersytetu paryskiego. Najprawdopodobniej początkowo wykładał *Sentencie*, jednak kiedy przekonał się, jak trudnym są one materiałem dla początkujących studentów teologii, skłonił się do napisania podręcznika teologii dla początkujących – *Summy teologicznej*. Pierwszą jej część napisał w Rzymie i w Viterbo, drugą ukończył w Paryżu, trzeciej nie dokończył przed końcem 1273. Jest to największe i najważniejsze dzieło T., obejmujące 512 kwestii i 2668 artykułów. Pod koniec pobytu w Orvieto lub na początku w Rzymie napisał także traktat (nieukończony) *De regno* o stosunku państwa i Kościoła przeznaczony dla króla Cypru.

Kapituła generalna w Bolonii poleciła prowincji rzymskiej, aby zadbała o odpowiedniego lektora konwentu w mieście, w którym rezydowała kuria papieaska. Stąd w 1267 T. został skierowany w charakterze lektora konwentu do Viterbo, gdzie przebywał papież Klemens IV. T. poznał kapelana i spowiednika papieskiego, dominikanina Wilhelma z Moerbeke, na którego nowych, zweryfikowanych przekładach Arystotelesa wielokrotnie się opierał.

Wobec ponownych ataków na zakony żebracze, a także wobec szerzącego się awerroizmu wśród mistrzów sztuk wyzwolonych na Uniwersytecie Paryskim, T. otrzymał od generała zakonu Jana z Vercelli polecenie ponownego objęcia katedry dla cudzoziemców w Paryżu, dokąd przybył w 1269. W czasie całego pobytu prowadził u św. Jakuba wykłady z Pisma Świętego i kwestie dyskutowane (*De anima*), równocześnie pracował nad drugą częścią *Summy teologicznej*. Drugi pobyt jako mistrza w Paryżu był najbardziej twórczym i najintensywniejszym okresem w życiu T. Druga faza ataków na zakony żebracze ograniczyła się do dyskusji uniwersyteckich. Przeciwnicy zarzucali im fałszywy profetyzm, przyjmowanie do zakonów niepełnoletnich młodzieńców, nawet kwestionowano prawo do istnienia zakonów żebraczych w Kościele, argumentując to tym, że zakon nie może opierać się na żebraniu, zajmując się jedynie głoszeniem kazań, co miało być zarezerwowane tylko dla kleru diecezjalnego. Przez cały okres pobytu w Paryżu był T. zaangażowany w spór, broniąc praw zakonu. Opozycji przewodniczył mistrz diecezjalny Gérard z Abbeville, przyjaciel Wilhelma z Saint-Amour, który w 1269 ogłosił dzieło *Contra adversarium perfectionis christianae*. W odpowiedzi na nie T. napisał rozprawę *De perfectione spiritualis vitae*, w której wyjaśnił sens życia konsekrowanego, ślubów i doskonałości chrześcijańskiej opartej na miłości. Jedną z debat *Quodlibet* przeprowadzonych w Wielkim Poście 1271 poświęcił obronie zakonów, napisał też traktat *Contra doctrinam retrahentium a religione (Contra retrahentes)*, w którym obalał argumenty powstrzymujące młodzież przed wstępowaniem do zakonów. Spory wokół zakonów wygasły pod koniec 1272, wraz ze śmiercią Wilhelma z Saint-Amour i Gérarda z Abbeville.

Dla uniwersytetu w tym czasie największym problemem był szerzący się awerroizm. Poglądy Sigera z Brabantu i Boecjusza z Dacji, wyjęte z komentarza Awerroesa do Arystotelesa, negujące wolność woli, mówiące o odwieczności świata, wspólnym intelekcie dla całego rodzaju ludzkiego i ograniczające opatrność Bożą, sprzeczne były z prawdami wiary chrześcijańskiej. Tezy te znacznie wcześniej odrzucili Albert i T., jednak ich pisma nie były znane wśród mistrzów sztuk wyzwolonych.

Na uniwersytecie narastał opór wobec czytania Arystotelesa, zwł. ze strony Bonawentury. Przed 1270 T. napisał krytykę poglądów Sigera na temat natu-

ry intelektu ludzkiego *De unitate intellectus contra Averroistas*, a w 1270 bp Paryża Stefan Tempier potępił 13 tez awerroistów. T. podjął się egzegetycznego komentowania dzieł Arystotelesa dla studiującej młodzieży i mistrzów, chcąc ukazać myśl Filozofa, nie popadając w błędy. W latach 1268–1273 napisał m.in. następujące komentarze: *Sententia super Physicam*, *Sententia super Peri hermeneias*, *Sententia super Posteriora Analytica*, *Sententia libri Ethicorum*, *Sententia super Metaphysicam*. Były one propagowane na uniwersytecie aż do XIV w.; T. starał się w nich tłumaczyć słowa (*verba*) i intencje samego Arystotelesa (*intentiones Aristotelis*), natomiast interpretację Awerroesa starannie analizowaną odrzucał. Opozycja wobec awerroizmu na Wydziale Teologii kierowała się czasami przeciwko T. Tworzyli ją głównie franciszkanie, ale także mistrzowie diecezjalni, a nawet dominikanie (Robert Kilwardby). Dla franciszkanów gwarantem prawowierności był św. Augustyn. Głównym oponentem T. był Jan Peckham, który identyfikował konflikt doktrynalny z różnicami pomiędzy zakonami franciszkańskim a dominikańskim i pomiędzy augustynizmem a arystotelizmem.

W 1272 uczestniczył T. w promocji na mistrza Romano z Rzymu, z rodu Orsinich, któremu przekazał katedrę, po czym powrócił do Italii. Kapituła generalna zakonu obradująca tego roku we Florencji poleciła otwarcie dwóch nowych studiów generalnych dla prowincji hiszp. i rzymskiej. O realizację tych postanowień kapituła prowincji rzymskiej zwróciła się do T., dając mu swobodę wyboru miejsca. Wybór T. padł na Neapol, gdzie jako mistrz regens prowadził z młodymi zakonnikami rok akademicki 1272–1273 i pierwsze 2 miesiące następnego. W Neapolu mógł T. wykładać również na tamtejszym uniwersytecie. W pracy pisarskiej uwagę skoncentrował na dokończeniu *Summy teologicznej* oraz komentarzy do Arystotelesa. Pod koniec życia powstało również *Compendium theologiae* – zwięzła prezentacja życia chrześcijańskiego opartej na wierze, nadziei i miłości, oraz *De substantiis separatis* – zawierające poglądy T. na temat substancji czystych u starożytnych filozofów. Reginald spisał jego wykłady na temat Psalmów (1–54). W Neapolu jako kaznodzieja generalny wygłosił w Wielkim Poście 1273 cykle kazań na temat dwu przykazań miłości, dziesięciu przykazań Bożych, Składu Apostolskiego, Ojciec nasz i Zdrowaś Mario.

Podczas mszy św. 6 XII 1273 T. został wewnętrznie przemieniony. Od tego czasu oddał się wyłącznie modlitwie, w której uznał swoją niezdolność do pisania, a na nalegania Reginalda miał stwierdzić, że wszystko co napisał, wydaje mu się jak słoma. W wydarzeniach tych można dopatrywać się zarówno przeżycia fizycznego, wynikającego z przepracowania, które spowodowało zapewne wylew wewnętrzny i załamanie zdrowotne organizmu (po tym wydarzeniu miał zakłócenia mowy, sprawności manualnych i trudności w chodzeniu), jak i przeżyć mistycznych. W ostatnim okresie życia T. coraz bardziej pogrążał się w modlitwie kontemplacyjnej.

W II 1274 wraz z Reginaldem wyruszył do Lyonu na obrady Soboru (II Sobór Lyoński), gdzie jedną z najważniejszych kwestii miało być omówienie pojednania Greków z Kościołem. T. polecono, aby zabrał ze sobą egz. *Contra errores Graecorum*. Podczas podróży stan jego zdrowia zaczął się gwałtownie pogarszać. Umieszczono go w opactwie cysterskim w Fossanova, gdzie zmarł i został pochowany. Cystersi trzykrotnie zmieniali miejsce pochówku, co miało związek z toczącymi się przez blisko 100 lat staraniami dominikanów o wydanie im relikwii ich współbrata. Ostatecznie w 1369 papież Urban V nakazał cystersom przekazanie ich dominikanom i przeniesiono je do kościoła klasztornego w Tuluzie. W trakcie rewolucji franc. złożono je w kościele św. Sernina, a w 1974 przeniesiono do odnowionego kościoła św. Jakuba w Tuluzie.

W Paryżu, na skutek dalszego rozszerzania się awerroizmu, bp Stefan Tempier w 1277 potępił 219 tez, wśród których znalazło się 16 przypisywanych T. Natomiast dominikanin abp Canterbury Robert Kilwardby sporządził i potępił 13 tez Tomaszowych z dziedziny logiki, gramatyki i filozofii przyrody; potępienie to potwierdził jego następca – franciszkanin Jan Peckham. W odpowiedzi na potępienia z 1277 dominikanie na kapitułach generalnych z lat 1286, 1309–1313, 1315 podjęli się nie tylko obrony nauczania wg T., ale przyjęli jego naukę za naukę całego zakonu.

Proces kanonizacyjny T. rozpoczął się w 1317. Przesłuchano świadków, a akta przesłano do Awinionu. W 1321 w Fossanova przesłuchano świadków cudów mających miejsce przy grobie T. Kanonizacji dokonał w Awinionie w 1323 papież Jan XXI. W 1325 bp Paryża Étienne Bourreta odwołał potępienia z 1277.

Dzieła T.: OPERA MAIORA (Dzieła główne): *Scriptum super Sententiis*, *Summa contra Gentiles*, *Summa theologiae*.

QUAESTIONES (Dysputy): 1) *Quaestiones disputatae: De spiritualibus creaturis, De unione Verbi, De veritate, De potentia, Quaestiones de anima, De malo, De virtutibus*; 2) *Quaestiones de quolibet*.

OPUSCULA (Dzieła mniejsze): 1) Opuscula philosophica (Dzieła filozoficzne): *De ente et essentia, De principiis naturae, De unitate intellectus, De aeternitate mundi, De substantiis separatis*; 2) Opuscula theologica (Dzieła teologiczne): *De articulis Fidei, De rationibus Fidei, Super Decretales, Principium Rigans montes, Compendium theologiae*; 3) Opuscula polemica pro mendicantibus (Dzieła polemiczne w obronie zakonów żebraczych): *Contra retrahentes, De perfectione, Contra impugnantes*; 4) Censurae (Opinie): *Contra errores Graecorum, Nicholaus de Crotone Liber de Fide Trinitatis, De forma absolutionis*; 5) Rescripta (Odpowiedzi): *Ad Bernardum, Ad ducissam Brabantiae, De emptione, De iudiciis astrorum, De mixtione elementorum, De motu cordis, De operationibus occultis, De sortibus, De regno*; 6) Responsiones (Odparcie zarzutów).

COMMENTARIA (Komentarze): 1) In Aristotelem (do dzieł Arystotelesa): *Expositio libri Peryermeneias, Expositio libri Posteriorum Analyticorum, In libros Physicorum, In libros De caelo et mundo, In libros De generatione et corruptione, Sententia super Meteora, Sententia libri De anima, Sententia libri De sensu et sensato, Sententia libri Ethicorum, Tabula Ethicorum, Sententia libri Politicorum, Sententia libri Metaphysicae*; 2) In neoplatonicos (do dzieł neoplatoników): *Super librum De causis, Super De divinis nominibus*; 3) In Boëthium (do dzieł Boecjusza): *Expositio libri De hebdomadibus, Super De Trinitate*.

COMMENTARIA BIBLICA (Komentarze biblijne): 1) In Vetus Testamentum (do ST): *Super Psalmos, Super Iob*; 2) Commentaria cursoria (Komentarze kursoryczne): *In Jeremiam, Super Threnos, Super Isaiam*; 3) In Novum Testamentum (do NT): *Super Matthaeum, Reportatio Petri de Andria, Reportatio Leodegarii Bissuntini, Inserta ex commentario Petri de Scala, Super Ioannem*; 4) Catena aurea (Złoty łańcuszek myśli dotyczących Ewangelii): *Catena in Matthaeum, Catena in Marcum, Catena in Lucam, Catena in Ioan-*

nem; 5) In Epistolas S. Pauli (do Listów św. Pawła): *Super Romanos, Super I ad Corinthios, Super II ad Corinthios, Super Epistolam ad Hebraeos*.

COLLATIONES ET SERMONES (Konferencje teologiczne i kazania):

1) Collationes (Konferencje): *In Symbolum Apostolorum, Expositio Salutationis angelicae, De decem praeceptis, In orationem dominicam*; 2) Sermones (Kazania): *Attendite a falsis, Ecce Rex tuus venit, Emitte spiritum, Exiit qui seminat, Homo quidem fecit cenam, Inveni David, Lauda et laetare, Osanna Filio David, Puer Jesus, Seraphim stabant, Veniet desideratus*.

DOCUMENTA (Dokumenty): 1) Acta (Akty): *Inventarium castris Traiecti*; 2) Opera collectiva (Dzieła zbiorcze): *De secreto, Ordinationes pro promotione studii, Fragmenta ex autographo S. Thomae false edita ut opera eius (De pulchro et bono; De fato), Reportationes Alberti Magni Super Dionysium: De ecclesiastica hierarchia, Mystica theologia, Epistulae, De divinis nominibus*.

OPERA PROBABILIA AUTHENTICITATE (Dzieła o prawdopodobnej autentyczności): 1) *Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*; 2) Quaestiones (Dysputy): *De libro vitae*; 3) Opera liturgica (Dzieła liturgiczne): *Officium Corporis Christi, Officium „Sacredos” et Missa „Cibavit”, Insertum in Missa „Cibavit”*; 4) Sermones (Kazania): *Abiciamus opera, Beata gens, Beati qui habitant, Beatus vir, Coelum et terra, Ecce ego, Germinet terra, Homo quidam erat dives, Lux orta, Principium biblicum Hic est liber*; 5) Preces (Modlitwy): *Adoro te devote*.

OPERA DUBIA AUTHENTICITATE (Dzieła o wątpliwej autentyczności): 1) Quaestiones (Dysputy): *De cognitione animae, De immortalitate animae*; 2) Opuscula philosophica (Dzieła filozoficzne): *De fallaciis, De propositionibus modalibus*; 3) Rescripta (Odpowiedzi): *Consilium de usura*; 4) Opera liturgica (Dzieła liturgiczne): *Officium Corporis Christi „Sapientia” et Missa „Ego sum panis”*; 5) Sermones (Kazania): *Anima mea, Petite et accipietis, Sapientia confortabit, Tria retinent*; 6) Preces (Modlitwy): *Concede mihi*; 7) Opera collectiva (Dzieła zbiorcze): *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae*; 8) Reportationes (Odpisy): *Alberti Magni Super Ethica commentum et quaestiones*.

OPERA ALIQUA FALSE ADSCRIPTA (Dzieła fałszywie przypisywane T.), m.in.: 1) Quaestiones disputatae (Dysputy): *De natura beatitudinis*, *De motoribus corporum caelestium*, *De ordine agendi in creaturis*; 2) Opuscula philosophica (Dzieła filozoficzne): *Ars musicae*, *De arte musica*, *De demonstratione*, *De intellectu et intelligibili*, *De inventione medii*, *De natura loci*, *De natura materiae*, *De natura syllogismorum*, *De potentiis animae*, *De tempore*, *De universalibus „Circa”*, *De universalibus „Quoniam”*, *De universalibus „Universale”*, *De vitiis et virtutibus*, *Summa totius Logicae Aristotelis*.

W całości dzieła T. wydano pt. *Opera omnia* (I–XXV, Parmae 1852–1873, P 1781–1782). Tekst w ostatecznej wersji ustalonej przez komisję Leoniny powołaną przez papieża Leona XIII jest na bieżąco wydawany (*Opera omnia*, dotychczas wydano: I–XVI, XXII–XXVI, XXVIII, XL–XLIII, XLV, XLVII–XLVIII, L, R 1865–2000).

Tłum. pol. ważniejszych dzieł: *Suma filozoficzna „Contra gentiles”*, tłum. anonimowy (I–III (księgi: 1–4, Kr 1930–1935); *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75–89, tłum. i oprac. S. Swieżawski (Pz 1956; pt. *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89, Kęty 1998²); *Suma teologiczna*, tłum. S. Bełch [i in.] (I–XXIV, Lo 1962–1986, XXXV: *Słownik terminów*, oprac. A. Andrzejuk, Wwa-Lo 1998); *Tomasza z Akwinu opusculum „De ente et essentia”*, tłum. i oprac. W. Seńko (Wwa 1978); *De ente et essentia. O bycie i istocie*, tłum. i komentarz M. A. Krapiec (Lb 1981, 5–46; nowe wyd. w: M. A. Krapiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”. Przekład i komentarz*, Lb 1994², 7–47, tekst łac.-pol.); *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij [i in.] (Pz 1984, Kęty 1999², zawiera: *Streszczenie teologii*, *O władzy*, *Sprostowanie błędów greckich*, *Jak uzasadnić wiarę?*, *O doskonałości życia duchowego*, *O kupnie i sprzedaży na kredyt*, *O formie rozgrzeszenia*, *Sześć odpowiedzi*, *O wieczności świata*, *O przepowiadaniu przyszłości*, *O substancjach czystych*, *Wykład paciera*); *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega (Kr 1996); *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński (I–II, Kęty 1998); *Quaestiones disputatae De veritate. Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek (Lb 1999, tekst łac.-pol.); *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski (Kr 1999); *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś (Kęty

2002); *Kwestia dyskutowana o nadziei. O zmieszaniu elementów. O ukrytych działaniach natury*, tłum. A. Roslan (Wwa 2003); *O wieczności świata. Teksty i studia*, tłum. i oprac. A. Pokulniewicz (Wwa 2003); *Quaestiones disputatae De bono, De appetitu boni et voluntate. Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek (Lb 2003, tekst łac.-pol.); *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega (dotychczas wydano: I–II, Pz 2003–2007); *Komentarz do księgi Boecjusza O Trójcy, kwestie V i VI*, tłum. A. Białek (w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej. Wraz z tekstem komentarza św. Tomasza z Akwinu do 5. i 6. kwestii Boecjusza „De Trinitate” w przekładzie Aleksandra Białka*, Lb 2005, 143–246, tekst łac.-pol.); *O poznaniu Boga. Super Boethium De Trinitate*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski (Kr 2005, tekst łac.-pol.); *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, 49–67*, tłum. W. Galewicz (Kęty 2006); *Quaestiones disputatae De ideis, De scientia Dei. Dysputy problemowe O ideach, O wiedzy Boga*, tłum. A. Białek (Lb 2006, tekst łac.-pol.); *Złoty łańcuch. Catena aurea*, tłum. L. Szyndler (Pz 2007); *Quaestiones disputatae De passionibus animae, De sensualitate. Dysputy problemowe O uczuciach, O zmysłowości*, tłum. A. Białek (Lb 2007).

Sławomir Brzozecki

DOKTRYNA FILOZOFICZNA – ISTOTNE WĄTKI. Konstytutywna rola istnienia w bycie. T. jako teolog potrzebował pogłębionego rozumienia rzeczywistości, w tym zwł. rozumienia człowieka, by móc poznać Boga jako źródło rzeczywistości, a nie tylko analizować pojęcie Boga w ramach jakiegoś systemu filozofii. W swych dziełach, w tym zwł. w *Sumie teologicznej* odwoływał się do poznania zdroworozsądkowego, które wskazuje na to, że coś jest rzeczywiste nie dlatego, że jest jakąś zdeterminowaną naturą (drzewem, koniem, człowiekiem), bo racji rzeczywistości nie należy szukać – jak pisze w *De ente et essentia* – w aspektach treściowych, ale w akcie istnienia tych treści. Bytem jest to, co istnieje. Istnienie jest tym czynnikiem, który konstytuuje rzeczywistość, gdyż bez aktu istnienia treści bytowe nie istnieją, a jedynie są myślane lub mówione przez człowieka. W poznawczo ujmowanym bycie najpierw dostrzegamy, że on istnieje i zarazem jest czymś – treścią w sobie zdeterminowaną. Zatem być by-

tem rzeczywistym – to istnieć jako treść w sobie zdeterminowana. W każdej różnej treści jest różne istnienie. W różnych treściach nie ma żadnej wspólnej treści realnej ani żadnego wspólnego istnienia. Dostrzegane w dziejach filozofii „wspólności” są wytworem intelektu, który dostrzegając podobieństwa w rzeczach, potrafi utworzyć, jako konstrukcję myślową, pojęcie ogólne, abstrakcyjne, np. pojęcie człowieka, zwierzęcia, życia, bytu. Realne rozumienie bytu może być wspólne tylko analogicznie, tzn. ujmujące strukturę rzeczywistości w jej czynnikach konstytutywnych, a więc w tym, „że jest” (istnieje) i w tym „czym jest” (istocie), przy czym w każdym bytowym przypadku czynniki istnienia i istoty są niepowtarzalne. Tak rozumiana rzeczywistość bytów układa się w hierarchię bytów mniej i bardziej doskonałych. Tym, co ostatecznie decyduje o doskonałości i jest samą doskonałością – to akt istnienia. Tylko na tle funkcji istnienia w bycie można pojąć najwyższą i pierwszą rzeczywistość – jako jej źródło – Boga – jako czyste istnienie. Słusznie napisał É. Gilson: „W ujęciu Tomasza z Akwinu Bóg jest bytem, którego pełna natura wyraża się w tym że jest On takim egzystencjalnym aktem. Dlatego też najwłaściwszym Jego Imieniem jest ON JEST. Gdy się to uzna, wówczas każde uzupełnienie oznacza umniejszenie” (Gilson HFS (Wwa 1966), 362). „Dlatego też możemy udowodnić prawdę zdania »Bóg jest«, lecz – w tym jedynym przypadku – nie możemy zrozumieć znaczenia słowa »jest«” (tamże). Bóg może być jednak poznawalny z istnienia bytów przygodnych w sposób niedoskonały, analogiczny. Dowody przedstawione na istnienie Boga uwzględniają istnienie rzeczy zmysłowych, których istnienie domaga się skończonego ciągu przyczyn, a więc pierwszej przyczyny istnienia – Boga. Bóg jako Przyczyna Pierwsza istniejącej rzeczywistości nie może wchodzić w złożenie z żadnym z bytów przygodnych. Bóg jest tym czym jest, a nie tym, co posiada. Stąd sam siebie objawił jako Ten Który Jest – „Rzekł Bóg do Mojżesza: Jam Jest Który Jest” (Wj 3, 1–15).

Jest to rzeczywistość związana partycypatywnym sposobem istnienia. Istniejący świat bytów jest rzeczywistością inteligibilną. U podstaw rzeczywistości stoi Absolut Boga jako pierwsza, konieczna racja bytu.

Przypatrując się dziejom myśli filozoficznej można dostrzec, że T. okazał się jedynym myślicielem, który rację bytową rzeczywistości dostrzegł w realnym istnieniu. Inni myśliciele nie dostrzegli aktu istnienia jako czynnika kon-

stytuującego realny byt, raczej pojmowali rzeczywistość jako treść (istotę), która ma stanowić zdeterminowany sens bytu. Akwinata posłużył się tu językiem Arystotelesa, ale nadał nowe znaczenie naczelnej zasadzie rozumienia rzeczywistości, jaką jest rozumienie bytu. Jeśli dla Arystotelesa bytem jest substancja aktualizowana przez formę substancjalną, to T. dostrzegł, że to nie wystarcza do ukonstytuowania rzeczywistości, gdyż nawet arystotelesowska forma jest aktualizowana przez realny akt istnienia, pochodny od Boga, który jest czystym istnieniem. T. jako teolog uznał, że „w tej mierze, w jakiej teologia należy do świętej nauki udzielonej człowiekowi na drodze objawienia (sacra doctrina), musi zajmować się pewnymi filozoficznie poznawalnymi prawdami, tymi mianowicie, które każdy człowiek musi poznać dla swego zbawienia; np. to, że Bóg istnieje, że jest niecielesny itd. Skoro prawdy te zostały w rzeczywistości ludziom objawione, były »objawialne«, ale formalna racja objawialnego wykracza nawet poza granice aktualnie objawionego; obejmuje ona cały korpus naturalnego poznania ludzkiego w tej mierze, w jakiej poznanie to teolog może rozważać w świetle objawienia i posługiwać się nim ze względu na cel objawienia, którym jest zbawienie człowieka w ogóle. Nie narusza to w obrębie teologii formalnego podziału na poznanie przyrodzone i poznanie nadprzyrodzone” (tamże, 360).

Partycypacja bytu. Rozumienie bytu jako realnie istniejącego pozwala rozumieć fakt powstania i trwania bytu przygodnego przez akt stworzenia całości bytowej z nicości, tzn. że nie zakłada niczego prócz aktywności samego Stwórcy. Związek stworzenia ze Stwórcą nosi nazwę „partycypacji”, czyli pochodności na drodze przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego. Jest jednak owo przyczynowanie inteligibilne – zdolne do bycia poznany intelektualnie i prawdziwościowo. Pierwszym powodem inteligibilności i prawdziwości intelektualnego poznania są Boskie idee jako prawzory struktur bytowych. Bóg w swym Boskim poznaniu samego siebie rodzi Słowo-Logos i w swym Słowie zawiera układ realnego stworzenia w postaci idei każdego konkretnego, który istnieje. Idee w swej istocie są samym Bogiem, który poznaje stwórczo jednostkowe byty. Sposób istnienia idei jest samym Bogiem, a przedmioty są stwarzane wg jednostkowych idei każdej rzeczy. Idee te, jako źródło racjonalnego działania bytów, stanowią porządek odwiecznego prawa Bożego

(lex aeterna), a partycypowane przez racjonalną, osobową naturę człowieka noszą nazwę prawa naturalnego, poznawalnego jako obowiązek spełniania dobra w ludzkim działaniu.

Bytowa jedność człowieka. Teologiczne i filozoficzne rozumienie człowieka stało się centrum doktryny Tomaszowej, gdyż akt realnego istnienia wyakcentował jako czynnik konstytuujący człowieka. Bytowość człowieka, jego tożsamość i jedność konstytuuje nie arystotelesowska forma, lecz właśnie akt istnienia, które jest aktem dla formy. Człowiek jako byt realnie istniejący jest ukonstytuowany przez akt istnienia swej duszy, rozumianej jako forma ludzkiego ciała. Dusza swe istnienie otrzymuje bezpośrednio od Boga w akcie jej stworzenia. Nie może bowiem duchowa dusza, ukazująca w ludzkim działaniu intelektualnym i wolitywnym swą niematerialność, być uprzyczynowana przez materialne siły przyrody. Potwierdzają to słowa objawienia Bożego: „[...] i stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boży stworzył go” (Rdz 1, 27). Dusza otrzymuje w akcie stworzenia istnienie od Boga i następnie udziela tego istnienia swemu ciału, które organizuje i formuje, przez które działa i wchodzi w kontakt ze światem. T. zwracał uwagę, że dusza ludzka, istniejąca jako byt sama w sobie, może działać jedynie przez swe ciało, które organizuje sobie. Istnieją duchy jako niematerialne inteligencje – zw. w teologii aniołami – które działają jako czyste duchy niematerialne. Człowiek zaś istnieje przez akt istnienia swej duszy, która w dziedzinie duchów jest bytem najsłabszym, mogącym działać tylko przez swe ciało, które ożywia. Jednak dusza ludzka jako duch jest zdolna do zsyntezowania całego stworzenia, jednocząc w bytowaniu ducha i materię; stąd wielkość człowieka.

Fakt bytowej jedności człowieka ukonstytuowanego przez akt istnienia duszy ludzkiej jest nieustannie przeżywany i doświadczany przez każdego człowieka. W *Sumie teologicznej* (I, q. 76, a. 1) T. napisał: „Doświadcza bowiem każdy, że istnieje jako ten sam byt, który dokonuje intelektualnego poznania [...]. Ten sam człowiek jest tym, który doświadcza, że i intelektualnie poznaje, i zmysłowo czuje. A zmysłowe czucie nie dokonuje się bez ciała. Stąd ciało musi być częścią człowieka”. Odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia bycia człowiekiem jako działającego po ludzku i doświadczającego siebie jako ten sam podmiot istniejący i działający istnieniem swej duszy. „Dusza

owo istnienie przez które samobytuje, udziela cielesnej materii, z której oraz duszy intelektualnej staje się jednym do tego stopnia, iż owo istnienie, które jest (istnieniem) całej złożoności (człowieka z ciała i ducha), jest także istnieniem samej duszy. I to nie zdarza się innym formom, które nie samoistnieją. I dlatego dusza ludzka pozostaje w swym istnieniu po rozpadzie ciała, a nie przysługuje to innym formom” (tamże, ad 5).

T. uzasadnił rozumienie bytowej jedności i tożsamości człowieka, a przez to przewyciężył platoński mit o dualizmie ludzkiej natury. Jedność ludzkiej natury ujawnia się w ludzkim działaniu, zwł. poznawczym, wykluczającym formy apercpcji obecnej w Platona koncepcji anamnezyjnego poznania doksalnozmysłowego, co miałyby świadczyć o jakimś uprzednim istnieniu duszy przed jej zjednoczeniem z ciałem. Teoria ta odżyła u Kartezjusza, sprowadzającego akty poznania do „cogito” czystej myśli, wyemanowanej z podmiotu duszy-ducha, oddzielonego od ciała, a co zaowocowało w nowożytnej filozofii przyjęciem dualizmu: mind – body.

W *Sumie teologicznej* (I, q. 85, a. 2) podał T. rozwiązanie platońskiego błędu – ciągle obecnego w nowożytnej filozofii – polegającego na upatrywaniu przedmiotu poznania w pojęciach i ich treściach. Zwrócił uwagę, że gdyby w poznaniu intelektualnym ograniczono się do rozumienia treści ukazanych w obrazie pojęciowo-poznawczym, to należałoby przyjąć oczywiście absurdalne konsekwencje, że mając na uwadze tożsamość poznawczą treści pojęć i samej rzeczy, gdyby pojęcia były tym, co poznajemy, to nauka nie dotyczyłaby samych rzeczy, lecz naszego poznania rzeczy. Nadto musiałyby być prawdziwe wszystko, co jest poznawane, a przez to sądy sprzecznościowe musiałyby być prawdą. Po tych uwagach podał doniosłe rozwiązanie: „[...] trzeba stwierdzić, że obrazy intelektualnospoznawcze mają się do intelektu jako to, przez co intelekt poznaje [...]. Podobieństwo rzeczy intelektualnie poznanej, jakim jest obraz intelektualny, jest formą wg której intelekt poznaje” (tamże). Przedstawiane w pojęciach treści są więc jakby okularem, pozwalającym widzieć samą rzecz, a nie są przedmiotem poznania. Przedmiotem poznania jest sama rzecz. Treści uformowane i przedstawione w pojęcia mogą być poznane w aktach refleksji, lecz jedynie wtórnie, a nie w sposób zasadniczy i pierwszorzędny. Takie roz-

wiązanie nie pozwala na pograżenie się w subiektywizmie poznawczym, który opanował nowożytną myśl filozoficzną.

Formy ludzkiego działania. Rozumienie ludzkiej natury domaga się rozpoznania form ludzkiego działania: czynności rozumu, jego natury, warunków i sposobu działania, a także działania woli jako racjonalnego pożądania oraz złożonej struktury uczuć i ich współdziałania w konkretnych decyzjach wpływających z woli, która jest zdolna do rozumnej autodeterminacji, będącej źródłem wolności człowieka.

Problematykę ludzkiego działania przedstawił i uzasadnił T. w drugiej części *Sumy teologicznej*: I–II i II–II. Dokonał syntezy dotychczasowych rozważań myślicieli chrześcijańskich i starożytnych, analizując podstawowe formy ludzkiego działania, przejawiające się w poszczególnych ludzkich czynach, a także w takim czynie, jakim jest ludzkie życie jako będące sumą wszystkich życiowych działań człowieka – bytu rozumnego i wolnego. Działaniu ludzkiemu T. przeciwstawił „działanie człowieka”, rozumiejąc przez nie to, co się dzieje w człowieku, niezależne od ludzkiego rozumu i woli (np. oddychanie, krążenie krwi). Każde działanie ludzkie jako rozumne i wolne rodzi się z uznania celu. Jeśli jakieś działanie zaistniało, to ma ono motyw, a więc cel działania. Cel ten dotyczy poszczególnych ludzkich czynów i całego ludzkiego życia. Dlatego człowiek, jako byt żyjący i działający, musi znać cel swego życia, poznanie celu jest podstawowym czynnikiem wszystkich ludzkich działań. Cel ten może być tylko jeden – dobro jako dobro, czyli Bóg jako szczęście darowane człowiekowi powołanemu do życia w wieczności.

Wybór celu postuluje analizę wolności, jej rozumnego charakteru realizującego się w decyzji człowieka. Akty decyzyjne mogą być dobre lub złe i dlatego należy zanalizować i poznać dobro i zło moralne. W spełnianiu czynów ludzkich istotną rolę pełnią uczucia, które należy poddać kierownictwu rozumu, ale wcześniej trzeba je poznać. Siły rozumne, jakimi są rozum i wola, oraz siły zmysłowo-emocjonalne – uczucia podlegają usprawnieniu ku dobremu ich użyciu. Stąd konieczne jest rozumienie cnót jako usprawnień ku dobremu i wad jako rodzących grzech.

Na tle czynników ogólnie decydujących o ludzkim moralnym działaniu w części II–II przedstawił T. układ poszczególnych cnót i wad, uwzględniając bo-

gata literaturę filozoficzną starożytności i średniowiecza. Umieścił to wszystko w kontekście teologicznym. Tę część uzupełnił analizą różnych form ludzkiego działania poznawczego i moralnego w różnych stanach ludzkiego życia (życia czynnego, kontemplacyjnego, pracy naukowej, apostołskiej).

Poglądy T. na temat rozumienia rzeczywistości, w tym zwł. człowieka, stanowią treść *Sumy teologicznej*, głównego dzieła T. Poglądy filozoficzne zawierają także inne jego dzieła, jak *Summa contra Gentiles*, *Quaestiones disputatae*, *Quaestiones quodlibetales* i pisma pomniejszych, w których rozważa problemy ważne, wówczas dyskutowane na uniwersytetach Europy.

Słusznie napisał Gilson: „Doktryna Tomasza z Akwinu zaskoczyła współczesnych mu teologów i filozofów. [...] Według niego naukowa wiedza o naturze znajdowała się w dziele Arystotelesa, którego doktrynę Tomasz w całości studiował, komentował i uznał w zakresie logiki, fizyki, astronomii, biologii, psychologii, metafizyki i etyki. Nawet w swej teologii, której nie mógł zapożyczyć od Arystotelesa, uznał Tomasz ogólne pojęcie nauki, empiryzm oraz intelektualizm Filozofa. Arystotelicy tamtych czasów w sposób naturalny uważali Tomasza za sprzymierzeńca, i zaiste on był jednym z nich” (Gilson HFS 374).

T. znał i uwzględnił poglądy Platona, posiłkował się także poglądami neoplatoników, jak *Liber de causis* i *De divinis nominibus* Dionizego Pseudo-Areopagity. Jednak zasadniczo trwał na gruncie realistycznego poznania, a nie neoplatońskich spekulacji.

T. był teologiem i pracę teologa uznawał za swe zadanie. Teologia musi jednak uwzględniać poznanie realnie istniejącego świata i człowieka w szczególności. Dlatego w doktrynie teologicznej T. można odczytać jego głębokie, naturalne poznanie realnego świata i człowieka, naświetlone objawieniem Bożym, które pomagało dojrzeć głębszy sens ludzkiego rozumnego działania.

T. jako teolog komentując Ewangelię św. Jana czy Listy św. Pawła Apostoła dostrzegał tradycyjne rozwiązania myślicieli chrześcijańskich i doktrynę Kościoła.

Doktryna T. stała się wydarzeniem doniosłym w dziejach chrześcijańskiej kultury i pozostaje nadal aktualna w dziedzinie filozoficznego wyjaśniania świata jako bytu realnie istniejącego.

É. Gilson, *Le thomisme*, Str 1919, 1965⁶ (*Tomizm*, Wwa 1960, 1998²); P. Mandonnet, *La canonisation de saint T. d'Aquin*, w: *Mélanges thomiste*, Kain 1923, 1–48; P. Castagnoli, *Regesta Thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. T.*, DTh (P) 30 (1927), 704–724, 31 (1928), 110–125, 249–268, 32 (1929), 57–66, 444–458; P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de saint T. d'Aquin*, RThom 11 (1928), 27–46, 116–155, 211–245, 12 (1929), 53–69, 132–145, 489–519; É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I–II, P 1932, 1948² (*Duch filozofii średniowiecznej*, Wwa 1958); M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Mr 1931², 1949³; G. K. Chesterton, *St. T. Aquinas*, Lo 1933 (*Święty T. z Akwinu*, Ka 1949, Wwa 1999⁵); A. Waltz, *Chronotaxis vitae et operum s. T. de Aquino*, Angelicum 16 (1939), 463–473; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962² (*Byt i istota*, Wwa 1963, 2006²); Krapiec Dz V; Krapiec Dz VII; C. M. J. Vansteenkiste, *T. d'Aquino*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, R 1969, XII 544–563; Krapiec Dz IX; J. A. Weisheipl, *Friar T. d'Aquino. His Life, Thought and Work*, NY 1974 (*T. z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Pz 1985); Krapiec Dz XI; J.-P. Torrell, *Saint T. d'Aquin, maître spirituel*, Fri 1996 (*Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Pz 2003).

Sławomir Brzozecki, Mieczysław Albert Krapiec