

ROCZNIK TOMISTYCZNY
12 (2023) 2

700 ROCZNICA KANONIZACJI
ŚW. TOMASZA Z AKWINU

ROCZNIK TOMISTYCZNY

12 (2023) 2

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHES JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY

12 (2023) 2

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzusi (sekretarz / secretary), Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Natalia Herold (internet), Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Michał Zembrzusi, Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Janusz Węgrzecki, Antoni B. Stępień, Arkady Rzegocki, Jerzy Nitychoruk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Piotr Jaroszyński, Pavol Dancák, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam

RECENZENCI / REVIEWERS

Janusz Węgrzecki, Antoni B. Stępień, Piotr Roszak, Marek Prokop, Mikołaj Krasnodębski, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Piotr Jaroszyński, Ignacy Dec, Paul J. Cornish, Imelda Chłodna-Błach, Marcin Bukała, Henryk Anzulewicz

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Elżbieta Pachciarek (j. polski), Bernice McManus-Falkowska, Ewa A. Pichola, Joanna Pyłat, Magdalena Płotka (j. angielski), Christel Martin, Iwona Bartnicka (j. francuski), Adam M. Filipowicz, Michał Zembrzusi (greka, łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Małgorzata Biegańska-Bartosiak

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2023

ISSN 2300-1976

Unikalny numer identyfikacyjny – 493506

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów POLSKA

www.roczniktomistyczny.pl

e-mail: redakcja@roczniktomistyczny.pl

Partner Fundacja PZU



FUNDACJA

Druk i oprawa: Sowa Sp. z o.o., ul. Raszyńska 13, 05-500 Piaseczno
www.sowadruk.pl

Spis treści

Od Redakcji (Artur Andrzejuk)..... 9

Recenzowanie w nauce

Z Antonim B. Stępnem rozmawia Artur Andrzejuk..... 11

Rozprawy i artykuły

Artur Andrzejuk

Dowodzenie istnienia Boga w metafizyce Tomasza z Akwinu. Problem „drogi z przyczynowości sprawczej” (*ex causa efficientis*)..... 19

Tomasz Pawlikowski

Czy św. Tomasz z Akwinu korzystał z *De veritate* Roberta Grosseteste’a? Punkty styczne w nauczaniu o prawdzie obu myślicieli 33

Michał Zembrzuski

Metafizyka substancji duchowych w *Quaestiones de spiritualibus creaturis*..... 55

Henryk Majkrzak

Cuda Jezusa Chrystusa w objaśnieniu św. Tomasza z Akwinu..... 75

Artur Andrzejuk

Antropologia filozoficzna w teologii św. Tomasza z Akwinu..... 87

Magdalena Płotka

Tomasz z Akwinu o gniewie i jego moralnym uzasadnieniu w *S. th.* I-II, q. 46-48 i II-II, q. 158 103

Izabella Andrzejuk

Problematyka kontemplacji w tekstach Tomasza z Akwinu. Wybrane zagadnienia..... 115

Małgorzata Łuszczczyńska

Ius et lex, czyli rozważania świętego Tomasza z Akwinu nad prawem..... 129

Bartosz Zalewski

Podmiot legitymowany do tworzenia prawa według św. Tomasza z Akwinu. Próba egzegezy *Summy teologii* I-II, q. 90, a. 3 149

Adam Machowski

Aktualność filozofii politycznej Akwinaty. Ostrzeżenia epistemologiczne z XIII wieku 163

Bartosz Adamski

Gdyby miłość była konieczna. Kilka uwag o konieczności miłości i wolności Boga w dziele stworzenia według św. Tomasza z Akwinu 181

Przemysław Artemiuk

Dlaczego teolog fundamentalny powinien czytać św. Tomasza z Akwinu?..... 191

Jacek Banaś

Św. Tomasz z Akwinu o znaczeniu prawdy i mądrości oraz roli nauczyciela w zdobywaniu wiedzy, czyli co ważnego może wnieść filozof średniowieczny do współczesnej edukacji..... 215

Bożena Listkowska	
Miłość niemożliwa? Analiza ujęć relacji człowiek-zwierzę w filozofii św. Tomasza z Akwinu i tomizmie konsekwentnym Mieczysława Gogacza	227
Martyna Kozakiewicz	
Czy Joseph Ratzinger zajmował się teologią Akwinaty?	247
Dawid Lipski	
Why Human Being is a Composite of a Plurality of Forms? – John Pecham’s Arguments	261
Valentine Aghoghophia Ovie	
Aquinas on the Fullness of the Grace of Mary	271

Edycje i tłumaczenia

Bartłomiej Uzar, Konstanty Milancej, Jan Siwierski	
Matteo Liberatore i jego metafizyka. Wstęp do tłumaczenia	285
Matteo Liberatore	
Metaphysica generalis seu ontologia / Metafizyka ogólna albo ontologia	291

Sprawozdania i recenzje

Dominika Rejewska	
Sprawozdanie. Sympozjum tomistyczne w 700-lecie kanonizacji św. Tomasza z Akwinu	331
Michał Zembrzusi	
Tomizm na XII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Łodzi	343
Katarzyna Werkowicz	
Tożsamość lidera i jego etyczna formacja. Recenzja: Piotr Paweł Orłowski, <i>Tożsamość lidera i jego etyczna formacja z perspektywy traktatu św. Tomasza z Akwinu o rządach Bożych (S.Th., I, 103-119)</i>, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022	347
Artur Andrzejuk	
Wśród ksiązek o Tomaszu z Akwinu. Recenzja: Eleonore Stump, <i>Akwinata</i>, tłum. Piotr Lichacz, Poznań-Warszawa 2022 (oryginał: Eleonore Stump, <i>Aquinas</i>, London and New York 2003).	367
Ewa A. Pichola	
Realizacja zadań edukacyjnych i wychowawczych przez nauczyciela filozofii w szkole średniej. Recenzja książki Agnieszki Gondek <i>Filozofia wychowania. Filozofia jako podstawa wykształcenia ogólnego w szkole średniej</i>, Warszawa 2021, s. 254	387
Nota o Autorach.....	395

Table of Contents

Editorial (Artur Andrzejuk)	9
Peer review in science	
Artur Andrzejuk's Interview with Antoni B. Stępień	11

Dissertations and articles

Artur Andrzejuk	
Proof for the Existence of God in Metaphysics of Thomas Aquinas. Problem of "the efficient cause" (<i>ex causa efficientis</i>).....	19
Tomasz Pawlikowski	
Does St. Thomas Aquinas Used Robert Grosseteste's <i>De veritate</i> ? Common Elements in Their Teaching About the Truth.....	33
Michał Zembrzuski	
The Metaphysics of the Spiritual Substances in <i>Quaestiones de spiritualibus creaturis</i>	55
Henryk Majkrzak	
Miracoli di Gesu Cristo secondo san Tommaso d'Aquino	75
Artur Andrzejuk	
Philosophical Anthropology in Theology of St. Thomas Aquinas.....	87
Magdalena Płotka	
Thomas Aquinas on Anger and its Moral Justification (<i>S. th</i> I-II, q. 46-48 and II-II, q. 158)	103
Izabella Andrzejuk	
Problem of Contemplation in the Texts of Thomas Aquinas. Chosen Aspects	115
Małgorzata Łuszczczyńska	
<i>Ius et lex</i> , or the Thoughts of Saint Thomas Aquinas on Law.....	129
Bartosz Zalewski	
A Legislator According to St. Thomas Aquinas. An Attempt at Exegesis of <i>Summa theologiae</i> I-II, q. 90, a.3	149
Adam Machowski	
The actuality of Aquinas' Political Philosophy. Epistemological Warnings from the Thirteenth Century	163
Bartosz Adamski	
If Love was Necessary. A Few Words on the Necessity of Love and the Freedom of God in the Act of Creation in St. Thomas Aquinas	181
Przemysław Artemiuk	
Why a fundamental Theologian Should Read St. Thomas Aquinas?.....	191
Jacek Banas	
St. Thomas Aquinas on the Importance of Truth and Wisdom and the Role of a Teacher in Acquiring Knowledge, or what the Medieval Philosopher Can Bring to Modern Education.....	215

Bożena Listkowska	
Impossible love? Analysis of the Human-Animal Relationship in the Philosophy of St. Thomas Aquinas and Consequential Thomism of Mieczysław Gogacz	227
Martyna Kozakiewicz	
Was Joseph Ratzinger Involved in the Study of Aquinas' Theology?.....	247
Dawid Lipski	
Why Human Being is a Composite of a Plurality of Forms? – John Pecham's Arguments.....	261
Valentine Aghoghophia Ovie	
Aquinas on the Fullness of the Grace of Mary.....	271

Editions and Translations

Bartłomiej Uzar, Konstanty Milancej, Jan Siwierski	
Matteo Liberatore and his metaphysics. Introduction to translation	285
Matteo Liberatore	
Metaphysica generalis seu ontologia / General Metaphysics or Ontology.....	291

Reports and Reviews

Dominika Rejewska	
Report. Thomistic Symposium on the 700th Anniversary of the Canonization of St. Thomas Aquinas	331
Michał Zembruski	
Thomism at the 12th Polish Philosophical Congress in Łódź	343
Katarzyna Werkowicz	
Leader's Identity and Ethical Formation. Review: Piotr Paweł Orłowski, <i>Tożsamość lidera i jego etyczna formacja z perspektywy traktatu św. Tomasza z Akwinu o rządach Bożych (S.Th., I, 103-119)</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2022	347
Artur Andrzejuk	
Among the Books On Thomas Aquinas. Review: Eleonore Stump, <i>Akwinata</i> , transl. Piotr Lichacz, Poznań-Warszawa 2022 (oryginal: Eleonore Stump, <i>Aquinas</i> , London and New York 2003).....	367
Ewa A. Pichola	
Implementation of Educational and Pedagogical Tasks by a Philosophy Teacher in High School. The Review of the Book by Agnieszka Gondek <i>Filozofia wychowania. Filozofia jako podstawa wykształcenia ogólnego w szkole średniej</i> , Warszawa 2021, s. 254	387
Note about authors.....	395

Metafizyka ogólna albo ontologia (*Metaphysica generalis seu ontologia*)

Tłumaczenie: Bartłomiej Uzar, Marcin Grabowski, Jan Siwierski

Przekład przejrzała: Magdalena Bejm

Podstawa tłumaczenia: M. Liberatore, *Institutiones philosophicae: Logica et metaphysica generalis*, Neapol 1855, s. 201-235.

Prologus

Falsa perniciosaque existimatio nonnullos occupat, metaphysicam, utpote speculationis tantum regione vagantem, nihil plane in mores influere, nullaque ex ipsa in hominum genus commoda vel incommoda derivari. Quare nobilissimae huius disciplinae quasi taedio quodam capti, eam parvi pendunt et deserunt, aut parum in ceteras scientias, praesertim practicas, influere opinantur. Ferum hos in errore versari seque ipsos eludere prudens quisque facile iudicabit. Mediocris enim consideratio oppido sufficit, ut cognoscatur quanta eius sit necessitas, nedum utilitas.

Prolog

Wielu ludzi zniewala fałszywy i szkodliwy pogląd na temat metafizyki, a mianowicie, że błąka się ona tylko w obszarze spekulacji i nie ma wyraźnego wpływu na obyczaje, i nie ma z niej żadnego pożytku dla rodzaju ludzkiego, ale też, że mu nie szkodzi. Dlatego ta najszlachetniejsza dyscyplina rozumiana w ten sposób wcale nie obchodzi wielu i porzuca się ją albo uważa się, że ma ona niewielki wpływ na pozostałe dziedziny wiedzy, zwłaszcza praktyczne. Pogląd ten prowadzi do błędu i wyśmieję go oraz łatwo osądzi każdy roztropny człowiek. Zwyczajnie zastanowienie się nad sprawą zupełnie wystarczy, aby poznać, jak wielce jest konieczna, nie mówiąc już o użyteczności.

Etenim metaphysica nihil est aliud, nisi rerum materiam transcendentium, seu non corporearum scientia. Quapropter aut res omni materiae concrectionis solutas (quales sunt animus humanus et Deus) ad contemplantum assumit; aut res materia quidem coalescentes considerat, at non prout sensus movent, sed prout ratione attinguntur et materiae concrectionem et ambitum omnino transiliunt. Hinc est ut principia maxime generalia contempletur, atque iis solvendis quaestionibus det operam, quae hominis maxime intersunt, et in quibus tota actionum humanarum series caput habet et quasi fontem.

Quare, si particularia ex universalibus pendent, si ex fonte scaturiunt rivuli; nemo non videt metaphysicam in ceteras disciplinas, easque potissimum quae ad mores pertinent, summopere operari, atque in societatem universam et, si ita loqui fas est, in ipsas opificum officinas rusticorumque mapalia suam efficacitatem exerere, suasque qualitates diffundere. Atque hoc quod ratio suadet, experientia confirmat. Nam constanter compertum est in quavis republicae parte turpificatos extitisse animos aut benemeros, prout metaphysica (quam longe ab humanis moribus indocti putant) vera aut falsa decreta pronuntiarit. Ex quo plane intelligitur quantopere intersit diligentem huic disciplinae operam dare, eiusque recta et solida fundamenta iacere. His ad illum perniciosum eripiendum errorem ante constitutis, operi manum admoveamus.

Albowiem metafizyka to nic innego, jak nauka o rzeczach przekraczających materię czy też nauka o rzeczach niecielesnych. Dlatego też albo bierze ona pod uwagę rzeczy oddzielone od wszelkiej materii (takimi są dusza ludzka i Bóg) albo rozważa rzeczy połączone z materią, ale nie według tego, że poruszają one zmysły, lecz według tego, że są ujmowane przez rozum, że przekraczają w zupełności związek z materią i wszelkie granice. Stąd też rozważa się w niej najogólniejsze zasady, a dzięki nim rozwiązuje się zagadnienia, które najbardziej zajmują ludzi, a wśród nich zagadnienie początku i niejako źródła, z którego wypływa cała ludzka działalność.

Dlatego zatem, jak partykularia wywodzą się z uniwersaliów, jak strumienie wypływają ze źródła [a tych zasad i źródeł się nie dostrzega], tak nikt nie widzi metafizyki w innych dyscyplinach, zwłaszcza tych, które dotyczą obyczajów. Jednak metafizyka wyświadcza wszystkim wielką przysługę, również w całym społeczeństwie, oraz, jeśli można tak powiedzieć, w samych warsztatach rzemieślniczych i wiejskich domach odślania ona swoje znaczenie i ukazuje swoje zalety. Również to, co rozum zaleca, doświadczenie potwierdza. Stale bowiem odkrywa się, że w każdej części państwa wiele jest albo zepsutych, albo dobrze wychowanych dusz, w zależności od tego, czy metafizyka (jakkże daleka od ludzkich zwyczajów, jak to sądzą nieuczni) głosi prawdziwe bądź fałszywe poglądy. Z tego jasno widać, jak bardzo pilne dla tej dyscypliny jest położenie pod nią prawidłowych i trwałych fundamentów.

Ad praesentis disciplinae nomen quod attinet, ipsum ductum videtur ex titulo: μετὰ τὰ φυσικά qui nonnullis Aristotelis libris praefixus reperitur, sive eius opera, sive, ut critici volunt, opera illorum, qui eos digesserunt ordinaruntque. Cum enim hi cetera Aristotelis scripta, quae peculiare argumentum tractarent, in summam contulissent; quae superfuerunt, quia res varias et universalioribus notionibus imbutas spectabant, in quatuor et decem libros partiti sunt, eoque nomine distinxerunt.

At quidquid de origine sit, certum est metaphysicae nomen disciplinae quam tractare hic aggredimur, valde accomodatam esse, atque ideo tunc apud sapientes invaluisse. Iuxta enim vim vocis idem sonat, ac disciplinam, quae *trans* vel *ultra* physicam sit, idque ex eo, quod obiectum eius in altiore et nobiliore sistat gradu, quam quo obiecta physicae constituta sunt. Obiectum enim illud, ut supra dixi, aliud revera non est, nisi ens aut ab omni materia liberum, aut praecisione mentis extra materiam cogitatum.

Ex quo evidenter emergit, hanc scientiam maxime esse possibilem. Ea enim obiecta considerat, ad quae scinda ineluctabili vi naturae incitatur, et quorum summiota notitia, non solum ceterae disciplinae vacillant, sed tota

Dla ochrony przed tym szkodliwym błędem [o jej nieużyteczności], zanim się rozwinie, przystąpmy do dzieła.

Jeżeli chodzi o obecną nazwę tej dyscypliny, wydaje się, że jest ona wyprowadzona z tytułu: μετὰ τὰ φυσικά [*meta ta physica*], który przez wielu jest uważany za tytuł zbioru ksiąg Arystotelesa albo za tytuł [samego] jego dzieła, albo, jak chcą krytycy, za tytuł dzieła tych, którzy te księgi zebrali i uporządkowali. Gdy oni bowiem resztę pism Arystotelesa, które traktowały o poszczególnych zagadnieniach, zebrali w całość, to te księgi, które pozostały, ponieważ dotyczyły różnych rzeczy i wprowadzały w ogólniejsze pojęcia, podzielili na cztery i dziesięć ksiąg oraz nadali im ten tytuł.

Niezależnie od tego, jaki byłby jej początek, pewnym jest, że nazwa metafizyki, dyscypliny, o której będziemy traktować, została bardzo dobrze przyjęta i stała się bardzo popularna wśród uczonych. Wypowiadane słowo oznacza tyle, co dyscyplina, która jest „poza” i „ponad” fizyką, a to dlatego, że jej przedmiot stoi na wyższym stopniu i jest godniejszy niż przedmioty, które są ustanowione jako przynależne fizyce. Ten bowiem przedmiot, o którym wcześniej powiedziałem, faktycznie nie jest niczym innym, niż bytem wolnym od wszelkiej materii albo bytem poza materią, który jest pomyślany przez odzielający umysł.

Z tego jasno wynika, że ta nauka jest jak najbardziej możliwa. Ona bowiem rozważa przedmioty, do których znajomości pobudza nas niewzruszona siła natury, a od odrzucenia ich znajomości cierpią nie tylko inne dyscypliny, lecz

hominum vita et operatio incerta red-
ditur et fundamentis destituta. Quare
si ceterae constant scientiae, si rationa-
lis natura quidquam valet (quod nemo
nisi amens infitabitur); metaphysica in
possibilium numero haberi debet. Haec
vero possibilis tantum, sed realis etiam
scientia existimanda est. Cum enim
ens ipsum ad contemplandum assumat,
obiectum habet, quo nihil reale ma-
gis comperiri potest aut rerum naturae
intimius. Quidquid enim cogitationi
obiicitur, quidquid ad realem naturam
pertinet, quidquid a meris apparentiis
differt; id omne profecto entis ratione
continetur. Cum igitur Metaphysica
hanc entis rationem sive seorsum in se,
sive in praecipuis eius veluti partibus
contempletur, id considerat quod ma-
xime obiectivum atque reale est, et quo
intrinsicus viget quidquid aliquo pacto
subsistit. At vero obiecti realitas, ut qui-
sque novit, realitatem constituit disci-
plinae; Metaphysica igitur inter reales
scientias haberi debet.

Quod cum ita sit, Metaphysicae
notiones non perinde dici debent ab-
stractae, quasi in iis versentur dum-
taxat, quae animo tantum agitantur,
atque solo idearum quasi labyrintho se
continent; sed idcirco sic nominantur,
quia, etsi ea respiciant, quae ipsis rebus
insunt, tamen aut generatim communes
omnibus rationes, aut obiecta extra ma-
teriam posita, aut in ipsa materia ea tan-
tum attingunt, in quibus mens a sensili-
bus materiae mutationibus cogitationem
amovet.

cały żywot i działalność ludzi okazu-
ją się bez niej niepewne i pozbawione
fundamentów. Dlatego też, jeśli pozos-
tałe nauki są pewne, a rozumna natura
jest dla kogokolwiek coś warta (czemu
nikt, prócz chorego na umyśle, nie za-
przeczy), to metafizyka powinna być
zaliczona do możliwych nauk. Jednak
powinna być uznana nie tylko za możli-
wą, lecz również za realną naukę. Kiedy
bowiem za przedmiot kontemplacji bie-
rze byt, to jest on tym przedmiotem, od
którego nie można znaleźć nic bardziej
realnego czy bliższego naturze rzeczy.
Wszystko bowiem, co przedstawia się
myśli, wszystko, co dotyczy realnej na-
tury, wszystko co różni się od zwykłych
pozorów, to rzeczywiście zawiera się
w pojęciu bytu. Ponieważ więc meta-
fizyka rozpatruje pojęcie bytu, czy to
samo w sobie, czy też jak gdyby w jego
głównych częściach, przeto bierze pod
uwagę to, co jest najbardziej obiektywne
i realne, co wewnątrznie zachodzi i w
jakikolwiek sposób samo istnieje. Al-
bowiem realność przedmiotu, jak każdy
wie, konstytuuje realność dyscypliny.
Metafizyka powinna zatem być zaliczo-
na do nauk realnych.

Ponieważ tak jest, przeto pojęć me-
tafizyki nie należy nazywać abstrak-
cyjnymi w taki sposób, jakby były one
rozróżniane same w sobie, jako rozwa-
żane jedynie przez duszę albo zawierały
się tylko w ideach, niczym w labiryn-
cie. Dlatego zatem są tak nazywane, że
choć odnoszą się one do tego, co jest
w samych rzeczach, to jednak są albo
ogólnie wspólne wszystkim pojęciom,
albo są przedmiotami znajdującymi się
poza materią, albo też dotyczą tylko
tych rzeczy, które są w owej materii,

Quibus expositis, sponte sua sequitur quatenam ipsi sit adhibenda partitio. Obiectum enim incorporeum in primis est Deus; deinde animus humanus, qui quidem in praesens non seorsum a corpore extat separatus, sed una cum ipso efformat hominem. Hae duae igitur quasi partes necessario ad disciplinam hanc pertinent, quarum altera *theologia*, altera *psychologia* nominatur. Praeterea ipsa natura corporea, ut diximus, incorporeo quodam modo considerari potest, prout eius conditio, origo, natura, atque alia inquiruntur quae rationi tantum se patefaciunt. Tertia igitur haec pars metaphysicae adiungenda est, quam cosmologiam dicemus. Et quoniam hae tres disciplinae ens contemplantur, prout ad primarias sui descendit partes et quasi species; tota haec triplex disquisitio specialis metaphysica nuncupabitur. Verum praeter hanc, pars alia constituenda est, quae celeris antevortat, quaeque ens ipsum generatim inspectum et communia omnibus attributa pertractet. Atque hanc ex munere, quod exercet, *metaphysicam generalem* nominamus, Wolffius *ontologiam* dixit.

Bifariam igitur metaphysicam in *generalem* et *specialem* dispescimus, atque hanc iterum tripartita illa divisione, quam innuimus, in cosmologiam, psychologiam et theologiam tribuimus. Quae quidem partitio a Verulamio

w których [to przedmiotach i rzeczach] umysł usuwa swoją myśl ze zmysłowych przekształceń materii.

Po tym wyjaśnieniu wynika samo z siebie, jakiego podziału [tej nauki] należy dokonać. Przedmiotem bowiem niecielesnym jest przede wszystkim Bóg, następnie zaś dusza ludzka, która w obecnym stanie nie może istnieć sama w oddzieleniu od ciała, lecz razem z nim formuje człowieka. Te dwie jak gdyby części [tj. Bóg i dusza ludzka], koniecznie dotyczą tej dyscypliny, pierwsza z nich nazywana jest „teologią”, druga „psychologią”. Ponadto ta natura cielesna, jak powiedzieliśmy, może być rozważana na sposób niecielesny, w zależności od tego, jak jej stan, początek i natura oraz inne [właściwości] ujawniają się samemu rozumowi. Trzecią zatem częścią, którą należy dołączyć do metafizyki, jest ta, którą nazywamy kosmologią. I ponieważ te trzy dyscypliny rozważają byt według tego, jak ze swoich podstaw sprowadza się on do swoich głównych części i jak gdyby gatunków, przeto całe to potrójne badanie nazwiemy metafizyką szczegółową. Ale oprócz tego należy ustanowić jeszcze inną część, która poprzedza pozostałe i będzie zajmować się samym bytem badanym w ogóle i wspólnymi wszystkim atrybutami. Z powodu funkcji, jaką ona pełni, nazywamy ją „metafizyką ogólną”, a Wolff nazwał „ontologią”.

Odróżniamy więc dwojaką metafizykę, „ogólną” oraz „szczegółową”, i ponownie przypisujemy im wskazany trójdzielny podział na kosmologię, psychologię i teologię. Rzeczywiście, podział ten sugeruje również Weru-

etiam insinuat, qui postquam philosophiam in tres doctrinas dispesci oportere docuisset, de homine, de Deo, de natura; continuo addidit his disciplinam aliam praeituram esse, quae veluti truncum, in quo rami illi vivunt, exhibeat, quamque *philosophiam primam* nuncupavit.

Ex his, quae tractata sunt, satis elucet ex quanam adstructurarum metaphysicae partium inchoandum sit. Nam si universalalia particularibus sunt implicita, eorumque notitia demonstrationis et doctrinae ordine anteponitur; bonae methodi lex omnino postulat ut ab Ontologia ducatur exordium. Atque haec iure meritoque philosophiae ianuae et fundamento assimilari potest, sicut logica duci et instrumento comparatur. Etenim ut Logica mentem in vero exquirendo dirigit, ipsaque ad scientias veluti fabricandas utimur; sic Ontologia ad philosophiae quasi theatrum introducit, atque eas notiones explanat, quae reliquarum disciplinarum principia et elementa suppeditant. Quod cum ita se habeat, optimus quisque perspicit partem hanc primariam philosophiae non esse pingui minerva, ut aiunt, exequendam, sed peracute et solerter; nec sufficere ut lexicus cuiusdam instar vocabula quaedam explicet, quae passim recurrunt in scientiis. Sed opus plane est ut philosophiae totius veluti fundet

lamczyk¹, który gdy nauczał, że filozofię należy podzielić na trzy nauki: o człowieku, o Bogu i o naturze, natychmiast dodawał do tego, że istnieje inna, uprzednia dyscyplina, którą przedstawił jako podobną do pnia, z którego wyrastają gałęzie, a którą nazwał „filozofią pierwszą”².

Z tego, o czym już zostało powiedziane, wynika wystarczająco jasno, w jakim miejscu należy rozpocząć budowanie części metafizyki. Skoro universalalia są ukryte w partykulariach, to ich znajomość poprzedza porządek uzasadniania i nauki. Prawidło zaś wszelkiej dobrej metody ze wszech miar wymaga, aby początek był wyprowadzony z ontologii. Na tej podstawie i dlatego właśnie filozofię przyrównać można do bram i fundamentów, jak logikę porównuje się do przewodnika i narzędzia. Albowiem, jak logika kieruje umysłem w badaniu prawdy i jest przez nas używana jakby do wytwarzania nauk, tak ontologia wprowadza filozofię jakby na scenę i wyjaśnia te pojęcia, które dostarczają zasad i podstaw pozostałym dyscyplinom. Skoro tak się rzeczy mają, to każdy człowiek roztropny jest w stanie orzec, że ta podstawowa część filozofii nie powinna być uprawiana, jak mówią, na chłopski rozum, lecz przenikliwie i umiejętnie. Nie wystarcza bowiem, aby ktoś wyjaśnił w zarysie pewne ter-

¹ Chodzi o Francisa Bacona (*Lord Verulam*) [przyp. tłum.].

² „Wypada więc podzielić filozofię na trzy nauki: naukę o woli Boga, naukę o naturze i naukę o człowieku. Ale ponieważ podziały nauk nie są jak różnorako zwrócone linie, które zbiegają się w jednym wierzchołku, ale raczej jak gałęzie drzew, które są połączone w jednym pniu (który to pień jest również cały i spójny na pewnej odległości, zanim podzieli się na gałęzie); dlatego sprawa wymaga, abyśmy zanim przystąpimy do członów podziału, ustanowili jedną powszechną naukę, która będzie matką pozostałych, a którą w rozwoju nauk należy uważać za część wspólnej drogi, zanim drogi te się oddzielią i rozłączą”. F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, ks. 3, rozdz. 1.

initium, idque ea sollicitate et diligentia, quae tantae moli excitandae conveniat. Ut vero ad id, quoad possumus, enitatur, qualuor capitibus theoriam hanc complectemur. Primo, ens ipsum generatim acceptum tum in sui notione tum in proprietatibus, quibus afficitur, considerabimus. Deinde de praecipuis classibus eloquemur, in quas ens dispesci solet. Tertio de causis, quae communiter in ente vigent, dicemus. Tandem, his simplicibus notionibus explicatis, ad iudicia quae inde efformantur, quaeque scientiarum principia sunt, discutienda gradiemur.

Caput primum

De ente eiusque generalibus proprietatibus.

Quatuor articulis caput hoc comprehendimus. Primus quid entis notio ferat quotque eius generalia attributa sint edisseret: tribus vero reliquis tria entis attributa separatim scrutabimur.

Articulus I

De conceptu entis eiusque proprietatum numero.

1. Ut alias dictum est, dantur in cognitione humana nonnulli conceptus, qui perspicui per se sunt et manifesti sic, ut definitione non egeant. Immo etiam si maxima simplicitate et universalitate gaudent, definiri non modo non egent,

miny, które tu i ówdzie powracają w naukach. Lecz z pewnością potrzeba, ażeby ustanowić początek całej filozofii i to z taką solidnością i starannością, które byłyby odpowiednie dla tak wielkiego przedsięwzięcia. Abyśmy zbliżyli się do tego, na ile możemy, omówimy tę teorię w czterech rozdziałach. Po pierwsze, rozważymy sam byt wzięty w ogólności zarówno w jego pojęciu, jak i we własnościach, które mu przysługują. Następnie będziemy mówić o szczególnych klasach, na które byt jest zwyczajowo dzielony. Po trzecie, będziemy mówić o przyczynach, które wspólnie zachodzą w bycie. Wreszcie, wyjaśniliśmy te proste pojęcia, przejdziemy do sądów z nich utworzonych, którymi są rozważane zasady nauk.

Rozdział pierwszy

O bycie i jego ogólnych własnościach

Rozdział ten zawarliśmy w czterech artykułach. W pierwszym zostanie przedstawione to, do czego odnosi się pojęcie bytu i jakie są jego ogólne atrybuty; natomiast w trzech kolejnych zbadamy oddzielnie trzy pozostałe atrybuty bytu.

Artykuł I

O pojęciu bytu i liczbie jego własności

1. Jak w innym miejscu zostało powiedziane³, w poznaniu ludzkim dane są pewne pojęcia, które są oczywiste same przez się i tak wyraźne, że nie potrzebują definicji. Zaiste cieszą się one największą prostotą i ogólnością tak

³ *Logica*, cz. 2, rozdz. 3, w: M. Liberatore, *Institutiones philosophicae: Logica et metaphysica generalis*, Neapol 1855, s. 161-179.

verum etiam nequeunt. Etenim definitio dumtaxat conceptibus adhibetur, qui, utpole convoluti et implexi, in alios simpliciores, atque ideo generaliores, resolvuntur; quod certe in notiones simplicissimas atque universalissimas minime quadrat.

In harum numero certe *entis* notio praecipue habenda est; quae profecto adeo claret per se, ut verbis effici clarior minime possit. Et sane entis ideam maxime esse generalem exinde constat, quod haec ad alias omnes notiones prorsus se applicet et adiungat, easque veluti suo sinu complectatur. Nihil enim est, quod non sit ens, quodque in tantum, in quantum ens est, non cogitetur. Esse autem simplicissimam exinde patet, quod ultimum sit elementum, in quod quaevis alia idea complexa resolvatur. Ex quo fit ut ceteris conceptibus collustrandis et dissolvendis deserviat; ipsa vero per aliam notionem collustrari et dissolvi nequeat. Sic, ut exemploutar perspicuo, si quis posceret: *quid homo sit?* responderi optime posset; *esse animal rationale*. Si ulterius quaereret: *quid sit animal?* reponeretur; *esse vivens sensu praeditum*. Si instaret iterum: *quid vivens?* Ei diceret: *substantia, quae semovendi interno gaudet principio*. Percontanti denuo: *quid substantia?* adderes: *ens in se existens*. At cum ad notionem entis ventum fuerit, progredi ulterius definiendo non potes; nisi vitioso, ut aiunt, circulo obvolvi velis.

bardzo, że nie tylko nie potrzebują definiowania, lecz w istocie zdefiniowane być nie mogą. Albowiem definicja jest stosowana tylko do tych pojęć, które z uwagi na to, że są zawiłe i złożone, są rozkładane na inne prostsze, a przez to ogólniejsze, pojęcia. Do tego [tj. bycia zdefiniowanym] z pewnością nie nadają się zupełnie pojęcia najprostsze i najogólniejsze.

Do takich pojęć z pewnością szczególnie należy zaliczyć pojęcie „bytu”, które zaiste jest tak bardzo samo przez się jasne, że bynajmniej nie da się go uczynić jaśniejszym za pomocą słów. Jest rzeczą wiadomą, że idea bytu jest najogólniejsza ze względu na to, że wprost stosuje się i przyłącza do wszystkich innych pojęć, które są przez nią jak gdyby obejmowane w jej wnętrzu. Nie ma bowiem niczego, co by nie było bytem i co w takim stopniu, w jakim jest bytem, nie mogło być pomyślane. Jest zgodnie z tym oczywiste, że jest takie najprostsze [pojęcie], które byłoby ostatnim elementem, na który można rozłożyć każdą inną złożoną ideę. Wynika z tego, że aby pewne pojęcia mogły służyć do rozjaśniania i rozbierania, same prawdziwie nie mogą być rozjaśniane i rozbierane przez inne pojęcia. Tak więc, aby użyć wyraźnego przykładu, jeżeli ktoś zapyta: „Czym jest człowiek?”, najlepiej odpowiedzieć: „Jest zwierzęciem rozumnym”. Jeżeli następnie zapyta: „Czym jest zwierzę?”, należałoby odpowiedzieć: „Czymś żyjącym, obdarzonym zmysłem”. Jeżeli by ponownie nastawał: „Jakim żyjącym?”, powinieneś mu odpowiedzieć: „Substancją, która cieszy się wewnętrzną zasadą ruchu”. Znów dopytującemu: „Jaką

Et re quidem vera, quicumque conceptus feratur in medium, is implicitam sibi habet et penitus inclusam notionem entis. *Esse* enim, ut sapienter S. Thomas *formale est respectu omnium quae in re sunt*. Unde quod est color respectu visus, est ratio entis respectu intelligentiae. Quemadmodum visus nullum obiectum intueri potest, nisi colore suffusum; ita mens nihil capit, nisi quatenus entis rationem participat. Conceptus igitur entis sponte sua perlucet menti, sicut color sponte sua spectabilis est oculo. Quare si quis entis notionem ignorat, is omnia ignoret necesse est.

Nihilominus si non veram definitionem, sed qualemcumque declarationem, explicandi gratia postules, dici poterit *ens* generalissime acceptum esse *quidquid aliquo modo per se et positive intelligitur*, seu *quidquid intelligibile proprie est*. Quod autem nullo modo intelligitur, ut contradictorium; aut si intelligitur, non intelligitur proprie et per se, sed improprie et per aliud, *nihilum* dices. Huiusmodi sunt negationes quae non nisi per suum oppositum intelliguntur.

substancją?”, powinieneś dodać „bytem istniejącym w sobie”. Lecz kiedy dojdzie do pojęcia bytu, wtedy nie możesz dalej posunąć się w definiowaniu, o ile nie chcesz zatoczyć, jak to mówią, błędnego koła.

I jest przeto prawdą, iż którekolwiek pojęcie zostałoby wzięte pod uwagę, ma ono w sobie niewyraźnie i głęboko ukryte pojęcie bytu. „*Esse* – jak mądrze pisze św. Tomasz – jest formalne ze względu na wszystko, co jest w rzeczy”⁴. Dlatego jak barwa jest ze względu na widzenie, tak pojęcie bytu jest ze względu na rozumienie. W ten sposób wzrok nie może oglądać żadnego innego przedmiotu niż kolorowy, tak też umysł nie pojmuje niczego, co by nie uczestniczyło w pojęciu bytu. Przeto pojęcie bytu samo przez się przyświeca umysłowi, jak kolor sam z siebie jest widzialny dla oka. Dlatego, jeśli pojęcie bytu jest komuś nieznanne, to z konieczności wszystko będzie mu nieznanne.

Niemniej jednak, jeżeli domagasz się nie prawdziwej definicji, lecz jakiegokolwiek objaśnienia, będzie można powiedzieć, że byt najogólniej wzięty jest „wszystkim tym, co w jakiś sposób jest rozumiane samo w sobie i w sposób pozytywny”, albo „jest wszystkim tym, co jest rozumiane we właściwy sposób”. To zaś, co w żaden sposób nie jest rozumiane, jak sprzeczność, albo jeśli jest rozumiane, to nie jest rozumiane właściwie i samo przez się, ale niewłaściwie i przez coś innego, nazwiesz to „niczym”. Takiego rodzaju są negacje, które nie są rozumiane przez nic innego niż przez swoje przeciwieństwo.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 8, a. 1.

2. Ens sic amplissime sumptum dividi potest in *reale* et *logicum*, quod veteres *ens* etiam *rationis* nominabant. *Ens reale* illud erit quod intelligitur ut res aliqua, seu quod tale est ut extra mentem vel existat vel saltem existere possit. Exemplo sit homo, -aut sol alius; quorum primus actu exstat, alter exstare posset. Contra ens erit *logicum*, si non exstat nisi in mente, coquod vel mere conceptus sit vel ordo positus in conceptibus; ut definitio et syllogismus quae certo non nisi in actibus animi definientis et ratiocinantibus vigent. Omisso ente logico, ens reale, ut patet, dispesci poterit in actuale et possibile prout existentiam in se actu habet vel potentia tantum. Sic possibile ens dicitur, si cogitas mundum alium a praesenti diversum; actuale vero si cogitas astra, tellurem, animalia, ceterasque substantias, quibus haec rerum universitas coagmentatur. Attamen ad pugnam verborum vitandam advertite, a nonnullis hoc secundum, nempe quod actu extra mentem subsistit, ens reale dumtaxat dici; quod autem possibile tantum est, aut, praecisa existentia concipitur, ideale nuncupari.

Praeterea ens dividitur in *infinitum* et *finitum*, in *substantiam* et *qualitates*, in *absolutum* et *relativum*, in *simplex* et *compositum*, ceterasque classes, ad quas ea omnia quae vel sunt vel animo agi-

2. Byt tak najszerzej ujęty może zostać podzielony na „realny” i „logiczny”, który to dawni uczeni nazywali również „bytem myślnym”. „Bytem realnym” będzie ten, który jest rozumiany jako jakaś rzecz, albo taki, który istnieje poza umysłem lub przynajmniej mógłby istnieć. Przykładem [pierwszego] niech będzie człowiek, drugiego zaś słońce różne od naszego, z których pierwsze istnieje w akcie, a drugie mogłoby istnieć. Przeciwnie, byt będzie „logiczny”, o ile nie istnieje inaczej niż w umyśle, i jeżeli jest czy to pojęciem, czy to porządkiem umieszczonym w pojęciach, jak definicja i sylogizm, które z pewnością zachodzą jedynie tylko w aktach dusz, które definiują i rozumują. Pomijając byt logiczny, byt realny można oczywiście podzielić na aktualny i możliwy w zależności od tego, czy ma w sobie istnienie w akcie, czy tylko w możności. W ten sposób byt nazywa się możliwym, jeżeli myślisz o świecie różnym od obecnego, natomiast byt nazywa się aktualnym, jeżeli myślisz o gwiazdach, łądzie, zwierzętach i pozostałych substancjach, z których to rzeczy złożony jest wszechświat. Jednakże, aby uniknąć sporu o słowa, zauważ, że przez wielu to, co istnieje samoistnie w akcie poza umysłem, jest nazywane tylko bytem realnym, natomiast co jest zaledwie możliwe lub jest ujmowane w oddzieleniu od istnienia, jest nazywane bytem idealnym.

Oprócz tego byt dzieli się na „nieskończony” i „skończony”, na „substancję” i „jakości”, na „byt absolutny” i „relatywny”, na „prosty” i „złożony”, a także na inne klasy, do których wszystko to może być odniesione, co albo jest,

tantur, revocari possunt. Sed de his insequenti capite disseremus.

Quod concrete dicitur *ens*, abstracte dicitur *essentia*; quae nihil est aliud nisi id, quo ens est id quod est. Unde solet etiam *quidditas* appellari.

3. Inquirebant hic veteres utrum notio entis *generica* dici possit, an tantum *analogica*. Haec, quae crassioribus intellectibus visa est fere quaestio de lana caprina, maximum usum habet pro pantheistarum refutandis argumentis. Eam igitur omnino praetermittere non debemus.

Itaque nomine *generis* illa proprie notio usurpatur, quae in eadem omnino ratione convenit *speciebus*; ita ut differentiae *specificae*, quibus determinatur, non in ipsa veluti partes contineantur, sed aliunde revocentur. Sic conceptus animalis genus est, propterea quod ita variis suis speciebus (ex. gr. homini et aquilae) competit, ut hae non discrepent in ipsa notione animalitatis (quae conceptu viventis sensu praediti absolvitur prorsus), sed discrepent vi differentiae cuiusdam sumptae extra notionem animalitatis. Rationalitas enim ex. gr. quae specifica differentia hominis est, non tamquam pars animalitatis cogitari debet, sed cogitanda est ut proprietas longe nobilior, quae animalitalem perficiat atque ad gradum evehat altiozem.

albo może być rozważane przez duszę. Jednak o tych [klasach] powiemy w następnym rozdziale.

To, co jest konkretne, nazywa się „bytem”, co zaś jest abstrakcyjne, nazywa się „istotą”, która nie jest niczym innym niż tym, dzięki czemu byt jest tym, czym jest. Dlatego zwykle nazywa się ją również *quidditas*.

3. W tym miejscu dawni uczeni poszukiwali odpowiedzi na pytanie, czy pojęcie bytu można nazwać „rodzajowym” czy tylko „analogicznym”. To, co najgłępszym rozumom wydaje się zaledwie sprawą małej wagi, ma największe zastosowanie do odpierania argumentów panteistów. Dlatego nie powinniśmy tego całkiem lekceważyć.

I tak nazwy „rodzaju” właściwie używa się jako pojęcia, które dokładnie tak samo odpowiada „gatunkom” w ten sposób, że „różnice gatunkowe”, określające to pojęcie, nie są zawarte w samych tych jak gdyby częściach, lecz są przywoływane w inny sposób. Tak pojęcie zwierzęcia jest rodzajem dlatego, że przysługuje różnym swoim gatunkom (np. człowiekowi i orłowi) w ten sposób, że nie różnią się one w samym pojęciu zwierzęcości (w którym to pojęciu, krótko mówiąc, zawarta jest istota żyjąca obdarzona zmysłem), lecz różnią się na mocy pewnych różnic wziętych spoza pojęcia zwierzęcości. Albowiem np. o rozumności, która jest różnicą gatunkową dla człowieka, nie powinno się myśleć jako o części zwierzęcości, lecz należy o niej myśleć jako o własności znacznie szlachetniejszej, która zwierzęcość udoskonala i wznosi na wyższy stopień.

Id dici non potest de conceptu entis; qui ita ad singulas entium descendit classes, ut haec in ipsa ratione entis varientur. Differentiae enim, quibus determinatur, non aliunde arcessuntur, sed ipsam rationem entis participant, extra quam nihil est. Sic cum substantia differre dicitur ab accidentibus in eo quod sit res non alteri inhaerens sed *per se stans*, differentia illa per se stans conceptum entis non egreditur; est enim profecto aliquid quod positive intelligitur; quidquid autem positive intelligitur, conceptu entis continetur. Impossibile est igitur differentias ullas nancisci, quae extra conceptum entis repetantur; quemadmodum ad genus habendum requireretur. Praeterea genus proprie dictum, cum ad singulas descendit species, variari non debet vi differentiae specificae in ipsa notione generica. Sic rationalitas adiecta animalitati non diversificat ipsam animalitatem; quae, in quantum talis, in homine et bruto consimilis est. Id non accidit de notione entis; nam differentiae quae illam deinceps coarctant, eam variant in ipsa ratione entis. Cum enim ex. gr. ens generatim acceptum in ens a se et ens ab alio dividitur, illud *a se* et *ab alio* non relinquit consimilem in subiectis, quae afficit, praeviam notionem; sed eam ita intime penetrat, ut omnino diversam efficiat. Nam entitas ipsa in creaturis dependentiam dicit, in Deo viceversa dicit independentiam. Quod non est de generibus proprie dictis; siquidem rationalitas, quae determinat hominem, non est ipsa animalitas, sed gradus alter naturae qua subiectum informatur.

Nie można tego powiedzieć o pojęciu bytu, które tak sprowadza się do klas poszczególnych bytów, że są one odróżniane w samym pojęciu bytu do nich stosowanym. Różnice bowiem, przez które są one określane, nie są w inny sposób przywoływane niż w ten, że uczestniczą w samym pojęciu bytu, poza którym nic nie ma. Tak więc, skoro mówi się, że substancja różni się od swoich przypadłości w tym, że nie tkwi w czymś innym, lecz istnieje sama przez się, to owa różnica „istniejąc sama przez się” nie wykracza poza pojęcie bytu. Zaiste jest ona bowiem czymś, co jest pozytywnie rozumiane, a cokolwiek jest pozytywnie rozumiane, jest zawarte w pojęciu bytu. Niemożliwym jest przeto znalezienie jakichkolwiek różnic, które odwoływałyby się do czegoś spoza pojęcia bytu, jak wymagałoby tego posiadanie rodzaju. Ponadto rodzaj określony we właściwy sposób, kiedy sprowadza się go do poszczególnych gatunków, nie powinien zmieniać się na mocy różnicy gatunkowej w samym pojęciu rodzajowym. Tak rozumność dołączona do zwierzęcości nie czyni różnicy w samej zwierzęcości, która w takim samym stopniu jest podobna w człowieku i zwierzęciu. To nie zachodzi w przypadku pojęcia bytu, ponieważ różnice, które je kolejno ograniczają, zmieniają je w samym pojęciu bytu. Skoro bowiem np. byt ogólnie wzięty dzieli się na „byt z siebie” i „byt z czegoś innego”, to „z siebie” i „z czegoś innego” nie pozostaje podobne w podmiotach, którym ono przysługuje, jak w poprzednim pojęciu, [tj. pojęciu rodzaju], lecz tak je wewnątrznie przenika, że czyni je zupełnie różnym. Albowiem samą by-

Quare conceptus entis proprie genus dici nequit. Non enim est eiusmodi, ut ipsi obiective respondeat ratio aliqua, quae aequo modo conveniat singulis entibus, et per differentias extra se sumptas determinetur. Sed notio dicenda est universalis analogia, quatenus etsi abstractione mentis ad tantam universalitatem evehi possit, ut omnia sub ea ratione indiscriminatim repraesentet; tamen obiective ipsi non respondet nisi ratio diversa entitatis, quae propter solam *analogiam* considerari potest ut una eademque insingulis entibus. Sic cum notio entis a finito et infinito praescindere atque utroque generalior esse dicitur; id non fert in illis obiectis participationem ullam eiusdem perfectionis aut saltem rationis, quae aequo modo se habeat; sed importat tantum existentiam alicuius analogiae in realitate utriusque entis propria. Quae quidem analogia in eo sita est, quod entia finita, licet limitibus undique adstringantur, tamen reapse sint, et entitate sua Infinito, eo modo quo possunt, assimilantur; quemadmodum vestigium assimilatur homini qui ipsum impressit, aut imago assimilatur prototypo, cuius aliqua lineamenta utcumque refert.

towość w stworzeniach nazywa się zależnością, a w Bogu przeciwnie, nazywa się niezależnością. Nie mówi się tego w sposób właściwy o rodzajach, gdyż rozumność, która określa człowieka, nie jest samą zwierzęcością, lecz drugim stopniem natury, przez którą podmiot jest uformowany.

Dlatego pojęcia bytu nie można w sposób właściwy nazwać rodzajem. Nie jest ono bowiem takie, że jemu samemu obiektywnie odpowiadałoby jakieś pojęcie, które w równy sposób odnosiłoby się do poszczególnych bytów i które byłoby określone przez różnice wzięte spoza siebie. Lecz pojęcie to należy nazywać ogólnie analogicznym, ponieważ, nawet jeśli mogłoby zostać podniesione przez abstrakcję umysłu do takiej ogólności, że przedstawiałoby swoim pojęciem wszystko, przeto jednak obiektywnie nie odpowiada ono samo sobie bez pojęcia różnicy bytowości, którą tylko „przez analogię” można uważać za jedną i tę samą w jednostkowych bytach. Tak więc, skoro mówi się o oddzieleniu pojęcia bytu skończonego i nieskończonego oraz o tym, które z obydwu jest ogólniejsze, to nie wnosi to w tych przedmiotach żadnego udziału o tej samej doskonałości ani przynajmniej racji, którą miałyby w równy sposób. Zawiera jednak w sobie istnienie jedynie pewnej analogii w rzeczywistości właściwej obu bytom. Analogia leży właśnie w tym, że byty skończone, chociaż są skończone z każdej strony, to jednak są rzeczywiste i swój byt upodabniają do nieskończoności w taki sposób, jaki tylko mogą. Jak ślad upodabnia się do człowieka, który go odcisnął,

Hinc tamen non sequitur posse ens considerari ut praedicatum aliquod quod natura saltem antecedit Deum. Nam ens absolute sumptum, quatenus defectum omnem et limitem excludit, totum quantum est identificatur cum Deo. Ad rem S. Thomas: *Propter hanc tamen analogiam, non sequitur ens esse prius utroque, Deo scilicet et creatura; sicut prius est ens substantia et accidente, de quibus analogice dicitur. Ad cuius evidentiam est sciendum, quod quando tota ratio analogica reperitur in altero eorum de quibus praedicatur, sicut tota ratio entis absolute in Deo reperitur; tunc non erit praedicatum prius utroque, cum praedicatum non excedat subiectum.*

4. Nomine generalium entis proprietatum ea intelligimus attributa, quae de ente quolibet pronuntiari possunt. Quae idcirco eius *proprietates* vel *affectiones* dicuntur, quia singulorum entium sunt propria eorumque notitiam veluti consequuntur. Revocari autem commode possunt ad tres potissimum: *unitatem, veritatem, bonitatem*. Cuius numeri haec ratio afferrī posset. Proprietas entis esse nequit aliquid reale et positivum ab ipso ente distinctum. Id enim omnino repugnat; conceptus siquidem entis, utpote maxime universalis, omnia complectitur. Ergo cum entis attributa quaeruntur, non quaeritur positio et realitas ab ipso ente distincta eique quodammodo

albo obraz do pierwowzoru, którego pewne rysy w jakikolwiek sposób nosi.

Z tego jednak nie wynika, że byt może być uważany za orzecznik czegoś, co naturą poprzedzałoby nawet Boga. Albowiem byt absolutnie ujmowany o tyle jest utożsamiany z Bogiem, o ile wyklucza wszelki brak i ograniczenie. Odnośnie do tej sprawy św. Tomasz napisał: „Z tej jednak analogii nie wynika, że byt jest wcześniejszy od obydwu, to jest Boga i stworzenia, podobnie jak wcześniejsza jest substancja względem przypadłości, o których mówi się analogicznie. Na dowód tego należy wiedzieć, że kiedy cała racja podobieństwa znajduje się w drugiej z tych rzeczy, o których się ją orzeka, tak jak cała racja bytu znajduje się absolutnie w Bogu, wtedy orzecznik nie będzie wcześniejszy od obydwu, skoro orzecznik nie wykracza poza podmiot”⁵.

4. Pod nazwą ogólnych własności bytu rozumiemy te atrybuty, które można orzec o jakimkolwiek bycie. Z tego powodu nazywa się je „własnościami” lub „dyspozycjami”, ponieważ są one właściwe jednostkowym bytom i z nich niejako wynika poznanie. Natomiast można je odpowiednio odnieść szczególnie do trzech: „jedności”, „prawdy” i „piękna”. Ich liczbę można wyjaśnić następująco. Własność bytu nie może być czymś realnym i pozytywnym, różnym od samego bytu. Byłoby to bowiem całkiem niespójne, ponieważ pojęcie bytu, jako najbardziej ogólne, obejmuje wszystko. Dlatego też, skoro poszukuje się atrybutów bytu, to nie poszukuje się

⁵ *De natura generis*, rozdz. 1. Liberatore autorstwo tego dziełka przypisuje św. Tomaszowi, wspólnie jednak opinię tę uznaje się za wątpliwą i często za autora uważa się Tomasza Suttona [przyp. tłum.].

superaddita. Contra vero nec quaeritur aliquid mere a mente confictum. Quia quidquid tale est, id in rebus non invenitur, sed mente dumtaxat cogitatur; cum contra aliqua adsint quae cuilibet enti, remota mentis consideratione vel fictione, competunt; ut de tribus recensitis satis superque constat. Etenim, etsi mens nihil de rebus cogitet, tamen quaelibet res in se vera est, bona est, unitate gaudet. Cum igitur entis attributa ex una parte non debeant aliquid mere fictitium, ex alia vero esse non possint ab ipso ente distincta; restat ut sint vel aliqua negatio cuilibet enti communis, vel respectus et relatio ad tertium aliquod, quod, etsi notione entis continetur, tamen sit eiusmodi ut semet aliaque cetera entia respicere possit. Atqui nulla alia negatio in quolibet ente considerati potest, nisi vacuitas divisionis (omne enim ens in se divisum non est, licet a ceteris divisum sit) nullus respectus cuilibet enti communis adest, nisi is, quem entia quaeque ad vim cognoscendi atque appetendi habent (siquidem ab aliquo saltem intellectu omne ens cognoscitur, omnisque realitas ab aliqua voluntate vel iam diligitur vel certe diligi potest). Ergo haec tria tantum ut affectiones entis considerari possunt; videlicet eius *indivisio, relatio ad intellectum, relatio ad voluntatem*. Iam vero horum primum exprimit unitas, alterum veritas, tertium bonitas. Haec igitur tria: *unitas, veritas, bonitas* generalissimae entis proprietates dici debent.

stanu i realności różnej od samego bytu i w jakiś sposób do niego dodanej. Albowiem przeciwnie, nie szuka się czegoś jedynie wymyślonego przez umysł. Ponieważ jeśli cokolwiek takie jest, to nie znajduje się w rzeczach, lecz jedynie jest myślane przez umysł. Przeciwnie, kiedy są pewne rzeczy, które z dala od rozważań umysłu czy fikcji przysługują każdemu bytowi, jak to zostało dostatecznie powyżej ustalone w odniesieniu do trzech wymienionych. Albowiem nawet jeżeli umysł nie myślałby nic o rzeczach, to jednak każda rzecz jest w sobie prawdziwa, jest dobra i cieszy się jednością. Ponieważ zatem atrybuty bytu z jednej strony nie mogą być czymś tylko fikcyjnym, z drugiej zaś nie mogą być czymś odrębnym od samego bytu, przeto pozostaje, że są albo jakąś wspólną dla każdego bytu negacją, albo stosunkiem i relacją do czegoś trzeciego, co chociaż zawarte jest w pojęciu bytu, to jednak zawarte jest w taki sposób, że może jednocześnie w sposób ukryty dotyczyć innych bytów. Jednakże żadna inna negacja niż brak podziału nie może być rozważana w żadnym bycie (żaden bowiem byt nie jest podzielony w sobie, chociaż jest oddzielny od innych). Nie ma również żadnego wspólnego dla wszystkich bytów odniesienia poza tym, które jest posiadane przez wszystkie byty w stosunku do władzy poznawania i pragnienia (skoro byt jest poznawany przez jakiś intelekt i każda rzeczywistość jest już miłowana lub z pewnością może być miłowana). Można zatem rozważać tylko te trzy stany bytu, a mianowicie jego „niepodzielność”, „relację do intelektu”, „relację do woli”. Pierwszy z nich wyraża

Quod si quis plures obtrudere velit, propterea quod alii respectus negationesque in ente considerari possint; ipsas exinde respuos, quod sint eiusmodi, ut vel cuilibet enti non competant, vel ad tres commemoratas ipsamve notionem entis commode revocentur, quemadmodum ex dicendis facile iudicium erit.

Articulus II De unitate

5. Unitas definiri potest *caerentia divisionis*, seu notio enti attributa, quatenus in plura, quae divisura aequiparent, dividi nequeat. Quamvis vero rebus simplicibus proprie conveniat, tamen lato sensu etiam compositis competit. Haec enim licet divisioni subiaceant, tamen dividi nequeunt in plura quae eiusdem rationis sint ac totum quod dividitur. Sic aula ex. gr. unitate fruitur, quia licet dividi possit in parietes, pavementum, testudinem; vel etiam, si lubet, in alia angustiora conclavia: tamen dispesci nequit in plures aulas quae eiusdem amplitudinis sint atque illa quae dividitur. Sic etiam individuum quodlibet est unum, quia in plura discerpi nequit. Si enim in plura discerperetur, individui notio corrueret; quod idcirco tale nuncupatur quia individuum est in se et divisum a quolibet alio. Inquies: dividi in plura poterit, si partibus constabit inorganicis, quae eiusdem naturae sint ac totum, ut in lapide vel metallo. At in hoc etiam casu impossibilitas divisionis, propria

właśnie jedność, kolejny prawdziwość, trzeci dobroć. Te trzy zatem: „jedność”, „prawdziwość”, „dobroć”, powinny być nazywane najogólniejszymi własnościami bytu.

Gdyby ktoś chciał wiele z tego odrzucić, a to z tego powodu, że można rozważać w bycie inne odniesienia i negacje, to jednak należy je odrzucić, ponieważ albo nie przysługują żadnemu bytowi, albo samo pojęcie bytu nie może być stosownie odniesione do trzech wspomnianych, co łatwo osądzić na podstawie tego, co zostało powiedziane.

Artykuł 2 O jedności

5. Jedność można zdefiniować jako „brak podziału” lub pojęcie przypisywane bytowi, o ile tylko nie można go podzielić na wiele rzeczy, które byłyby równoważne podziałowi. Chociaż właściwie odnosi się to do rzeczy prostych, to jednak w szerokim znaczeniu dotyczy również bytów złożonych. Albowiem rzeczy te mogą podlegać podziałowi, ale nie mogą być podzielone na wiele rzeczy, które mają tę samą rację co całość, która jest podzielona. Tak np. budynek stanowi jedność, bo chociaż można go podzielić na ściany, podłogę, dach, a nawet, jeśli ktoś zechce, na inne mniejsze pomieszczenia, to jednak nie można go podzielić na kilka budynków tej samej wielkości co ten, który jest dzielony. Tak więc każde indywidualium jest jednością, ponieważ nie można go rozbić na wiele. Bo gdyby było rozbite na wiele, upadłoby pojęcie indywidualium. Dlatego indywidualium się tak określa, ponieważ jest niepodzielne w sobie i oddzielne od wszystkiego innego.

cuiusque entis, locum habet; nam partes quae per divisionem disiunguntur, magnitudine saltem a toto differunt; ac proinde nova erunt individua diversae rationis ab individuo, quod ante propter carum coagmentationem exsurgebat. Quamobrem recte unitas in quadam indivisibilitate consistit, perque eam merito explicatur.

Nec vero quia unitas per terminum negantem, nimirum *indivisibilitatem*, exprimitur, in mera negatione poni putanda est. Saepe enim usu venit, ut voce nos negante utamur ad aliquam positivam perfectionem significandam, cui negatio imperfectionis alicuius adnexa sit. Sic cum animam immaterialem dicimus, negante hoc vocabulo positivam animi perfectionem innuimus, ex qua resultat ut materiam omnem excludat. Idem in praesenti incidit. Unitas enim, quae per *indivisibilitatem* exponitur; ipsam rei entitatem seu perfectionem importat, quatenus haec divisioni quae imperfectio quaedam est, non subditur.

6. Ex unitatis definitione consequitur tot reperiri species unitatis, quot exstant indivisibilitatis species aliae aliis perfectiores.

Porro summa indivisibilitas, atque ideo perfectissima unitas, ea est, per quam aliquid ita est unum, ut neque

Powiesz: można je podzielić na wiele, jeśli składa się z części nieorganicznych, które mają tę samą naturę co całość, jak w kamieniu lub metalu. Ale i w tym przypadku zachodzi niemożliwość podziału, właściwa każdemu bytowi. Części bowiem, które są odróżnione przez podział, różnią się od całości przynajmniej wielkością, a zatem będą nowe indywidualia o różnych racjach niż indywidualium, które wcześniej powstało w wyniku ich połączenia. Dlatego też jedność słusznie polega na pewnej niepodzielności, przez którą prawidłowo się ją [tj. jedność] wyjaśnia.

Nie jest jednak tak, że jedność jest wyrażona za pomocą terminu negującego, mianowicie „niepodzielności”, której nie uważa się [tj. jedności] za ujmowaną w zwykłej negacji. Często jesteśmy bowiem przyzwyczajeni do używania negacji na określenie jakiejś pozytywnej doskonałości, z którą związana jest negacja jakiejś niedoskonałości. A zatem gdy mówimy, że dusza jest niematerialna, to negując ten termin, przypisujemy duszy pozytywną doskonałość, z której wynika, że wyklucza ona wszelką materię. To samo występuje w naszym przypadku. Jedność bowiem, którą wyraża się przez „niepodzielność”, zawiera w sobie samą bytowość rzeczy lub jej doskonałość, o ile nie podlega ona podziałowi, który jest pewną niedoskonałością.

6. Z definicji jedności wynika, że jest tyle gatunków jedności, ile jest gatunków niepodzielności, jednych od drugich doskonalszych.

Dalej, najwyższą niepodzielnością, a więc również najdoskonalszą jednością, jest ta, przez którą coś w taki spo-

ex partibus coalescat, neque pars ullius compositi aut subiectum esse possit modificationibus suscipiendis obnoxium, haec unitatem *simplicissimam* aut *maximam* appellare possumus, quae propria est Dei solius. Omnia enim creata entia composita sunt, vel licet sint simplicia, tamen aut ad substantiam unam compositam efformandam dicunt ordinem, aut saltem modificationibus nonnullis afficiuntur. Sic spiritus, quamquam simplicem naturam habet, tamen cogitationes appetitionesque mutabiles suscipere potest, a quibus aliqua ratione perficitur.

Alia unitatis species ea est, per quam aliquid ita non est compositum, ut tamen ad compositum aliquod constituendum ceu pars concurrat, aut saltem modificationibus nonnullis afficiatur. Sic animus humanus compositionis quidem est expers, sed ad hominem una cum corpore constituendum ordinem habet et cognoscendi atque appetendi modificationes induit. Hanc rite dixeris unitatem *simplicitatis*, quae propria est omnium rerum creaturarum, quae a partium admixtione sint liberae.

Tertia est unitas *compositionis*, quae entibus ex partibus coalescentibus convenit. Hinc unus est homo, licet animo et corpore constet; unum est templum, licet lapidibus caementoque conflatur. Verum haec minus proprie est unitas, ac potius multiplicitas unitate praedita quam vera unitas dicenda foret.

Denique adiungi potest unitas moralis aut ordinis, quae in multitudine ordinata, seu uni subiecta capiti, aut una

sób jest jednym, że ani nie składa się z części, ani nie może być częścią żadnego złożenia albo podmiotu podatnego na przyjęcie zmian. Możemy ją nazwać jednością „najprostsza” albo „największa”, która właściwa jest tylko Bogu. Albowiem wszystkie byty stworzone są złożone, a nawet jeśli byłyby proste, to albo mówi się o jednolitej złożonej substancji, że tworzy porządek, albo przynajmniej, że doznaje ona pewnych zmian. Tak duch, chociaż ma prostą naturę, może przyjmować zmienne myśli i pragnienia, którymi jest doskonałony przez jakąś inną rację.

Innym rodzajem jedności jest ta, przez którą coś nie zostaje złożone, lecz część z częścią nadal współdziała w celu utworzenia jakiegoś innego złożenia albo doznaje przynajmniej jakichś zmian. Tak właśnie dusza ludzka jest wolna od złożenia, ale dla ukonstytuowania człowieka ona jedna wraz z ciałem tworzy porządek i udziela [człowiekowi] zmian poznawania i kierowania myślami. Słusznie nazwiesz ją jednością „prostoty”, właściwą wszystkim rzeczom stworzonym, które są wolne od wszelkiej domieszki części.

Trzecią jest jedność „złożenia”, która przysługuje bytom, które są połączone częściami. Stąd człowiek jest czymś jednym, choć składa się z duszy i ciała, świątynia jest czymś jednym, choć zbudowana jest z kamieni i cementu. Wprawdzie właściwie jest ona mniej jednością, a bardziej nawet, należałoby powiedzieć, wielością obdarzoną jednością, niż prawdziwą jednością.

Na koniec dodać można jedność moralną czy też porządku, która jest poznawana w uporządkowanej mnogości

instructa dispositione vel relatione ad finem aliquem conspiciatur. Sic unitate fruitur civitas, unitate fruitur exercitus, unitate fruitur opus quodpiam arte factum. Unitati autem opponitur multiplicitas, quae nihil est aliud, quam entitatum sine ullo nexu congeries.

7. Huc revocanda est *identitas*, quae vel *unitas* quaedam est, vel *ex unitate* resultat. Definiri autem potest: *convenientia entis cum seipso*; siquidem ens quodvis, cum sibi ex necessitate conveniat, idem est sibi ipsum.

Ad identitatis partitionem quod attinet, ea primum dispescitur in *physicam* et *moralem*. Illa habetur cum ens idem dicitur, eo quod eius physica realitas perseverat; sic animus perpetuo vivens perpetuo erit sibi idem. *Moralis* vero vocatur identitas, cum ens sibi constat in existimatione hominum, etsi physica eius constituentia varientur, aliaque loco aliorum sensim sine sensu succedant, ita ut mutatio considerationem effugiat. Sic domus, quae temporis decursu sic pedetentim ex integro instauratur, ut id sensui non appareat; etsi nulla vetus pars supersit, nihilominus morali existimatione censetur eadem, utut physice sit diversa. Secundo dividitur identitas in *essentialem* et *accidentalem*, prout ens in *essentialibus* vel *accidentalibus* sibi consonat permanetque. Tertio, cum convenientia ista expectari possit vel quoad notiones genericas, vel quoad constitutiva specifica, vel denique quoad determinationes, numericas individuumque rei entitatem; identitas partienda est etiam

albo w zjednoczonym podmiocie, albo przygotowanym planie, albo w relacji do jakiegoś celu. Tak jednością cieszy się miasto, jednością cieszy się wojsko, jednością cieszy się każde dzieło sztuki. Jedność bowiem przeciwstawia się wielości, która nie jest niczym innym niż zebranymi bez jakiegokolwiek związku istotami.

7. Teraz należy się odnieść do „identyczności”, która albo jest pewną „jednością”, albo wypływa „z jedności”. Może być zatem zdefiniowana jako „zgodność bytu z samym sobą”. Jeżeli bowiem każdy byt z konieczności zgadza się z sobą samym, to jest tym samym dla siebie samego.

Co do podziału identyczności, dzieli się ją najpierw na „fizyczną” i „moralną”. Identyczność fizyczną ma się, wtedy, gdy byt nazywa się tym samym, ponieważ trwa jego realność fizyczna. Tak wiecznie żyjąca dusza wiecznie będzie dla siebie tym samym. Identyczność nazywa się zaś „moralną”, gdy byt utrzymuje siebie w ocenie ludzi, nawet jeśli zmieniają się jego elementy fizyczne oraz jeżeli powoli i bez spostrzeżenia jedne [elementy] ustępują miejsca innym tak, że zmiana uchodzi uwadze. Tak w przypadku domu, który jest w całości odnawiany w przeciągu jakiegoś czasu, [jego zmiana] nie pojawiłaby się w postrzeżeniu zmysłowym, nawet, jeżeli nie pozostałaby żadna jego dawna część. Niemniej w osądzie ludzkim jest oceniany jako ten sam, jakkolwiek fizycznie jest czymś innym. Po drugie, identyczność dzieli się na „istotową” i „przypadłościową” w zależności od tego, czy byt utrzymuje się i trwa w tym, co istotowe, czy w tym, co przypadło-

in *genericam, specificam, et numericam*. Sic inter hominem et belluam generica, inter diversos homines specifica, inter unum hominem et seipsum numerica identitas intercedit. Denique identitas alia est *realis*, alia *rationis*; quarum prima habetur cum ens sibi est idem quoad rem ipsam; altera vero cum non modo re, sed etiam conceptu sibi congruit.

8. Cum notionibus *unitatis* atque *identitatis*, conceptus etiam nectitur similitudinis, quae semper in aliqua unitate vel identitate fundatur. Est autem similitudo *concordia distinctorum*; atque ideo ibi viget, ubi entia numero differentia in aliqua perfectione vel caractere conveniunt. Proindeque, quae similia vocantur, ea licet numero discrepent; tamen aut specie, aut genere, aut saltem analogia, eadem sint oportet. Nihilominus frequentior tulit usus ut similia ea strictius dicerentur, quae vicissim in qualitate consentiunt, ut duo corpora albedine suffusa; quae autem in quantitate consonant, ea proprie non *similia* sed *aequalia* nuncupantur, ut duo metalla, utraque centum librarum pondo.

9. Qua in re cum de similitudine facta mentio sit, silentio praeteriri nequit

ściowe. Po trzecie, tę zgodność można rozpatrywać albo w odniesieniu do pojęć rodzajowych, albo do elementów gatunkowych, albo wreszcie do określeń numerycznych i niepodzielnego bytowania rzeczy. Identyczność należy zatem podzielić na „rodzajową”, „gatunkową” i „numeryczną”. Tak między rodzajem człowieka i słonia zachodzi identyczność rodzajowa, między różnymi gatunkami ludzi identyczność gatunkowa, między jednym człowiekiem i nim samym identyczność numeryczna. W końcu inna jest identyczność „realna”, a inna „rozumowa”, z których pierwsza jest posiadana, gdy byt jest dla siebie tym samym, o ile zgadza się z tą rzeczą, druga zaś, gdy zgadza się nie tylko z rzeczą, lecz także z pojęciem.

8. Z pojęciami „jedności” i „identyczności” łączy się także pojęcie „podobieństwa”, które zawsze opiera się na jakiejś jedności lub identyczności. Podobieństwo jest bowiem „zgodnością różnych rzeczy” i dlatego zachodzi tam, gdzie byty numerycznie różne zgadzają się w jakiejś doskonałości lub przymocie. Dlatego też te rzeczy, które nazywa się podobnymi, chociaż różnią się numerycznie, to jednak powinny być takie same albo pod względem gatunku, rodzaju, albo przynajmniej pod względem analogii. Niemniej częstszy był zwyczaj, by ściślej nazywać podobnymi te rzeczy, które zamiast tego zgadzają się w jakości, jak dwa ciała zgadzają się w bieli. Natomiast rzeczy, które zgadzają się w liczbie, nie nazywa się we właściwy sposób „podobnymi”, lecz „równymi”, jak dwa metale, z których każdy waży dziesięć funtów.

9. Skoro uczyniliśmy wzmiankę o podobieństwie, nie można przemilczeć

celebris inter Leibnizium et Clarkium exorta contentio: utrum duo entia inveniri possent perfecte similia, seu quae solo numero discrepent. Vehementer negabat Leibnizius; unde hoc principium statuit: *feri non posse ut duo individua solo numero differentia in hoc mundo existent*. Affirmabat Clarkius; nullam siquidem hac in re adesse repugnantiam contendebat. Nos Clarkio adstipulandum censemus. Id enim fieri a Deo potest, quod intrinsecus repugnantiam non involvit; nullam autem hic esse repugnantiam ipse Leibnizius veritate adactus largiebatur.

Nec argumenta de carentia rationis sufficientis pro utrisque entibus in diverso loco sistendis, aut de experientia in omnibus dissimilitudinem aliquam patefaciente (quibus ille ad hypothesim suam utebatur) evincunt aliquid. Nam ad primum quod spectat, individua loci determinatio non a natura rei, quae conditur, sed a supremi conditoris pendet libertate. Quare ut Dei voluntas cum ens quodvis crearet, tali loco prae alio libere constituit, licet alibi collocare potuisset; sic si novum ens conderet superiori prorsus consimile, ipsum in alio distincto loco (quod pro primo facere poterat) constitueret. Unde huius diversae collocationis *ratio sufficiens* in libertate ipsa divina continetur; nullus enim determinatus locus cum essentia ullius creaturae necessario connectitur. Ad experientiam vero reponimus ipsam non esse tanti, ut ad omnia in orbe existentia se porrigat; et quamvis porrigeretur, impossibilitatem tamen oppositi non

słynnego sporu, który bierze początek między Leibnizem i Clarkiem: czy można byłoby znaleźć dwa doskonale podobne byty, które różniłyby się tylko numerycznie⁶. Leibniz stanowczo się temu sprzeciwiał, dlatego ustalił następującą zasadę: „nie mogą istnieć na tym świecie dwa indywidua, które różniłyby się tylko numerycznie”. Clark zaś przyjmował, że nie ma w tym niczego sprzecznego. My sądzymy, że należy się zgodzić z Clarkiem. Bóg może bowiem uczynić to, co nie zawiera w sobie wewnętrznej sprzeczności. A w tym zatem nie ma żadnej sprzeczności, co sam Leibniz przyznawał zmuszony prawdą.

Ani też argumenty z braku racji dostatecznej, że oba te byty istnieją w różnym miejscu, ani też argumenty z doświadczania ujawniającego jakieś niepodobieństwo we wszystkim (które stosował do swojej hipotezy) niczego nie dowodzą. Ponieważ co do pierwszego, indywidualne określenie miejsca nie zależy od natury rzeczy, która jest stwarzana, lecz od wolności najwyższego Stwórcy. Dlatego wola Boga, kiedy stworzyła jakiś byt, dobrowolnie umieściła go w takim a nie innym miejscu, chociaż mógłby być umieszczony gdzie indziej. Tak więc, gdyby miała stworzyć nowy byt dokładnie podobny do poprzedniego, to umieściłaby go w innym, odrębnym miejscu (co mogłaby wcześniej zrobić w przypadku pierwszego bytu). Z powodu tego różnego umiejscowienia „racja dostateczna” jest zawarta w samej boskiej wolności. Żadne bowiem określone miejsce nie łączy się koniecznie z istotą jakiego-

⁶ G. W. Leibniz, S. Clarke, *Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke*, w: *Leibnizi Opera Omnia*, t. II, red. L. Dutens, Fratres de Tournes, Genewa 1768, s. 110-200.

ostenderet. Non enim quod non est, id continuo fieri non posse vincitur; siquidem a *non esse* ad *non posse*, ut fert proverbium, non datur illatio.

10. Identitati opponitur distinctio, quae esse potest vel *realis*, vel *rationis*. Prima, ubi una et simplex viget entitas, non reperitur; importat enim differentiam saltem numericam inter ea, quae tali modo distinguuntur. Poscit autem bifariam dividi: in distinctionem *substantialem* et in distinctionem *modalem*. Illa viget inter substantias numero saltem separatas, ex. gr. duos lapides; vel inter principia substantiam compositam constituentia, quorum unum entitate sua non est aliud, pone *animum humanum* et *corpus*. Appellari autem debet *adaequata*, si eorum, quae distinguuntur, unum non sit pars alterius, ex. gr. si sumas duos individuos homines; *inadaequata* vero, si unum instar partis ad aliud efformandum concurrat, ut si *animum humanum* cum *toto homine* compares. *Modalis* autem, seu *accidentalis* distinctio ea dicitur, quae intercedit inter substantiam eiusque modificationes vel accidentia, aut etiam inter unam modificationem et aliam. Sic inter ceram eiusque figuram, interque figuram coloremque distinctio viget *modalis*.

kolwiek stworzenia. Uważamy jednak, że doświadczenie nie jest tak wielkie, aby rozciągało się na wszystkie byty w świecie, a gdyby nawet się rozciągało, to nie wskazywałoby to na niemożliwość przeciwieństwa. To bowiem, że czegoś nie ma, nie świadczy o tym, że nie może zaistnieć. Jak mówi bowiem przysłowie, „z niebycia” nie wnioskuje się o „niemożliwości”.

10. Identyczności przeciwstawia się różnicę, która może być albo „realna” albo „myślna”. Pierwsza, gdy zostanie odniesiona do jednego i prostego bytowania, nie zostanie dostrzeżona, ponieważ wiąże się z powodowaniem przynajmniej różnicy numerycznej między tym, co się w taki sposób odróżnia. Domaga się ona jednak podwójnego podziału: na różnicę „substancjalną” i różnicę „modalną”. [Pierwsza] zachodzi między substancjami oddzielnymi przynajmniej numerycznie, np. dwoma kamieniami, albo między zasadami konstytuującymi substancję złożoną, z których jedna nie jest drugą w swoim bytowaniu, weź za przykład „duszę ludzką” i „ciało”. Ale powinno się ją nazwać „adekwatną”, jeżeli z rzeczy, które są odróżnione, jedna nie jest częścią drugiej, np. jeżeli weźmiesz dwóch indywidualnych ludzi; natomiast „nieadekwatną”, jeżeli jedna zgadza się z drugą jak części, które mają coś uformować, jak np. porównasz „duszę ludzką” z „całym człowiekiem”. Natomiast „modalną” albo „przypadkową” różnicę nazywa się tę, która zachodzi między substancją a jej modyfikacjami bądź przypadłościami albo między jedną modyfikacją i inną. Tak różnica „modalna” zachodzi między świecą i jej kształtem oraz między kształtem i jej kolorem.

Distinctio autem rationis unitati rei simplicis aut etiam physicae identitati neutiquam adversatur. Vel enim mere a mente dependet, vel accipit quidem ab obiectis fundamentum, attamen a ratione perficitur. Huius vero triplex genus discerni debet, nimirum *formalis*, *virtualis*, *mere mentalis*. Prima viget ubi res simplex ac partibus physicis carens ita varios gradus perfectionis complectitur, ut horum unus obiective non involvat perfectionem alterius. Sic gradus *sensibilitatis* in animo humano a gradu *intellectualitatis* distinctione formali secernitur. Secunda viget, cum una simplicissima entitas licet in se prorsus non distincta, tamen propter sui excellentiam pluribus aequivalet, ac proinde distinctionis fundamentum considerationi praebet. Sic attributa divina distinguuntur inter se. Utraque appellata est *distinctio rationis ratiocinatae*; eius enim fundamentum extra rationem reperitur. Demum tertia, seu *distinctio pure mentalis*, ea est, quae a mente dumtaxat pendet, obiectum idem duplici idea, confusa una, altera distincta, sibi obiectans, quin ullum in rebus inveniatur fundamentum. Quare haec *distinctio rationis ratiocinantis* dici etiam solet. Talis est distinctio, quae intercedit inter *hominem et animal rationale*; nulla enim est alia diversitas, nisi quod idem obiectum prius exprimitur idea confusa, deinde distincta.

Natomiast różnica myślna nie jest bynajmniej przeciwna jedności prostej rzeczy ani nawet identyczności fizycznej. Albowiem albo zależy ona wyłącznie od umysłu, albo otrzymuje ona od rzeczy fundament, jednakże doskonalony przez rozum. Należy zaś odróżnić jej potrójny rodzaj, mianowicie „formalny”, „wirtualny” i „czysto umysłowy”. Pierwszy zachodzi tam, gdzie rzecz prosta i nieposiadająca części fizycznych obejmuje tak wiele stopni doskonałości, że jedna z tych części obiektywnie nie zawiera doskonałości drugiej. Tak więc stopień „zmysłowości” w ludzkiej duszy jest oddzielony od stopnia „rozumności” różnicą formalną. Druga zachodzi tam, gdzie jedna najprostsza bytowość, chociaż nie jest zupełnie odróżniona w sobie, jakkolwiek ze względu na swoją wspaniałość jest równoważna wielu [sposobom bytowania] i dlatego dostarcza podstaw do rozważenia różnicy. W ten sposób odróżnia się między sobą boskie atrybuty. Obydwie [tj. różnicę formalną i różnicę wirtualną] nazywa się „różnicą rozumu rozumiejącego”, jej fundament znajduje się bowiem poza rozumem. Wreszcie trzecia różnica, czyli „czysto umysłowa”, to ta, która zależy wyłącznie od umysłu, która nie znalazłaby w rzeczach żadnego fundamentu. Dla przykładu, mamy dwie idee tego samego obiektu przeciwne sobie, jedna zmieszana, druga rozróżniona. Dlatego różnicę tę zwykle nazywa się „różnicą rozumu rozumującego”⁷. Taką jest różnica, jaka zachodzi pomiędzy „człowiekiem” i „zwierzęciem rozumnym”, nie ma bowiem innej

⁷ Odrębność dwóch rodzajów różnic wiąże się z podkreśleniem bierności i czynności ludzkiego rozumu. Rozum może odbierać treści spoza siebie, w czym zachowuje się biernie, albo też przeprowadzać wnioskowania dokonywać analiz, rozjaśniać to, co tego wymaga, w czym przejawia swoje czynne działania [przypr. red].

Articulus III

De veritate

11. Veritatem hic spectamus prout rebus inest, quibus aliqua ratione competere ex ipsa loquendi consuetudine patet. Dicimus enim saepenumero: haec est vera virtus, hoc verum animal, hic verus amicus, atque his similia, quibus effandis reale obiectum a fallaci vel simulato distinguere volumus. Moris autem loquendi magna philosopho habenda ratio est; ubi enim communis est, naturam auctricem habet et magistrum, communemque ordinem cognoscendi manifestat.

Age nunc de hac veritate, quam veteres *transcendentalem*, recentiores *metaphysicam* appellant, confuse admodum disseruit Wolfius eam definiens: ordinem eorum, quae enti conveniunt. Equidem secundum ea, quae in *Logica* attigi, entis veritatem sic in complexu eorum, quibus ens constituitur, repouendam censeo, ut respectum aliquem seu relationem ad cognitionem includat. Aurum enim, ex. gr., idcirco appellatur verum, quia eiusmodi est, ut, si concipiatur tamquam aurum, vera exsurgat cognitio. Idem dicendum de reliquis, quae vera nuncupantur. Unde haec denominatio rebus quidem ipsis tribuitur, earumque realitatem importat, sed semper respectum quemdam involvit ad intellectum, ex cuius analogia derivatur.

różnicy poza tą, że ten sam przedmiot jest najpierw wyrażony jako idea zmieszana, a później jako rozróżniona.

Artykuł 3

O prawdzie

11. Tutaj rozważamy prawdę zgodnie z tym, jaka jest w rzeczach, co do których, z pewnego powodu należy dogmagać się wyjaśnień zgodnie z samym zwyczajem mówienia. Często bowiem mówimy: to jest prawdziwa cnota, to jest prawdziwe zwierzę, ten jest prawdziwym przyjacielem, itd. Mówiąc to chcemy odróżnić przedmiot realny od fałszywego lub pozornego. Zwyczaj wypowiedzania się powinien mieć dla filozofa wielkie znaczenie, gdzie bowiem jest on powszechnie przyjęty, tam ma naturę sprawy i nauczyciela oraz ujawnia wspólny porządek poznania.

O tej prawdzie, którą dawni uczeni nazywali „transcendentalną”, a współcześni nazywają „metafizyczną”, bardzo mętnie rozprawił Wolff, definiując ją jako porządek tych [rzeczy], które przysługują bytowi⁸. Rzeczywiście, zgodnie z tym, co poruszyłem w *Logice*, uważam, że prawda bytu powinna być umieszczona w złożeniu tych [rzeczy], w których byt jest ukonstytuowany tak, aby obejmowała jakieś odniesienie albo relację do poznania. Na przykład złoto nazywa się prawdziwym, ponieważ jest ono takie, że jeżeli pojmuje się je jako złoto, to powstaje prawdziwe poznanie. To samo należy powiedzieć o pozostałych rzeczach, które określa się prawdziwymi. Stąd słusznie jest ona przypisywana wymienionym rzeczom i wiąże

⁸ Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, cz. 1. s. 3, rozdz. 6, §459. W przypisie pojawia się błąd, prawdę transcendentalną Wolff definiuje w §495 [dop. tłum.].

Atque hoc videtur voluisse Augustinus, cum inquit: *verum est, quod, ita se habet ut videtur cognitori, si velit possitque cognoscere*. Quibus verbis sat luculenter expressit ad entis veritatem convenientiam exquiri quamdam rei cum mente, quae illam contempletur vel saltem contemplari queat.

Explicatio istaec veritatis divinae etiam naturae quadrat; quae in tantum vera nominatur, in quantum veram sui notitiam in intellectu divino, cum quo unum idemque est, necessario gignit. At evidentius apparet in rebus creatis, quae in tantum propriam sortiuntur realitatem ac sunt id quod sunt, in quantum ideis Dei archetypis assimilantur. Quapropter earum entitas a relatione ad cognitionem saltem illam, ex qua pendent, separari non potest. Ex quo efficitur ut philosopho, rerum naturas perscrutanti, relatio eiusmodi, ad entis veritatem requisita, in veritatis definitione praetermittenda non sit. Nec tamen putandum est *ens verum* ad divinum dumtaxat intellectum includere, ad nostrum vero nequaquam. Nam entia, etsi non omnia nec semper actu cum mente nostra conformentur, tamen eiusmodi sunt ut eidem apta sint conformari, ut veram sui tribuere cognitionem. Quare, ut sapienter observat S. Thomas, *ens verum* dicitur potissimum et primo per ordinem ad divinum intellectum, secundo autem minus proprie respectu intellectus creati. Etsi enim quaecumque entia huic etiam adaequari possint, a quo certo

się z ich realnością, ale zawsze zakłada to jakieś odniesienie do intelektu, z którego wyprowadza się analogię. I wydaje się, że tego właśnie chciał Augustyn, kiedy powiedział: „prawdziwe jest to, co tak się ma, jak się wydaje poznającemu, jeżeli chciałby i mógłby poznawać”⁹. Tymi słowami wystarczająco jasno wyraził, że prawda jest jakąś zgodnością rzeczy z umysłem, który ją kontempluje lub przynajmniej może kontemplować.

Wyjaśnienie tej prawdy zostaje uzupełnione również przez odniesienie do boskiej natury. O tyle nazywa się coś prawdą, o ile koniecznie wytwarza w boskim intelekcie swoje prawdziwe pojęcie, z którym jest jednym i tym samym. Bardziej jest to widoczne w rzeczach stworzonych, w których o tyle udziela im odpowiedniej realności oraz tego, że są tym, czym są, o ile są upodobnione do wzorcowych idei Boga. Dlatego też bytowanie tych rzeczy nie może być oddzielone przynajmniej od relacji do tego poznania, od którego zależą. Na podstawie tego dochodzimy do wniosku, że filozof, dociekający natur rzeczy, nie mógłby pominąć w definicji prawdy tej poszukiwanej relacji do prawdy bytu. Nie należy jednak uważać, że „prawdziwy byt” obejmuje jedynie porządek boskiego intelektu, a naszego wcale. Bo chociaż nie wszystkie byty i nie zawsze są dopasowane aktem do naszego umysłu, to jednak są takie, które są odpowiednie do dopasowania i udzielają prawdziwego poznania o sobie. Dlatego, jak mądrze zauważa św. Tomasz, jest nazywany „bytem prawdziwym” przede

⁹ Augustyn, *Soliloquia*, ks. 2, rozdz. 5, n. 8 [tłum. własne]. Por. tenże, *Soliloquia*, tłum. A. Świderekówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 276.

apta sunt attingi, nihilominus nonnisi ad mentem divinam relationem habent *maximam, necessariam atque essentialem*. *Maximam* quidem, quia a divina mente tantum tali cognitione continentur, ut ea perfectior nequeat excogitari; *necessariam* vero, quia nulla res effugere valet divinae mentis intuitum; *essentialem* denique, quia cum entia creata, quotquot sunt, a divinis ideis pendeant, vi suae naturae respectum ad divinam mentem habent, cum qua per cognitionem necessario adaequantur. En S. Doctoris verba: *Verum, (...) est bonum intellectus. Unde de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum, voces quidem sicut signa, res autem sicut ea, quorum intellectus sunt similitudines. Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter, uno modo sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum. Et ideo intellectus dicitur verus secundum quod conformatur rei; falsus autem, secundum quod discordat a re. Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparisonem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui existimantes rerum veritatem esse solum in hoc quod est videri. Secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Dicuntur tamen res aliquae verae et falsae per comparisonem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natae sunt facere de se veram vel falsam aestimationem, et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum. Alio autem modo res comparantur ad intellectum sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est causa rerum. Unde*

wszystkim i po pierwsze, przez przyporządkowanie do intelektu boskiego, a po drugie, mniej właściwie, przez odniesienie do intelektu stworzonego. Bo chociaż wszystkie te byty mogłyby się do niego dostosować [tj. do intelektu stworzonego], przez który z pewnością są stosownie ujmowane, niemniej „największą”, „konieczną” i „istotową” relację mają one tylko do boskiego umysłu. Bez wątpienia „największą”, ponieważ tylko przez boski umysł są objęte takim poznaniem, że bardziej doskonale nie da się ich pomyśleć. „Konieczną” zaś, ponieważ żadna rzecz nie jest w stanie umknąć spojrzeniu boskiego umysłu. Wreszcie „istotową”, ponieważ skoro byty są stworzone i są zależne od boskich idei, przeto mają na mocy swoich natur odniesienie do boskiego umysłu, do którego są koniecznie dostosowywane przez poznanie. Oto słowa św. Doktora: „Prawda (...) jest dobrem intelektu. Stąd jeśli o czymkolwiek stwierdza się prawdę, to trzeba, aby dokonywało się to na podstawie odniesienia do intelektu. Porównuje się przecież dźwięki głosowe do pojęć intelektu jak znaki, natomiast rzeczy, tak jak to, czego pojęcia intelektu są podobiznami. Należy rozważyć, że każda rzecz jest porównywana do pojęcia intelektualnego na dwa sposoby. W jeden sposób, tak jak miara do tego, co zmierzone, i tak porównuje się rzeczy naturalne do ludzkiego intelektu spekulatywnego. I dlatego pojęcie intelektu jest nazywane prawdziwym, bo jest zgodne z rzeczą, natomiast fałszywym z racji tego, że nie zgadza się z rzeczą. Rzecz zaś naturalna nie jest nazywana prawdziwą przez porównanie do naszego pojęcia intelektu, jak twier-

opus artificis dicitur esse verum, in quantum attingit ad rationem artis; falsum vero in quantum deficit a ratione artis. Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum sicut artificialia ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera, secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum orichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae comparatur.

12. Ex dictis elucet etiam falsitatem in rebus nullam proprie reperiri. Quaeque enim res illam entitatem sortitur, quae non solum per se, sed in determinatis

dzili niektórzy starożytni filozofowie przyrody, sądząc, że prawda rzeczy jest tylko w tym, co widziane zmysłowo. Z tego bowiem wynikałoby, że sprzeczności są zarazem prawdziwe, ponieważ sprzeczności są wyrazem opinii różnych ludzi. Nazywa się jednak niektóre rzeczy prawdziwymi bądź fałszywymi przez porównanie do naszego intelektu nie istotowo lub formalnie, ale rzeczywiście, w jakim stopniu, mianowicie istniejące rzeczy są w stanie wydać o sobie prawdziwy lub fałszywy sąd. Z uwagi na to nazywa się złoto prawdziwym albo fałszywym. W inny zaś sposób rzecz jest porównywana do pojęcia intelektu, jak to, co zmierzone, do miary, jak się okazuje w przypadku intelektu praktycznego, który jest przyczyną rzeczy. Dlatego dzieło artysty, o tyle jest nazywane prawdziwym, o ile przystaje do pojęcia sztuki w umyśle artysty, fałszywym zaś, o ile różni się z tym pojęciem sztuki. A ponieważ wszelkie rzeczy naturalne są przyrównywane do intelektu boskiego, jak wytwory sztuki do sztuki, przeto z tego wynika, że każda rzecz jest nazywana prawdziwą z racji tego, że ma właściwą formę, według której naśladuje sztukę boską. Fałszywe bowiem złoto jest prawdziwym mosiądzem. I w ten sposób byt i prawda są zamienne ze sobą, ponieważ każda rzecz naturalna przez swoją formę staje się zgodna ze wzorem sztuki boskiej¹⁰.

12. Z tego, co zostało powiedziane, jasne jest również, że w rzeczach nie można właściwie odnaleźć fałszu. Każda bowiem rzecz otrzymuje to poznane

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 3, n. 7. Tłumaczenie w niektórych miejscach zmodyfikowane za: tenże, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, tłum. A. Stefańczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013, s. 74-76.

etiam adiunctis, quibus allicitur, cognita a Deo est fuisse habitura; ac proinde divinae ideae necessario respondet. Item, quoad nos, ens quodvis idoneum est veram sui notitiam parere. Quod si quando falsitatem ingenerat; id non ex eius natura sed ex imprudentia iudicantis oritur, qui de obiecto a se nondum rite perspecto iudicium profert. Nihilominus, quoniam obiectum aliquod in talibus quandoque versatur adiunctis, ut falso iudicio facile det ansam; *per accidens*, ut aiunt, et quasi vocis abusu falsum dicitur. Sic, *orichalcum* ex. gr., appellatur aliquando falsum aurum, quia huius ideam ex errore nobis facile ingenerat, quae obiecto, ad quod refertur, non respondet.

Articulus IV De bonitate

13. Bonum, utpote unum ex conceptibus transcendentalibus et simplicibus, proprie definiri nec indiget nec potest: atque est eiusmodi, ut omnes vel imperiti ipsum distincte norint. Sane si omnes vel rudissimi in bonum feruntur (siquidem nullus est qui bonum qua bonum est non velit), signum profecto est bonum ab omnibus dignosci – ignoti enim nulla cupido. Nihilominus, quoniam etiam hae notionem, quae immediate sub intelligentiam cadunt, possunt quandoque vel per alios conceptus, per se aequae notos sed audienti notiores, vel per effectus et proprietates declarari; id nos in praesenti quoad bonitatem praestabimus.

przez Boga bytowanie, nie tylko jako samo przez się, lecz również z nieokreślonymi okolicznościami, którym podlega, a zatem koniecznie odpowiada boskim ideom. Zatem w naszym przypadku jest tak, że byt jest zdolny wytworzyć prawdziwą znajomość siebie. Jeżeli jednak tworzy fałsz, to pochodzi to nie z jego natury, lecz z nieroztropności sądzącego, który wydaje sąd o przedmiocie bez należytego zbadania. Niemniej jednak, ponieważ jakiś przedmiot rozważa się w takich okolicznościach, że łatwo wydać fałszywy osąd tylko „przez przypadek”, to jak mówią, i jakby nadużywając słowa, nazywa się go fałszywym. Tak na przykład *orichalcum*¹¹ nazywa się czasem fałszywym złotem, ponieważ łatwo powstaje w nas z błędu jego idea, która nie odpowiada przedmiotowi, do którego się odnosi.

Artykuł 4 O dobroci

13. Dobro jest jednym z pojęć transcendentalnych i prostych, które nie potrzebuje ani nie może być we właściwy sposób zdefiniowane. Jest również takie, że wszyscy ludzie, nawet nieumiejętni, mogą je ściśle rozpoznać. I z pewnością, jeśli wszyscy ludzie, nawet najmniej doświadczeni, odnoszą się do dobra (albowiem nie ma nikogo, kto by nie był albo nie chciałby być dobry), to jest to rzeczywiście znak, że dobro jest rozpoznawane przez wszystkich. To bowiem, co nieznanne, nie łączy. Niemniej także te pojęcia, które bezpośrednio podlegają rozumowi, mogą niekiedy być objaśnione albo przez inne pojęcie, równie zna-

¹¹ Bliżej nieznanego metalu, wspominanego wielokrotnie w zachodniej literaturze europejskiej, który słynął z wyglądu podobnego do złota. Czasem utożsamia się go z miedzią [przyp. tłum.].

Itaque notio bonitatis videtur repouenda in aptitudine quam res habet ad subiectum aliquod perficiendum augendumque, ex quo emergit ut appetitione sit digna. Quare bonum proprie voluntatem respicit, nec nisi metaphorice ad res alias appetendi vi destitutas refertur.

14. Ad eius autem partitionem quod spectat, primo dividitur in *absolutum* et *relativum*. Illud est quod per se appetitur, eo quod natura sua enti congruat ipsumque perficiat, ut *sanitas*; alterum vero quod non propter se, sed tantum in certis rerum adiunctis aut tamquam medium pro fine aliquo consequendo, appetitionem allicit, ut *medicina*. Secundo dispescitur in bonum *sensibile* et *rationalale*. Primum est quod corpus allinet, ut *cibus*; alterum vero quod spiritum, ut *scientia*. Tertio tribuitur in *physicum* et *morale*. Primum est quod *physice* ens perficit, ut *vita*; posterius vero quod *moraliter*, ut *virtus*.

Sed praecipua boni divisio in ea cernitur, qua illud in *honestum*, *delectabile*, et *utile* dispartitur. Nam quod bonum enti congruat et appetitionem allidat, id ex tribus partibus oriri potest. Vel enim congruit ratione sui, vel ratione alterius boni, ad quod consequendum subvenit. Si postremum hoc contingat, bonum *utile* habebitur, qualis est exempli gratia *medicina*, quae propter sanitatem appe-

ne samo przez się słuchającemu, albo przez skutek i własności. Obecnie uzasadniony to w odniesieniu do dobroci.

W związku z tym pojęcie dobroci wydaje się zastąpione skłonnością, którą rzecz ma do doskonalenia i wzbogacenia jakiegoś podmiotu, z czego ukazuje się jako godna pożądania. Dlatego dobro we właściwy sposób dotyczy woli, o ile nie odnosi się ono metaforycznie do innych rzeczy pozbawionych mocy pożądania.

14. Co zaś dotyczy wydzielenia dobra, to najpierw można je podzielić na „absolutne” i „relatywne”. Pierwszym jest to, które jest samo przez się pożądane, ponieważ zgadza się z własną naturą bytu i samo się udoskonala, jak „zdrowie”. Drugim jest to, które sprowadza pożądanie nie samo przez się, lecz tylko w pewnych przyłączonych rzeczach lub jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu, jak „medycyna”. Po drugie, można je podzielić na dobro „zmysłowe” i „rozumowe”. Pierwszym jest to, które dotyczy ciała, jak pokarm. Natomiast drugim, które dotyczy ducha, jak wiedza. Po trzecie, dzieli się na „fizyczne” i „moralne”. Pierwszym jest to, które doskonalili byt „fizycznie”, jak życie, następnym zaś to, które doskonalili „moralnie”, jak cnota.

Lecz szczególnym podziałem dobra jest ten, w którym wydziela się dobro „godziwe”, „przyjemne” i „użyteczne”. Ponieważ dobro zgadza się z bytem i sprowadza pożądanie, może brać początek z trzech części. Albo zgadza się ze swoją racją, albo zgadza się z racją innego dobra, którego osiągnięciu [to pierwsze dobro] dopomaga. Jeśli to dotyczy tego ostatniego, będzie się je brało

titur, ad quam servandam vel restituendam valet. Sin erit alterum, tunc bonum illud vel appetentiam movet, nulla ratione habita delectationis quae inde oboritur, sed tantum quia decet estque per se rationi consentaneum; et huiusmodi bonum appellatur *honestum*. Talis est virtus, quae diligenda foret, etiamsi nulquam oblectamentum afferret. Quod si bonum aliquod diligitur ratione delectationis, quae inde provenit, *delectabile* nuncupatur; pone exempli gratia si quis animum recreandi gratia rusticatum pergat.

15. Bono opponitur malum, quod a S. Augustino per eius privationem explicatur, sic aiente: *nihil aliud est malum quam privatio boni, sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis*. At quoniam bonum, cuius remotio malum est, in perfectione aliqua reponitur; malum non incongruenter diceretur: *caecitas privationis subiecto debita*. Qua in re animadvertendum est ipsum a simplici negatione differre. Simplex enim negatio nullam in subiecto exigentiam oppositae realitatis subaudit. At contra, malum non quamcumque perfectionis absentiam, sed eius, quae subiecto debetur, significat. Unde quamvis in se, si absolute specietur, nihil sit; tamen, ratione subiecti et inclinationis eius, quam notat, differt a nihilo.

za dobro „użyteczne”, jakim jest np. lekarstwo, którego pożąda się ze względu na zdrowie, [ponieważ] ma ono wpływ na jego zachowanie lub odzyskanie. Jeśli chodzi o to drugie, to dobro to, choć porusza pożądanie, nie ma żadnej racji przyjemności, która bierze od niego początek. Lecz to dobro przyjemne jest takie tylko dlatego, że powinno być i jest samo przez się dostosowane do racji dobra i takie dobro nazywa się „godziwym”. Czymś takim jest cnota, która jest godna pragnienia, nawet jeśli nie przynosiłaby żadnej pociechy. Dlatego jeśli jakieś dobro jest kochane z racji przyjemności, które z niego pochodzą, to nazywane jest „przyjemnym”. Weźmy przykład z tego, że ktoś dla odnowienia duszy wybiera się na wieś.

15. Dobru przeciwstawia się zło, które jest wyjaśnione przez św. Augustyna brakiem dobra następująco: „zło nie jest niczym innym niż brakiem dobra; tak jak ciemność nie jest niczym innym, jak brakiem światła”¹². A ponieważ dobro, którego usunięcie jest złem, jest umiejscowione w jakiejś doskonałości, to zło nazwano stosownie „brakiem doskonałości należnej podmiotowi”. W tej sprawie należy zauważyć, że różni się ono od prostej negacji. Prosta bowiem negacja nie zakłada żadnego warunku [odnośnie do] przeciwnej realności w podmiocie. Z drugiej strony, zło nie oznacza braku jakiegokolwiek doskonałości, lecz tej, która w należy sposób przysługuje podmiotowi. Stąd [zło], chociaż samo w sobie, jeśli jest absolutnie rozważane, jest niczym, to jednak

¹² Augustyn, *Soliloquia animae ad Deum*, ks. 5 [tłum. własne]. Zob. *Patrologiae cursus completus*, red. J.-P. Migne, t. XL, Paryż 1845, s. 868.

Malum post Leibnitium dividi coepit in *metaphysicum*, *physicum*, et *morale*. At primum huius partitionis membrum redundare videtur. Etenim Leibnitius, et qui eum sequuti sunt, malum metaphysicum appellant ipsam rerum creatarum limitationem, seu alioris perfectionis carentiam, quae rebus quibusque finitis, utcumque perfectis, aliqua semper inest. Verum haec, utpote mera negatio, rationem mali ex supra dictis habere nequit; nec facile alicui persuadebitur posse quidquam genuina idea concipi ut malum, propterea quod perfectione privetur, quam habere non debet. Sic sol exempli gratia malus perperam haberetur, quia ratione non fruatur; homo iniuria diceretur malus, quia alis ad volandum destituitur, aut altiore non gaudet perfectione. Ilestat ergo ut malum proprie in physicum et morale distribuatur, prout perfectione physica aut morali subiectum privat. Ceterum si quis ipsos limites perfectionis rerum creatarum nomino mali metaphysici velit designare, modo se explicet, uti poterit iure suo; nos cum re ad vocabula tantum pertinente non conflictamibur.

Deinde malum respectu creaturae rationalis consideratum dividi solet in *malum culpae* et *malum poenae*; prout vel est inordinatio in actione aut omissione liberae voluntatis, vel est quaelibet alia

z racji podmiotu i jego inklinacji, które on rozpoznaje, różni się od niczego.

W ślad za Leibnizem zło zaczęto dzielić na „metafizyczne”, „fizyczne” i „moralne”. Jednak pierwszy człon tego podziału wydaje się zbędny. Albowiem Leibniz i ci, którzy za nim podążyli, nazywają zło metafizyczne samym ograniczeniem stworzonych rzeczy, albo brakiem wyższej doskonałości, która zawsze jest jakoś w rzeczach skończonych, bez względu na to jak [bardzo] są [one] doskonałe. Ale ów brak doskonałości, będąc zwykłą negacją, na podstawie tego, co wyżej powiedziano, nie może być racją zła. Nie będzie też łatwo kogoś przekonać, że prawdziwa idea może być rozważana jako zła, ponieważ byłaby ona pozbawiona doskonałości, której nie powinna mieć. Tak np. słońce byłoby błędnie postrzegane jako złe, ponieważ nie ma rozumu. Człowiek niesprawiedliwie byłby nazwany złym, z tego powodu, że nie ma skrzydeł do latania, albo z tej racji, że nie ma jakiejś wyższej doskonałości. Pozostaje więc, że zło właściwie jest dzielone na fizyczne i moralne według tego, czy podmiotowi brakuje doskonałości fizycznej, bądź moralnej. Zresztą, jeśli ktoś chciałby oznaczyć same ograniczenia doskonałości rzeczy stworzonych przez nazwę zła metafizycznego, może to właściwie uczynić, ale powinien się z tego wytłumaczyć. My nie będziemy spierać się w sprawie, która dotyczy tylko słów.

Następnie zło, rozpatrywane ze względu na stworzenia rozumne, zwykle dzieli się na „zło winy” i „zło kary” w zależności od tego, czy jest to nieporządek w działaniu lub zaniedbanie wol-

carentia boni ob culpam contracta aut inflictata. Tertio malum dispesci potest in *absolutum et relativum*; prout aliquid vel per se malum est, eo quod sit privatio boni debiti; vel in se proprie bonum est, sed respectu alterius malum dicitur, eo quod ipsi inferat detrimentum. Sic iustitia iudicis quamquam optima sit propter se, tamen respectu nocentium mala nominatur, quippe cura eos debilis plectat poenis.

16. Quaestiones aliae, quae existere hoc loco possent, praesertim circa originem mali, in theologia naturali, cum Manichaeos confutabimus, persequemur. Quaeri tantum hic posset quodnam ex recensitis maius sit malum. Responsum manifestum est. Nam in primis nemo non videt malum mere relativum, vocabuli tantum abusu malum dici, sed proprie esse bonum, ut in iustitia vindicis exemplum habes. Sin malum physicum cum morali comparetur, procul dubio malum morale maius esse videbitur; quippe cum imperfectio sit facultatis nobilioris, et a libertate procedat. Denique si malum culpae cum malo poenae conferatur, culpam profecto multo admodum poena deteriorem dices. Nam in primis poena non infligitur nisi ob culpam. Unde ortum est proverbium: non est malum puniri, sed effici poena dignum. Secundo malum culpae privat rationalem creaturam debito ordine ad Deum, cuius offensam et iniuriam continet; quare limite quodammodo carentem malitiam amplectitur, ratione in lini tae personae quae laeditur habeturque contemptui. Malum vero poenae

nej woli, czy też jest to jakikolwiek inny brak dobra spowodowany zaciągniętą lub nałożoną winą. Po trzecie, zło można podzielić na „absolutne” i „relatywne” w zależności od tego, czy coś jest złe samo przez się, ponieważ jest brakiem należącego dobra, czy coś jest właściwie przez się dobre, ale ze względu na coś innego mówi się, że jest złe, ponieważ przynosi temu czemuś szkodę. Tak sprawiedliwość sędziego, choć sama w sobie najlepsza, to jednak ze względu na winnych nazywa się złem, ponieważ wymierza im należne kary.

16. Innymi pytaniami, które mogłyby zaistnieć w tym miejscu, zwłaszcza odnośnie do pochodzenia zła, zajmiemy się w teologii naturalnej, kiedy będziemy się rozprawiać z manichejczykami. Tutaj tylko można by się doszukiwać, które z wymienionych jest większym złem. Odpowiedź jest oczywista. Po pierwsze, nikt nie uważa zła za jedynie relatywne. Nadużywając języka, mówi się, że coś jest złe, choć właściwe jest dobre, jak to mamy na przykładzie sprawiedliwej kary. Jeżeli bowiem porównałoby się zło fizyczne z moralnym, to bez wątpienia się okaże, że zło moralne jest większe, skoro jest to niedoskonałość szlachetniejszej władzy i pochodzi z wolności. Wreszcie, jeżeli porównałoby się zło winy ze złem kary, to z pewnością winę uznałbyś za znacznie gorszą od kary. Przede wszystkim bowiem kara nie jest wymierzana inaczej niż z powodu winy. Stąd wzięło się przysłowie: nie jest złem być ukaranym, ale być godnym uzyskania kary. Po drugie, zło winy pozbawia rozumne stworzenie należącego mu porządku względem Boga, którego obrazę i niesprawiedliwość [owo zło winy]

nonnisi in detrimento quodam creaturae situm est, atque ideo immenso intervallo a malo culpae discedit. Ex quibus consequitur ut homo, si ratione duci velit, multo certe libentius detrimentum quodvis subire debeat, quam vel levissima culpa infici.

17. De bono eiusque opposito explicavimus et nonnihil modo de rationibus quibusdam bono valde affinibus delibabimus. Et primum de idea *perfecti*. Notio perfecti licet saepe cum notione boni confundi soleat, ab ea tamen separanda videtur. Perfectum enim revera illud dicitur, cui quoad sui naturam conditione nique et finem propositum nihil deest. Sic ex. gr. navigium perfectum nuncupabis, si in ipsius structura et partibus nihil desideratur, quod ad artefactum illud pertineat et ad velificandum requiratur. Sin contra vitiosum erit.

Idea perfecti notio *ordinis* succedat. Porro ordo generatim definitur ab Augustino: *parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio*. Speciatim vero dici potest: *mediorum in finem consentanea relatio vel directio*. Tunc enim aliqua ordinata appellantur, cum disponuntur vel moventur prout exigit finis quem sibi quis assequendum praestituit. Exemplis res fiet illustrior. Militum aciem, cum pugnandum erit, ordine instructam dicimus, si ita milites distribuuntur et collocantur, ut victoria de hoste facile ferri

zawiera. Dlatego w jakiś sposób obejmuje [ono] złość pozbawioną granic ze względu na nieskończoną Osobę, która jest obrażana i lekceważona. Natomiast zło kary leży tylko w pewnej szkodzię stworzenia i stąd daleko różni się od zła winy. Z czego otrzymujemy, że jeżeli człowiek chce kierować się rozumem, to z pewnością powinien o wiele chętniej znosić wszelką szkodzię, niż żeby był skażony nawet najmniejszą winą.

17. Wyjaśniliśmy dobro i jego przeciwieństwo. Teraz będziemy nieco rozprawiać o pojęciach bardzo pokrewnych dobru. A najpierw o idei „doskonałości”. Pojęcie doskonałości często może się mylić z pojęciem dobra, chociaż wydaje się, że należy je oddzielać. Doskonałym faktycznie nazywa się to, czemu niczego nie brakuje w odniesieniu do swojej natury, stanu i zamierzonego celu. Na przykład okręt nazwiesz doskonałym, jeżeli w jego konstrukcji i częściach nie brakuje niczego, co by było związane z tym dziełem sztuki i co by było wymagane do żeglowania. W przeciwnym razie będzie on wadliwy.

Idea doskonałości podpada pod pojęcie „porządku”. Porządek zaś został zdefiniowany przez Augustyna: „jest rozłączeniem równych i nierównych rzeczy, dającym każdej z nich jej właściwe miejsce”¹³. W szczególności można zaś powiedzieć, że porządek jest: „odpowiednią relacją lub kierunkiem środków do celu”. Wtedy bowiem jakieś rzeczy nazywa się uporządkowanymi, gdy są rozdzielone lub poruszane według wymagań celu, którego osiągnięcie ktoś sobie wyznaczył. Za sprawą

¹³ Augustyn, *De civitate Dei* XIX, 13. Tłumaczenie za: tenże, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2021, s. 933.

possit. Operationes hominis ordinatas asserimus, cum ita se invicem excipiunt, ut fini obtinendo conducant. Ubi id deest, confusio habetur et perturbatio. Ex quibus elucet, ordinem in hoc cerni, ut unitate quadam multitudo donetur; ipsnmque diiudicari oportere ex fine operi proposito, cui quo magis congruit, eo ordo est perfectior. Cum autem finis possit esse vel universalis vel peculiaris, prout toti praefigitur aut parti; consequens est ut ordo etiam in universalem et peculiarem partiendus sit. Ille est, qui in omnibus simul partibus totum aliquod constituentibus spectatur, hic vero, qui in singulis seorsum inspicitur.

18. Valde longiorem tractationem requireret notio pulchri, de qua tamen, ne brevitatis limites transilientur, pauca innuemus. Pulchrum itaque, ut paululum attendenti patet, a conceptibus supra enumeratis oppido differt. Nam unitas, veritas, bonitas, conceptus sunt transcendentales, qui rebus omnibus in quantum entia sunt conveniunt; non ita pulchritudo, quae certe non cuilibet rei competit. Ordo autem et perfectio licet ad pulchrum constituendum requirantur, nihilominus non sufficiunt. Non enim quidquid perfectum est aut ordinatum, continuo pulchrum ducitur. Ut pulchrum habeatur, in primis requiri-

przykładów rzecz stanie się jaśniejsza. Mówimy, że gdy trzeba walczyć, szyk żołnierski jest ustawiony w porządku, jeśli żołnierze są tak rozdzieleni i rozmieszczeni, że łatwo można by odnieść zwycięstwo nad wrogiem. Twierdzimy, że działania człowieka są uporządkowane, gdy uzupełniają się wzajemnie tak, że prowadzą do osiągnięcia celu. Tam, gdzie tego brakuje, panuje bezład i zamieszanie. Z czego jasne jest, że porządek ustanawia się, aby zapewnić pewną jedność w wielości, i należy go oceniać na podstawie zamierzonego celu, z którym im bardziej jest zgodny, tym ów porządek jest doskonalszy. Ale ponieważ cel może być albo ogólny albo szczegółowy w zależności od tego, czy jest ustalony w całości, czy częściowo, przeto wynika z tego, że porządek należy również podzielić na ogólny i szczegółowy. Ten pierwszy obserwuje się jednocześnie we wszystkich częściach konstytuujących jakąś całość, natomiast ten drugi jest obserwowany w pojedynczych [częściach] z osobna.

18. Pojęcie piękna wymagałoby o wiele dłuższego omówienia, o którym jednak trochę napomkniemy, by jednak nie przekroczyć granic zwięzłości. Piękno zatem różni się rzeczywiście od wyliczonych powyżej pojęć, co dla kogoś uważnego jest oczywiste. Albowiem jedność, prawda, dobroć są pojęciami transcendentnymi, które stosują się do wszystkich rzeczy, o ile są one bytami. Nie jest tak z pięknem, które z pewnością nie przynależy każdej rzeczy. Porządek zaś i doskonałość mogłyby być wymagane do ukonstytuowania piękna, niemniej jednak one nie wystarczają. Nie wszystko bowiem, co jest doskonałe lub uporząd-

tur ut obiectum multitudine quadam et certa oppositione elementorum, saltem victualium, constet; quae in unitatem conspirent totius cuiusdam efformandi, iuxta perfectionem, quam illius natura sibi vindicat. Unde concentus quidam partium diversarum tum inter se, tum respectu totius, quod perfectum exurgat, ad pulchritudinem exhibendam necessarius omnino videtur. Deinde opus est, ut harmonia haec actu a contemplante comprehendatur, et contemplatione ipsa intuentem oblectet. Hoc eoim maxime differt pulchrum a bono, quod bonum assequi cupimus, pulchrum autem contueri; nec eius usum aut adeptionem, sed contemplationem dumtaxat avemus in eaque suaviter conquiescimus. Sic coelum sideribus ornatum distinctumque cum forte per sudum suspicimus, pulchrum appellamus, sola eius inlitione contenti. Quare

knowane bezpośrednio, prowadzi do piękna. Aby coś mogło być uznane za piękne, przede wszystkim wymaga się, by taki przedmiot składał się z pewnej wielości i pewnego przeciwieństwa elementów, przynajmniej wirtualnych, które łączyłyby się w jedność w celu uformowania czegoś całego wedle doskonałości, której natura [owej całości] żąda. Dlatego dla ukazania piękności zupełnie koniecznym wydaje się uzgodnienie różnych części, zarówno między sobą, jak i w odniesieniu do całości, z której powstaje doskonałość. Następnie trzeba, aby harmonia była przez kontemplującego ujęta w akcie i w samej kontemplacji cieszyła oglądającego. To bowiem najbardziej odróżnia piękno od dobra, że dobro pragniemy osiągnąć, a piękno oglądać. Nie pragniemy ani używania piękna, ani jego uzyskiwania, ale jedynie kontemplacji, w której słodko odpoczywamy¹⁴. Tak

¹⁴ Wiedz, że tak jak wiele innych rzeczy, Pallavicinus [Francesco Sforza Pallavicino (1607–1667) – włoski kardynał, jezuita, znany jako wybitny filozof, teolog, historyk kościoła i teoretyk literatury. Wydany w 1644 w formie dialogu traktat *Del bene libri quattro* był w jego czasach cenionym dziełem z zakresu estetyki – przyp. tłum.] zauważa również i to, mówiąc: „Piękno zachwyca nie dlatego, że się je uznaje, lecz dlatego, że jest widziane lub zbliża się do nas z żywą przyjemnością. I nawet gdybym wiedział (jak się to czasem zdarza w najsubtelniejszych snach), co takiego śnię w tym momencie, i nawet gdybym wiedział, że ani ta aleja, tak szlachetnie przyjemna, ani te pięknie ukwiecone klomby, ani te finezyjne posągi, nie są niczym innym, jak tylko rojem nocnych motyli, to jednak pozostawałoby we mnie to samo żywe odczucie, trwałaby we mnie sama ta żywa przyjemność. Każdego dnia doświadczamy tego w bajkach, które opowiedziane przez uzdolnionego pisarza lub odgrywane przez utalentowanych aktorów, uderzają nas przecież swym pięknem, mimo że poza pierwszym wrażeniem nie wnoszą w nas z siebie niczego więcej. Niczego nie wnoszą w nas, gdyż jesteśmy zupełnie pewni ich fałszywości, jak to już zostało wykazane. A ponieważ oko lub inne zmysły nigdy się nie mylą, ponieważ niczego nie twierdzą, to w każdym złudzeniu jest coś pozornie prawdziwego, jak stwierdził wczoraj ojciec Andrzej. Pierwotne spostrzeżenie bowiem nie jest zdolne ani do prawdy ani do fałszu (zakładam to zgodnie z najpowszechniejszą i najprawdziwszą filozofią). Dla tego jednak, kto jest zakochany w pięknie, nie ma znaczenia potwierdzenie jego wiedzy, potwierdzenie tego, czy przedmiot przez niego poznany, jest rzeczywisty, czy też nie jest taki jak go sobie wyobraża w duszy. Jeżeli z powodu takiego poznania zmysłowego, albo z powodu silnej niepewności on uwierzy, że jest on rzeczywisty na podstawie aktu sądu, to jednak zachwyty nad pięknem nie rodzi się z tej pewności, ale z owego widzenia i z owego żywego pragnienia, które może w nas pozostać po ustaniu złudzenia wyobraźni”. F. Sforza, *Del bene libri quattro*, cz. 2, ks. 3, rozdz. 53, Corbelletti, Rzym 1644, s. 466–467 [Cytat w całości przełożony ze starowłoskiego przez ks. dra Zbigniewa Skużę].

complacentia et delectatio quam pulchritudinis perspicentia affert, nonnisi ad cognoscendi facultatem pertinet, nec quidquam commune retinet cum facultatibus appetitivis proprie licitis. Quae cum ita sint, pulchritudo describi posset: varietas in unitatem totius cuiusdam perfecti conspirans, in cuius comprehensione mens conquiescat.

19. Facultas, qua pulchrum discernimus atque iudicamus, *gustus* nominatur; desumpta metaphora a sensu illo, quo ad sapes deprehendendos donati sumus. Nec vero ab intelligendi facultate distinguitur, sed eadem atque illa est, prout peculiare hoc munus exercet et capacitate ornatur eiusmodi peculiare obiectum diiudicandi. Hinc est ut *gustus* quoad aliquem inferiorem gradum in omnibus hominibus inveniatur; at quoad exquisitiorem quemdam sensum abstrusiusque iudicium, saepe magnum exquirat ingenium, et delicatam veluti texturam animi. Harmonica enim comprehensio partium et conceptus perfectionis obiecto debito, qui ad pulchritudinem diiudicandam requiritur, saepe abstrusior est, quam vulgaris intelligentia ferat. Immo etiam quandoque ad eiusmodi iudicium rite proferendum artis peritia et disciplina necessaria est, cum videlicet de obiecto agitur ad artem aliquam perlinente. Tunc enim pulchrum nonnisi ab iis plene deprehenditur et iudicatur, qui in ea arte, ad quam obiectum spectat, versati sint. Sic frustra contenderes ut

samo, jak niebo ozdobione i oddzielone gwiazdami, kiedy akurat patrzymy, gdy jest bezchmurne, nazywamy pięknym, zadowoleni samym jego widokiem. Dlatego upodobanie i delektowanie, których dostarcza oglądanie piękności, dotyczy jedynie zdolności poznawania, a właściwie mówiąc, nie ma nic wspólnego z władzami pożądawczymi. Skoro tak, to piękność można by opisać następująco: różnorodność zgadzająca się z jednością w pewnej doskonałej całości, w której ujmowaniu poznawczym umysł odpoczywa.

19. Zdolność, dzięki której rozróżniamy i osądzamy piękno, nazywa się „gustem”. Przenośnia ta pochodzi od tego zmysłu, którym jesteśmy obdarzeni dla poznawania smaków¹⁵. Nie różni naprawdę się ta zdolność od zdolności rozumienia, ale jest z nią tym samym w miarę tego, jak spełnia tę szczególną funkcję [tj. rozumienie] i jak ozdobiona jest władzą osądzania takiego szczególnego przedmiotu. Stąd w jakimś niższym stopniu gust znajduje się u wszystkich ludzi, lecz jeśli chodzi o bardziej wyszukany zmysł i zawile osąd, to często wymaga wielkiej zdolności i jak gdyby delikatnej struktury duszy. Harmonijne bowiem ujęcie poznawcze części i pojęcie należyj przedmiotowi doskonałości, które wymaga się do osądzania piękności, jest często bardziej zawile, niż zniósłaby to zwykła inteligencja. W każdym razie czasem, aby trafnie wydać taki osąd, konieczne są biegłość w sztuce i wiedza, oczywiście wtedy, gdy przedmiot, z którym ma się do czynienia, dotyczy jakiejś sztuki. Albowiem piękno jest w pełni pojmwane

¹⁵ *Gustus* – dosł. zmysł smaku [przyj. tłum.].

divini poematis Aligherii pulchritudo gustetur ab homine qui naturali cuidam comprehensivae facultatis praecellentiae idoneam poesis ac philosophiae et theologiae notitiam non adiungat. Idem dic de exquisito quodam concentu aut eleganti aliquo aedificio, aut quocumque alio opere affabre elaborato; quod proferetur longe pulchrius videbitur ei, qui artium illarum regulas callet, quam ei qui imperitus est et vulgaris.

20. Ad partitionem pulchri quod attinet, in primis dispesci potest in *ideale* et *reale*. Pulchrum ideale dicitur quod typicam quamdam perfectionem exhibet; quatenus concipiatur ut perfectum exemplar, cui quo magis aliquid conformetur, eo pulchrius evadat. Et quoniam exemplareiusmodi et co nsiderari potest vel in Deo vel in homine; hinc pulchrum ideale dividitur in *pulchrum ideale divinum* et *pulchrum ideale humanum*. Facultas vero excogitandi typos eiusmodi, eosque extra se incertam materiam transferendi, *genius* dicitur; atque exinde magni artifices nominantur. Pulchrum vero reale illud est quod ipsam obiecti entitatem in se inspectam attinet, et dividi posset in *corporeum* et *incorporeum*; prout vel in dotibus, quae sensu et phantasia attingi possunt, fundetur; vel in rebus intellectualibus aut moralibus conspiciatur. Primum a quopiam iudicari poterit, qui idonea quadam animi habitudine ad ipsum gustandum naturaliter ornetur; alterum exquisitiorem gustum postulat; siquidem spiritualis pulchritudo tanto sensilem antecellit,

i osądzone tylko przez doświadczonych w tej sztuce, której przedmiot dotyczy. Tak na próżno będziesz się starał, aby boskie piękno poematu Alighieriego były smakowane przez człowieka, który nie łączyłby naturalnej zdolności ujęcia poznawczego z wystarczająco wybitną znajomością poezji, filozofii i teologii. Powiedz to samo o wyszukany koncert albo o jakimś eleganckim budynku, lub o jakimkolwiek innym starannie wykonanym dziele, które z pewnością wyda się daleko piękniejsze temu, kto zna reguły tych sztuk, niż temu, kto jest niedoświadczony i pospolity.

20. Jeżeli chodzi o podział piękna, to można go przede wszystkim podzielić na „idealne” i „realne”. To piękno nazywa się idealnym, które przejawia pewną typową doskonałość w miarę tego, jak jest pojmowane jako doskonały wzór, do którego im coś bardziej się upodabnia, tym staje się piękniejsze. A ponieważ taki wzór może być rozważany albo w Bogu, albo w człowieku, dlatego piękno idealne dzieli się na „piękno idealne boskie” i „piękno idealne ludzkie”. Zdolność zaś do wymyślania tego rodzaju typów i przenoszenia ich poza siebie na pewną materię, nazywa się „geniuszem”, i stąd nazywa się tak [również] wielkich artystów. Pięknem zaś realnym jest to, które dotyczy samego bytowania przedmiotu oglądanego w sobie, a można je podzielić na „cielesne” i „niecielesne” w zależności od tego, czy jest oparte na przymiotach, które można dotknąć zmysłem i wyobraźnią, bądź jest poznawane w rzeczach intelektualnych lub moralnych. Pierwsze może być osądzone przez kogoś, kto naturalnie zdobi się odpowiednim na-

quanto animi dotes et lineamenta praestantiora sunt quam corporis.

Denique ad *sublime* quod allinet, eius notio ingenerari videtur ex excessu quodam relativo pulchritudinis respectu facultatis apprehensivae; quatenus nimirum sic apprehendatur a mente ut comprehendi plene nequeat propter praegrandem magnitudinem qua ornatur. In hoc sensu optime dicitur sublime in aliqua semper *infinite* fundari. Hinc non tam admirationem, ut pulchrum, sed stuporem potius ingenerat, et animum vehementer percillit et quasi supra se ipsum attollit, magnis excitatis affectibus praeter ordinem consuetum. Duae autem species a Kant recensentur: sublime *mathematicum* nimirum et *dynamicum*. Primum notione nititur spatii aut temporis; alterum potentiae seu vis, quae esse, potest physica vel moralis.

Scientia quae pulchri et sublimis investigationem instituit, a recentioribus *aesthetica* nominata est.

stawieniem duszy do jego smakowania, drugie wymaga bardziej wyszukanego gustu, skoro piękność duchowa o tyle przewyższa zmysłową, o ile przymioty i rysy duszy są bardziej znakomite niż ciała¹⁶.

Wreszcie, co się tyczy „wzniosłości”, jej pojęcie wydaje się zrodzone z pewnego relatywnego nadmiaru piękności względem zdolności ujmowania poznawczego, o ile jest tak ujmowane przez umysł, że nie może być pojęte w całości z powodu ogromnej wielkości, jaką jest ozdobione. W tym sensie najlepiej powiedzieć, że uczucie wzniosłości zawsze opiera się na pewnej „nieskończoności”. Stąd nie tyle powoduje zachwyt, jak piękno, lecz raczej rodzi odrętwienie, gwałtownie opanowuje duszę i podnosi ją jakby ponad samą siebie, wzbudzając wielkie uczucia wbrew zwyczajnemu porządkowi. Kant wylicza wobec tego dwa gatunki wzniosłości, a mianowicie wzniosłość „matematyczną” i „dynamiczną”¹⁷. Na pierwszym pojęciu opierają się przestrzeń i czas, na drugim możliwość, a raczej siła, która może być albo fizyczna, albo moralna.

Wiedza, która podejmuje badanie piękna i wzniosłości, przez współczesnych uczonych nazwana została „estetyką”.

¹⁶ Z tego, co powiedzieliśmy, jasno widać, że odeszliśmy od tego, czego nauczał Gioberti [Vincenzo Gioberti (1801-1852) – włoski ksiądz, premier Królestwa Sardynii w latach 1848–1849, filozof, działacz, zwolennik i teoretyk neogwelfizmu – dop. tłum.] w swoich wywodach (*Saggio sul bello*) gdzie zdefiniował piękno jako indywidualne połączenie jakiegoś inteligibilnego typu z elementem wyobrażeniowym, przeprowadzone mocą estetycznej wyobraźni. Definicja ta absolutnie nie powinna być zaakceptowana, ponieważ odbiera piękno rzeczom duchowym, a nawet rzeczom cielesnym, które istnieją [*extant*] fizycznie i odbijają się w sobie poza estetycznym wyobrażeniem. Aby pominąć początek, który przypisuje się typom intelektualnym, które wyprowadza ze swojej idealnej formuły, i uważa się, że rozkwita tylko z intuicji Boga i bezpośredniej komunikacji ducha stworzonego z inteligencją Stwórcy. Ponieważ dotyczy to pochodzenia idei, przeto zbadamy to we właściwym miejscu.

¹⁷ I. Kant, *Critica facultatibus iudicandi aestheticae*, cz. 1, ks. 2, § 24 i nast. Zob. tenże, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 134-166.

Nota o Autorach

Bartosz Adamski – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Toruńskiej. Studia filozoficzno-teologiczne ukończył na Wydziale Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, uzyskując tytuł zawodowy magistra teologii na podstawie pracy pt. „*In libertatem vocati*” (Ga 5, 13). *Wolność w Chrystusie w świetle piątego rozdziału „Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas lectura” św. Tomasza z Akwinu*. Za pracę tę otrzymał Nagrodę im. prof. Mieczysława Gogacza (laureat X edycji). Obecnie pełni funkcję prefekta roku propedeutycznego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Toruńskiej.

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwyczaj. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii. Przewodniczący Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, redaktor naczelny Rocznika Tomistycznego. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się filozofią bytu, antropologią filozoficzną i etyką. Jest uczniem (i następcą na Katedrze) Profesora Mieczysława Gogacza.
Nr ORCID: 0000-0002-7926-4070

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca filozofii w Akademii Białskiej im. Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, Polskiego Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej oraz redakcji „Rocznika Tomistycznego”. Jest autorką ponad osiemdziesięciu artykułów o tematyce filozoficznej. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół historii filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska), etyki, klasycznej teorii człowieka, filozoficznych podstaw mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007), (wspólnie z Arturem Andrzejukiem) *Tomasz z Akwinu jako etyk* (Warszawa 2021) oraz *Od etyki Arystotelesa do filozofii moralnej Tomasza z Akwinu*, (Warszawa 2021).
Nr ORCID: 0000-0002-4961-2580

Przemysław Artemiuk – ks. prof. ucz., dr hab., teolog fundamentalny, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022), a także zredagował tomy studiów *Odcienie polskiego katolicyzmu* (Płock 2022) oraz *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022).
Nr ORCID: 0000-0001-5337-0329

Jacek Banaś – nauczyciel, etyk; zastępca dyrektora Departamentu Kształcenia Ogólnego i Podstaw Programowych (MEiN).

Magdalena Bejm – magister filologii klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 2020 roku asystent dydaktyczny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, prowadzi lektorat języka łacińskiego i greki starożytnej. Główne kierunki zainteresowań naukowych: mediewistyka, literatura nowołacińska XVI wieku, edytorstwo. Przygotowuje edycję cap. XXXIX-XL *Victoria Deorum, sive veri herois eductio* S.F. Klonowica wraz z komentarzem edytorskim.

Marcin M. Grabowski – absolwent filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Do jego zainteresowań należą metafizyka tomistyczna, historia filozofii starożytnej i chemia organiczna.
Nr ORCID: 0009-0009-1072-2641

Martyna Kozakiewicz – mgr; doktorantka w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kierunku nauk teologicznych.

Dawid Lipski – dr; adiunkt w Instytucie Społecznych Podstaw Penitencjarystyki Akademii Wymiaru Sprawiedliwości. Stypendysta Funduszu Stypendialnego i Szkoleniowego (Liechtenstein), Fundacji Lanckorońskich z Brzezia (Londyn) oraz Deutscher Akademischer Austausch Dienst (Kolonja). Redaktor w czasopiśmie „Pro Fide, Rege et Lege” oraz w „Roczniku Tomistycznym”. Nauczyciel dyplomowany etyki w szkole podstawowej i średniej.
Nr ORCID: 0000-0003-2136-0622

Bożena Listkowska – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Ukończyła studia filologiczne na Wydziale Humanistycznym Akademii Bydgoskiej oraz studia filozoficzne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Doktorat nauk humanistycznych w zakresie filozofii otrzymała na UKSW w wyniku obrony rozprawy pt. *Lowańskie modyfikacje tomizmu tradycyjnego w pracach ks. Piotra Chojnackiego*; wersja książkowa: *Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego* (Bydgoszcz 2014). Prowadzi badania nad współczesną filozofią polską. Przedmiotami jej zainteresowań są w szczególności filozofia człowieka i metafizyka. Współredaktor serii książek: *Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów*, *Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów* i *Tomizm polski 1946–1965. Słownik filozofów*. Członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego.
Nr ORCID: 0000-0002-6635-5934

Małgorzata Łuszczynska – dr hab., prof. ucz. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, pracownik w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych i Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji UMCS. Jest autorem licznych publikacji naukowych z zakresu filozofii prawa oraz historii doktryn polityczno-prawnych. Zainteresowania naukowe oscylują wokół problematyki społecznej nauki Kościoła katolickiego, tomizmu, myśli politycznej i prawnej średniowiecza, normatywizmu i jego krytyki, rozwoju filozofii prawa w okresie dwudziestolecia międzywojennego w Polsce. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Polskiego Towarzystwa Myśli Politycznej. Redaktor czasopisma „Annales UMCS sekcja G (Ius)”.
Nr ORCID: 0000-0002-4387-8820

Adam Machowski – ks. dr, wykładowca filozofii i etyki w Akademii Jagiellońskiej w Toruniu. Obronił doktorat z teologii poświęcony moralno-etycznym aspektom *De regno* Tomasza z Akwinu i doktorat z filozofii na Universidad de Navarra zatytułowany *Participatio politica en Tomás de Aquino* będący interpretacją filozofii politycznej Akwinaty zawartej w *Komentarzu do „Polityki”* i w *Sumie teologicznej*. Autor wielu artykułów odnoszących się do doktryny społecznej i politycznej Tomasza z Akwinu. Ostatnio głównym tematem badań są studia komparatystyczne nad sprawnościami moralnymi u Akwinaty i Konfucjusza – książka: *Cnoty społeczne u Konfucjusza i Tomasza z Akwinu. Studium porównawcze nad sprawnościami moralnymi Wschodu i Zachodu*.
Nr ORCID: 0000-0003-0681-0728

Henryk Majkrzak SCJ – doktor habilitowany teologii dogmatycznej, doktor teologii życia wewnętrznego i doktor filozofii człowieka, kierownik Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego i Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, miłośnik dzieł i nauczania św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i innych doktorów Kościoła. Wieloletni wykładowca w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach oraz w różnych uczelniach kościelnych Krakowa i okolic, współpracujący z wieloma czasopismami naukowymi, autor ponad 140 publikacji, w tym 18 książek. Swoją działalnością wspiera rodzinę, patriotyzm i pamięć o Żołnierzach Wyklętych, czyli Niezłomnych.

Konstanty J. Milancej – student filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Do jego zainteresowań należą historia scholastycznej filozofii naturalnej i metafizyki.

Nr ORCID: 0009-0000-9575-8217

Valentine Aghoghophia Ovie – ks. mgr, związany z Zakonem św. Augustyna w prowincji nigeryjskiej (urodził się w Lagos w Nigerii). W 2012 roku uzyskał na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Makurdi w stanie Benue licencjat z filozofii, a w 2017 roku na Uniwersytecie św. Augustyna w Jos, w stanie Plateau licencjat z teologii. Pogłębiając swoje naukowe zainteresowania studiował teologię uzyskując w 2022 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie tytuł magistra teologii dogmatycznej. Obecnie kończy swoją rozprawę doktorską z teologii dogmatycznej. Ponadto od sześciu lat pracuje jako wikariusz w Archidiecezji Warszawskiej, zajmując się anglojęzyczną społecznością katolicką. Publikuje artykuły na tematy teologiczne związane z angelologią, kosmogonią, mariologią i epistemologią.

Tomasz Pawlikowski – dr hab., pracownik naukowy w Bibliotece Publicznej m. st. Warszawy – Bibliotece Głównej Województwa Mazowieckiego. Członek Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Opublikował kilkadziesiąt tekstów naukowych w formie artykułów, recenzji lub monografii, głównie z zakresu filozofii, z których największe znaczenie ma książka *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu* (2013). Jest ponadto autorem 127 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej. Podejmuje także tematy związane z historią księgozbiorów.

Nr ORCID: 0000-0003-0618-611X

Ewa Agnieszka Pichola – dr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Doktorat z filozofii obroniła w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie rozprawy, w której analizowała dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w jego pismach. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a szczególnie filozoficznymi podstawami koncepcji psychologicznych oraz antropologicznymi aspektami prawdy.
Nr ORCID: 0000-0001-6078-7384

Magdalena Płotka – dr hab., profesor uczelniany w Katedrze Historii Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pełni funkcję z-cy dyrektora Instytutu Filozofii oraz z-cy przewodniczącego Rady Dyscypliny Filozofia. Jest ponadto z-cą redaktora naczelnego Rocznika Tomistycznego i członkiem Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Zainteresowania naukowe M. Płotki skupiają się wokół średniowiecznej filozofii praktycznej, historii filozofii polskiej w XV i XVI wieku, paleografii łacińskiej oraz filozofii współczesnej. Jest autorką książek: *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* (Warszawa, 2013), *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku* (Warszawa 2016) oraz *Tomasz z Akwinu o przyjemności*, (Warszawa 2021). Publikuje w „Rocznikach Filozoficznych”, „Edukacji filozoficznej”, „Filo-sofiji”, „Roczniku Tomistycznym” i in.
Nr ORCID: 0000-0002-6993-2178

Dominika Rejewska – studentka filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pracę dyplomową poświęca zagadnieniom ontologii dzieła sztuki u Hansa-Georga Gadamera.

Jan Siwierski – studiuje na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz na Warszawskim Uniwersytecie Medycznym. Do jego zainteresowań należą metafizyka, logika i filozofia nauki.

Antoni B. Stępień – prof. zw. dr hab., emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Głównym przedmiotem jego zainteresowań filozoficznych są trzy dyscypliny: teoria poznania, metafizyka i estetyka. W teorii poznania podejmował: fenomenologiczną analizę deskrypcyjną, dyskusję ze sceptycyzmem oraz obronę możliwości wiedzy koniecznej

dotyczącej świata. Jego teorię poznania określa się mianem fundacjonalistycznej, maksymalistycznej i realistycznej. W metafizyce argumentuje za pochodnością świata od bytu absolutnego, osobowego, nieskończonego, wszechwiedzącego, wszechmocnego i nieskończenie dobrego; za odrębnością substancjalną człowieka w stosunku do innych bytów, w tym za niematerialnością najważniejszych działań umysłu ludzkiego oraz za istnieniem wolnej woli. Tezy te skłaniają go do uznania, że sens życia ludzkiego wykracza poza istnienie w świecie materialnym w takiej formie, w jakiej go teraz znamy. W stosunku do swego stanowiska filozoficznego używa określenia: „tomizm egzystencjalny w niektórych sprawach fenomenologizujący”. W estetyce podlega wpływowi fenomenologii w wydaniu Ingardena, a szczególnie – aksjologii fenomenologicznej. Jest autorem takich prac jak: *Wstęp do filozofii* (5 wydań); *Elementy filozofii*; *Wprowadzenie do metafizyki*; *O metodzie teorii poznania*; *Propedeutyka estetyki* (2 wydania); *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne*; *Studia i szkice filozoficzne* (3 tomy).

Bartłomiej Uzar – student Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe oscylują między metafizyką i logiką, zwłaszcza w kontekście scholastycznym, neoscholastycznym i analitycznym. Nr ORCID: 0000-0002-2240-1310

Katarzyna Werkowicz – mgr fizjoterapii i filozofii. Absolwentka studiów licencjackich i magisterskich na Akademii Wychowania Fizycznego oraz na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jej dorobku, znajdują się prace naukowe z obszaru medycyny i filozofii. Analizowała takie problemy jak: wstyd w relacji lekarz – pacjent oraz antropologia zawarta w polskim Kodeksie Etyki Lekarskiej.

Bartosz Zalewski – dr, adiunkt adiunkt w Katedrze Doktryn Polityczno-Prawnych i Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Pracę doktorską pt. „*Humanitas*” w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego obronił z wyróżnieniem 2020 roku. Jest członkiem Naukowego Towarzystwa Tomistycznego oraz Polskiego Towarzystwa Historii Prawa. Jego zainteresowania naukowe dotyczą wpływu chrześcijaństwa na prawo rzymskie w okresie późnoantycznym, rzymskiego prawa karnego i jego

receptji w Europie średniowiecznej oraz wczesnonowoczesnej, myśli polityczno-prawnej św. Tomasza z Akwinu.

Nr ORCID: 0000-0001-7508-354X

Michał Zembrzusi – dr hab., profesor uczelniany w Katedrze Historii Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Pełni funkcję Zastępcy Przewodniczącego Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Jest dyrektorem serii wydawniczej „Biblioteka Rocznika Tomistycznego”. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możnościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: *Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*. W 2019 roku wydał monografię pt. *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*. Jest autorem przekładów: *Tomasz z Akwinu, Komentarz do De hebdomadibus Boecjusza*, (Warszawa 2021) oraz *Tomasz z Akwinu, Kwestia o substancjach duchowych*, (Warszawa 2023).

Nr ORCID: 0000-0003-4647-479X