

TOMASZ Z AKWINU

KWESTIA

O SUBSTANCJACH

DUCHOWYCH

QUAESTIO DE SPIRITUALIBUS

CREATURIS

Biblioteka Rocznika Tomistycznego
TOM VI

DYREKTOR

Michał Zembrzuski

RADA NAUKOWA

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień,
Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Marcin Karas,
Krzysztof Kalka, Piotr Jaroszyński, Mieczysław Gogacz
Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk,
Anton Adam

ISBN Biblioteki Rocznika Tomistycznego: 978-83-65806-30-7

Redakcja Rocznika Tomistycznego
ul. Klonowa 2/2
05-806 Komorów POLSKA

TOMASZ Z AKWINU

KWESTIA
O SUBSTANCJACH
DUCHOWYCH

*QUAESTIO DE SPIRITUALIBUS
CREATURIS*

PRZEŁOŻYŁ I OPRACOWAŁ
MICHAŁ ZEMBRZUSKI

WARSZAWA 2023

RECENZENT

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk

REDAKCJA JĘZYKOWA

Elżbieta Pachciarek

PROJEKT OKŁADKI

Dr hab. Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Maciej Głowacki

SKŁAD I ŁAMANIE

Małgorzata Biegańska-Bartosiak

© Naukowe Towarzystwo Tomistyczne 2023 / Michał Zembrzuski

ISBN (wersja papierowa): 978-83-965887-7-7

ISBN (ebook): 978-83-965887-8-4

WYDAWCA

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów

www.tomizm.org

Spis treści

Michał Zembrzuski	
Antropologia i angelologia w <i>Kwestii o substancjach duchowych</i> Tomasza z Akwinu. Wprowadzenie do tłumaczenia.....	7
1. Tło historyczne <i>Kwestii o substancjach duchowych</i>	8
2. Filozoficzny charakter <i>Kwestii o substancjach duchowych</i>	15
3. Istota i istnienie substancji duchowych.....	20
4. Zjednoczenie w człowieku substancji duchowej z ciałem.....	29
5. Niemożliwość zjednoczenia substancji duchowych (aniołów) z niektórymi ciałami.....	38
6. Wielość gatunków aniołów i jedność gatunku człowieka.....	40
7. Substancje duchowe i ich władze.....	43
8. Zakończenie.....	49
9. Uwagi do tłumaczenia.....	50
Tomasz z Akwinu	
<i>Kwestia o substancjach duchowych (Quaestio de spiritualibus creaturis)</i>	55
Artykuł 1	
Czy stworzona substancja duchowa składa się z materii i formy?.....	57
Artykuł 2	
Czy substancja duchowa może jednoczyć się z ciałem?.....	95
Artykuł 3	
Czy substancja duchowa, jaką jest dusza ludzka, jednoczy się z ciałem przez coś pośredniczącego?	123
Artykuł 4	
Czy cała dusza jest w każdej części ciała?.....	161

Artykuł 5	
Czy jest jakaś stworzona substancja duchowa, która nie jednoczy się z ciałem?.....	183
Artykuł 6	
Czy substancja duchowa jednoczy się z ciałem niebieskim?.....	203
Artykuł 7	
Czy substancja duchowa jednoczy się z ciałem powietrznym?.....	229
Artykuł 8	
Czy wszyscy aniołowie różnią się względem siebie według gatunku?.....	237
Artykuł 9	
Czy intelekt możliwościowy jest jeden we wszystkich ludziach?.....	267
Artykuł 10	
Czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi?.....	301
Artykuł 11	
Czy władze duszy są tym samym, co istota duszy?	337
Bibliografia	363

Antropologia i angelologia w *Kwestii o substancjach duchowych* Tomasza z Akwinu Wprowadzenie do tłumaczenia

Choć dzieła Tomasza z Akwinu wydają się wyjątkowo syntetyczne, to zasadniczo są jednak próbami poszukiwania odpowiedzi na pytania, wątpliwości oraz argumenty filozoficzne i teologiczne, są analizą konsekwencji różnych odpowiedzi i uzasadnień. W twórczości Akwinaty taki analityczny charakter mają szczególnie „kwestie dyskutowane” oraz „kwestie kwodlibetalne”. Są one wyjątkowe nie tylko ze względu na walor dydaktyczny (czynnie uczestniczyli w nich mistrzowie oraz uczniowie), ale przede wszystkim ze względu na walor argumentacyjny. Wśród najbardziej interesujących zagadnień podejmowanych w tych dziełach można wymienić Boga, aniołów, człowieka, a także świat fizyczny. Droga prowadzonych uzasadnień w tych tematach jest jednak odwrotna w stosunku do ich aksjologicznej ważności. Rozpoczyna się od analizy jednostkowego bytu materialnego (fizycznego), prowadzi następnie przez ustalenie natury ludzkiej (jako intelektualnej) i dochodzi do ustalenia struktur bytów niematerialnych o intelektualnej naturze, aby ostatecznie dotrzeć także do natury bytu, który jest Samoistnym Istnieniem. Wydaje się, że w kontekście uzasadnień, to wypracowana i uzasadniona metafizyczna koncepcja człowieka służyła do ukazania natury bytów anielskich i w ogóle umożliwiła poznanie istnienia bytów duchowych. Antropologia była więc dla Akwinaty podstawą angelologii. Można wręcz uznać, że Tomasz tak wiele

(i w sposób tak wyjątkowy) powiedział o bytach anielskich, gdyż tak wiele wiedział o kondycji człowieka. O ile zasadny jest tytuł przypisywany Tomaszowi już w średniowieczu – Doktor Anielski – to zasadne będzie dodanie do niego „Doktor Anielski od Człowieka”.

Tematyce bytu ludzkiego i zarazem anielskiego poświęcona została grupa artykułów z kwestii dyskutowanej noszącej tytuł *De spiritualibus creaturis*. O tyle te tematy są ze sobą powiązane, o ile człowiek i anioł są istotami (substancjami) intelektualnymi, a więc mającymi poznanie i bytowanie wyniesione ponad cielesność. Jednak pomimo tej wspólnej natury substancje duchowe mają różne odniesienia do cielesności. Cielesność mieści się w ich strukturze albo też jest z nimi w związku z pewnymi okolicznościami i dla jakiegoś celu. *Kwestia o substancjach duchowych* jest pod tym względem wyjątkowa i warto zapoznać się z nią ze względu na ukazywanie natury ludzkiej i odsłanianie natury anielskiej. Ten aspekt nie jest jednak jedynym ważnym dla tej kwestii dyskutowanej. Równie ważny jest temat istoty i istnienia bytów stworzonych, a także określenia natury ludzkiego intelektu – szczególnie w odniesieniu do sporu z awerroistyczną i awiceniańską interpretacją myśli Arystotelesa.

I. Tło historyczne *Kwestii o substancjach duchowych*

Zacznijmy najpierw od określenia datacji powstania tej kwestii, aby następnie możliwe stało się odniesienie do twórczości Akwinaty. Spróbujmy także przyjrzeć się naturze samych „kwestii dyskutowanych”, strukturze *Kwestii o substancjach duchowych* a także samemu tytułowi tego dzieła, który nie jest wcale taki oczywisty.

James Weisheipl, jeden z biografów Tomasza z Akwinu, jako datę powstania (odbycia) tej kwestii, za Martinem Grabmannem, podaje lata 1266–1268. Biorąc pod uwagę cytowany w artykule trzecim *Komentarz do Kategorii* Symplicjusza, dopowiada, że Tomasz mógł odwołać się do niego dopiero po marcu 1266 roku. Jeśli chodzi o datę graniczną zakończenia tego dzieła, to Weisheipl przyjmuje cytowany w artykule dziesiątym *Komentarz do O duszy* Temistiusza, który został

Tomaszowi udostępniony w listopadzie 1267 roku¹. Kwestia więc mogła ostatecznie odbyć się na początku kolejnego roku (1268), jednak nie można ani precyzyjnie, ani ostatecznie określić czasu przeprowadzenia kwestii. Biografowie nie ustalili także dokładnego miejsca ich powstania. Wiemy, że powstały we Włoszech, jednak nie ma pewności, gdzie zostały przeprowadzone. Grabmann, za nim Weisheipl, sugeruje dwór papieski Klemensa IV w Viterbo². Jednak miejscem odbycia dysputy mogło być także *studium generale*, którym opiekował się Tomasz jako mistrz regens w Rzymie³. Jean-Pierre Torrell opowiada się właśnie za takim umiejscowieniem tej kwestii, przesuwając datę przeprowadzenia na okres między listopadem 1267 roku, a wrześniem 1268 roku⁴. Wszyscy badacze są jednak zgodni co do tego, że sama publikacja tych kwestii, zapewne po ich gruntownym przeredagowaniu, została dokonana dopiero po powrocie Tomasza do Paryżu, a więc po 1269 roku. Nadmienić należy w tym miejscu, że tytuł tych kwestii został nadany właśnie przez wydawców tego dzieła w Paryżu.

Samo ustalenie datowania kwestii nie jest tak bardzo istotne dla zrozumienia samego dzieła, jak umiejscowienie go wśród innych. Okres włoski (a szczególnie pobyt w Rzymie i Viterbo w latach 1265–1269) w twórczości Tomasza jest niezwykle dynamiczny. Cztery lata Tomasz poświęcił na kształcenie włoskich dominikanów, a dokonywało się ono w ramach prowadzonych przez niego wykładów i dyskutowanych kwestii. Na ten czas przypada: rozpoczęcie pisania *Summy teologii*⁵ aż do *Traktatu o człowieku*, przeprowadzenie szeregu obszernych kwestii dyskutowanych *O złocie*⁶, *O mocy*, *O duszy*, rozpoczęcie redakcji *Złotego*

¹ Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 444.

² Zob. tamże, s. 445.

³ Zob. tamże, s. 271. Sam Weisheipl w swojej pracy sugeruje Rzym jako miejsce odbywania tej kwestii.

⁴ Zob. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2021, s. 479.

⁵ Warto odnotować, że cytowany w *Summa theologiae* Komentarz do „*O duszy*” Temistiusza znajduje się w I, q. 79, a. 4. Analogicznie do artykułu 10 *Kwestii dyskutowanej o substancjach duchowych*; zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 442.

⁶ Weisheipl utrzymuje, że *De malo* były dyskutowane w Rzymie. Torrell temu przeczy i sugeruje drugą regensurę Paryską. Sam jednak ma wątpliwości, czy wszystkie

łańcucha, skomentowanie *Imion boskich* Pseudo-Dionizego Areopagity oraz zredagowanie pierwszego komentarza do Arystotelesa – *Komentarza do „O duszy”*. Ten okres poprzedzony był uzyskaniem doświadczenia w prowadzeniu kwestii diskutowanych wcześniej w Paryżu w ramach cyklu kwestii *O prawdzie* (1256–1259) oraz ukończeniem *Summy przeciw poganom* (Neapol – Orvieto 1259–1261). Warto pamiętać, że pozostałe komentarze do Arystotelesa (łącznie było ich dwanaście), pisma polemiczne, a także większość komentarzy biblijnych powstało po powrocie Tomasza do Paryża w ramach tzw. drugiej regensury. Interesującą rzeczą w tych ustaleniach są relacje między *Kwestią o substancjach duchowych* a *Kwestią o duszy* oraz *Summą teologii* (I, q. 75–89) i *Komentarzem do „O duszy”* Arystotelesa. Weisheipl z przekonaniem twierdzi, że *Kwestia dyskutowana o duszy* powstała już po powrocie Tomasza do Paryża (a więc po styczniu 1269 r.) i po napisaniu pierwszej części *Summy teologii*⁷. Jednak Torrell jest odmiennego zdania i zdecydowanie wskazuje na powstanie *Kwestii o duszy* w Rzymie, jeszcze przed napisaniem *Traktatu o człowieku*⁸. Rozwikłanie tego dylematu nie jest już tylko kwestią drugorzędą, ale ważną dla ustalenia możliwości interpretacyjnych poszczególnych dzieł. Jeśli uznamy pierwszeństwo *Kwestii o duszy* przed równorzędnymi *Summą teologii* i *Kwestią o substancjach duchowych*, to założymy pierwszorzędność jej rozstrzygnięć, założymy, że pozostałe dzieła są jedynie ponownym przepracowaniem podobnych zagadnień. Jeśli chodzi o *Kwestię o duszy*, to zdecydowanie widać wyraźną zależność od niej wszystkiego, co jest w *Summie teologii*. Jednak nie można tego powiedzieć odnośnie do *Kwestii o substancjach duchowych* – w pewnym obszarze tematyka jest zdecydowanie inna, a w pewnym także argumentacja sięga o wiele dalej. Problematyka *Kwestii o substancjach duchowych* o wiele bliższa jest zagadnieniom, które dostrzec można w *O bycie i istocie* (jedno z najwcześniejszych dzieł Tomasza, które powstało między 1252 a 1256 r.), a także w *O substancjach czystych* (*De substantiis separatis*), które Tomasz

były jednocześnie dyskutowane w Paryżu. *Kwestia 16* (*De daemonibus*) w pewnym obszarze wiąże się z zagadnieniami *Kwestii o substancjach duchowych*.

⁷ Zob. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 445.

⁸ Por. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, s. 478. Torrell opiera swoje twierdzenie na badaniach R.-A. Gauthiera oraz B.C. Bazána.

napisał pod koniec swojego życia (1271–1273). Wydaje się zatem, że interesujące nas kwestie nie są mniej ważne w stosunku do kwestii *O duszy* (które za takie uchodzą), ale dotyczą nieco innej, szerszej, problematyki. Można także argumentować, że stanowią dopowiedzenie do *Kwestii o duszy* i wręcz rozwijają pewne zagadnienia. Inną jeszcze kwestią pozostaje relacja do *Komentarza do „O duszy”* Arystotelesa. Widać wyraźną cytawalność tego traktatu Filozofa, jednak nie jest ona aż tak bardzo znacząca, jak odniesienia do innych dzieł Arystotelesa, Augustyna czy innych platoników. Wydaje się raczej, że Akwinata w późniejszym czasie skomentował ten psychologiczny traktat Arystotelesa.

Tomasz z Akwinu uchodzi za tego, który wprowadził do praktyki uniwersyteckiej kwestie kwodlibetalne (*quaestiones quodlibetales*)⁹, ale był także mistrzem w prowadzeniu kwestii diskutowanych (*quaestiones disputata*). I o ile wypracowanie tej metody należy przypisać poprzednikom, o tyle Tomaszowi przyznać trzeba miano kontynuatora, ale i mistrza w tej sztuce. Czym są kwestie diskutowane, których formę przyjęła *Kwestia o substancjach duchowych*? Po pierwsze, warto zwrócić uwagę, że początek tej formy dyskursu filozoficznego można znaleźć w starożytności i *Dialogach* samego Platona. Metoda żywego dialogu (stawiania pytań i udzielania odpowiedzi) została ugruntowana w średniowieczu przez Augustyna, a następnie kontynuowana przez Anzelmą z Canterbury i wielu innych myślicieli (m. in. Aelreda z Rievaulx). Wszyscy oni mieli głębokie przekonanie o walorach, jakie przynosi debata i staranne rozważenie argumentów i wniosków z nich wynikających. Po drugie, należy pamiętać, że średniowieczne uniwersytety doskonale przyjęły i realizowały tę formę prowadzenia nauczania, ale także badań w różnych obszarach (teologii, filozofii, ale też prawa i medycyny). Jedyna zmiana, jaka się dokonała, a którą należałoby podkreślić, jest związana z tym, że forma debat połączyła klasyczną metodę wykładu tekstu (*lectio*) z komentarzem i dysputą. Można właściwie powiedzieć, że komentowanie przerodziło się w „kwestionowanie”¹⁰.

⁹ Zob. P. Mandonnet, *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 15 (1926) 4, s. 477-506; 16 (1927) 1, s. 5-38.

¹⁰ Zob. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 77-85.

Z tego względu „kwestie dyskutowane” niejednokrotnie rozstrzygały poprawną bądź niepoprawną interpretację różnych dzieł. Po trzecie, w kwestiach dyskutowanych nie chodziło tylko o przerzucanie się argumentami i dialogowanie, ale o samo rozstrzygnięcie mistrza, autorytetu, który dokonywał rozważania obiekcji, ripost, kontrargumentów, aby ostatecznie udzielić najwłaściwszej odpowiedzi (*determinatio*). W związku z tym formuła odpowiedzi, która wydaje się techniczna – *respondeo dicendum* („odpowiadam, że należy powiedzieć”) – jest rozsądzeniem, w którym poświęca się uwagę każdemu argumentowi, przyznaje się niektórym rację, stwierdza ich prawdziwość (*veritas*) lub prawdopodobieństwo (*probabilitas*), ewentualnie wskazuje na te, które są niemożliwe (*impossibile*), niedorzeczne (*inconueniens*), śmieszne (*risibile*) czy fałszywe (*falsum*). Po czwarte, w zrozumieniu tego, czym jest kwestia dyskutowana należy uwzględnić dwojaki ich charakter. Niektóre odbywały się w publicznym wymiarze (*disputatio publica*), a inne miały charakter bardziej prywatny (*disputatio privata*)¹¹. To pierwsze określenie zawsze odnosi się do kwestii kwodlibetalnych, w odniesieniu zaś do kwestii dyskutowanych mogło oznaczać uroczyste i wielodniowe dysputy, w których uczestniczyli także inni nauczyciele. Jeśli chodzi o dysputy prywatne, to odbywały się one w kręgu własnych uczniów (np. studiujących dominikanów), a argumenty, jakie się w nich pojawiały, były bardziej subtelne i o wiele trudniejsze. Ten podział kwestii można odnieść do *Kwestii o duszy* i *Kwestii o substancjach duchowych*. Wydaje się, że pierwsza z nich była właśnie dysputą publiczną (być może właśnie na dworze papieskim), druga zaś mogła być dysputą prywatną. Warto w tym punkcie dodać, że mistrzowie danej katedry byli zobligowani do prowadzenia dysput w odpowiednim roku akademickim. Jednak Tomasz przebiegał wszystkich w liczbie prowadzonych dysput. Jeśli w ciągu czterech lat pobytu w Rzymie i Viterbo przeprowadził kwestie: *O złu, O mocy, O duszy, O substancjach duchowych*, to zrealizował 297 artykułów (a więc prawie połowę ze swoich kwestii

¹¹ Zob. B. Davies, *Introduction*, w: Thomas Aquinas, *On evil*, tłum. R. Regan, Oxford University Press 2003, s.10-11; T. Nevitt, B. Davies, *Introduction*, w: Thomas Aquinas, *Quodlibetal questions*, tłum. T. Nevitt, B. Davies, Oxford University Press 2020, s. XXXIV.

dyskutowanych – pozostałe to *O prawdzie*, *O cnotach* i *O jedności Słowa Wcielonego* które łącznie mają 303 artykuły).

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na samą strukturę *Kwestii o substancjach duchowych*. Składa się ona z 11 artykułów, które można pogrupować i sprowadzić do czterech części. Pierwsza część związana jest z pierwszym artykułem (a. 1), który poświęcony jest substancjom duchowym w ogólności (*in genere*) biorąc pod uwagę ich istnienie, istotę i rozstrzygając, czy są złożone z materii i formy. Druga część obejmuje rozważania o substancjach duchowych, które łączą się z ciałem. Pytania dotyczą zarówno tego, czy takie połączenie jest możliwe (a. 2), czy połączenie dokonuje się bezpośrednio czy przez jakieś elementy pośredniczące (a. 3), czy połączenie substancji duchowej z ciałem jest całościowe, co wiązałoby się z rozstrzygnięciem, że dusza jest cała w każdej części (a. 4). Ta druga część w sposób oczywisty dotyczy duszy ludzkiej. Trzecia grupa artykułów dotyczy substancji duchowych, które nie łączą się z ciałem jak w przypadku człowieka, ale ich powiązanie z ciałami może funkcjonować w jakiś sposób czy ze względu na coś (*secundum quid*). I tak kolejno należy rozstrzygnąć czy istnieje jakaś substancja, która nie jednoczy się z ciałem (a. 5), czy substancja duchowa może jednoczyć się z jakimś ciałem niebieskim (a. 6), ciałem powietrznym (a. 7), czy w związku z brakiem połączenia strukturalnego różnica między substancjami jest gatunkowa (a. 8). Ostatnia, czwarta, część dotyczy substancji duchowych z uwzględnieniem ich władz (zasadniczo poznawczych), a szczególnie intelektu możliwościowego (a. 9) i czynnego (a. 10), a także ogólnego powiązania władz i istoty duszy (*in genere*). W kontekście struktury artykułów należy podkreślić, że tematyka władz intelektualnych jest poruszona ze względu na powiązanie tych władz z indywidualnym człowiekiem, a więc ponownie powiązanie z ciałem. Tak ukazana struktura pozwala na wyciągnięcie wniosku, że głównym tematem *Kwestii o substancjach duchowych* są relacje między substancjami duchowymi i ciałem (cielesnością), a w związku z tym ich indywidualność i wielość gatunkowa.

W tym miejscu warto odnieść się do samego tytułu kwestii. We współczesnych zestawieniach dzieł Tomasza, a także w średniowiecznych katalogach, widnieje łaciński tytuł *Questiones disputatae de spiri-*

tualibus creaturis. Nie sposób nie przetłumaczyć tego tytułu inaczej niż: „Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych”. Jednak takie tłumaczenie nie oddaje właściwego charakteru tego dzieła i może być mylące w stosunku do jego treści. Propozycja tłumaczenia tytułu traktatu jako: *Kwestia o substancjach duchowych* jest uzasadniona trzema argumentami: 1) Prawie wszystkie kwestie (artykuły) rozpoczynają się od pytania o substancje duchowe (a nie „stworzenia duchowe”). Zwrot *spiritualis substantia* pojawia się również w samej argumentacji oraz w odpowiedziach i to wokół niego prowadzone są rozważania. I choć termin *substantia spiritualis creata* nominalnie pojawia się w tekście, to Tomasz zasadniczo nie rozważa stworzeń w relacji do Boga w żadnym z artykułów. Jeśli dostrzeże się tę różnicę między tytułem a formułami pojawiającymi się w artykułach, to można zrozumieć, że sama dysputa mogła odbyć się we Włoszech, a została przeredagowana i opublikowana pod takim właśnie tytułem dopiero w Paryżu. 2) W zestawieniu rękopisów (i fragmentów) sporządzonych w krytycznej „edycji Leonińskiej”¹² w 2 przypadkach (na 66) zachowane są tytuły *Quaestio de substantiis spiritualibus*. Tak jest w rękopisie, znajdującym się w Centralnej Bibliotece Narodowej w Firenzie (kodeks nr 955) oraz w Bibliotece Uniwersyteckiej w Klagenfurcie (kodeks nr 1172). Świadczy to o pewnej (choć całkowicie minimalnej) tradycji takiego tytułowania tego dzieła. 3) Podkreślenie w tytule, że tematyka tej kwestii dotyczy „substancji duchowych”, a nie „stworzeń duchowych”, wiąże się ze wskazaniem na filozoficzny charakter tej kwestii. Nazwanie jakiegoś bytu „stworzeniem” odsyła do „Stwórcy” i orientuje w rozważaniach teologicznych. Ten argument zostanie szerzej omówiony w kolejnym punkcie tego wprowadzenia.

¹² Zob. Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII p. m. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. XXIV, 2, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, Roma-Paris 2000, s. 7*-14*. Warto odnotować z tego zestawienia 3 rękopisy w polskich bibliotekach (2 rękopisy w Bibliotece Jagiellońskiej oraz 1 w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu).

2. Filozoficzny charakter *Kwestii o substancjach duchowych*

Pytanie, czy *Kwestia o substancjach duchowych* jest dziełem filozoficznym czy teologicznym może się wydawać całkowicie jałowe. Zakłada się, że spod pióra tak wielkiego teologa, jakim był Akwinata, mogły wyjść wyłącznie tezy teologiczne. Tymczasem wielkość jego teologii należy mierzyć wielkością jego filozofii, gdyż w takim samym znaczeniu, w jakim był teologiem, był również filozofem. Jego myśl teologiczna wymagała filozofii, była na niej budowana i stale się do niej odwoływała¹³.

W *Summie teologii* Akwinata wyraża następujące określenie filozofii: „Nauka filozofii jako taka jest godna pochwały i zalecenia z powodu prawdy, jaką filozofowie poznają, a która przez Boga została im objawiona”¹⁴. Odwołuje się tym samym do Arystotelesowskiej definicji filozofii jako poszukiwania prawdy w otaczającej nas rzeczywistości¹⁵. W samej *Kwestii o substancjach duchowych* można znaleźć kilka sformułowań, w których Tomasz realizuje takie rozumienie filozofii. W artykule pierwszym *Kwestii o substancjach duchowych* padają następujące zdania: „Należy powiedzieć, że na to pytanie niektórzy udzielają przeciwnych odpowiedzi. Niekórzy bowiem uznają, że stworzona substancja duchowa jest złożona z materii i formy, inni zaś temu przeczą. Dlatego abyśmy nie szli w stronę wieloznaczności w poszukiwaniu prawdy, powinniśmy rozważyć, co oznacza nazwa «materia»”¹⁶. Świadczą one o spójności przyjętego modelu filozofii na poziomie metateoretycznym z jego realizacją na poziomie przedmiotowym. To pragnie-

¹³ Por. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako filozof*, Warszawa 2019, s. 11.

¹⁴ *S. th.* II-II, q. 167, a. 1, ad 3: „Ad tertium dicendum quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante”. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, t. 22, Londyn 1963, s. 315.

¹⁵ Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II (994b20-22); por. tenże, *Metafizyka* II, 2, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2017, s. 200: „Słusznie też nazywa się filozofię nauką o prawdzie. Albowiem celem nauki teoretycznej jest prawda, tak jak celem nauki praktycznej – działanie”.

¹⁶ *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co.

nie filozoficznego – ostatecznego – rozstrzygnięcia pojawia się także w innych miejscach, a szczególnie gdy Tomasz dwukrotnie wypowiada następujące zdanie: „(...) według prawdziwych zasad filozofii (...)”¹⁷.

Oczywiście dla Tomasza prawda filozofii nie może stać w sprzeczności z prawdą teologii. Użycie jakichkolwiek argumentów w dyskursie filozoficznym nie prowadzi do sprzecznych twierdzeń w obszarze wiary. Tomasz jednocześnie widzi, że porządek dyskursu filozoficznego jest inny zarówno ze względu na same zagadnienia, ze względu na źródła stosowanych argumentów, jak i ze względu na wnioski, do jakich doprowadza. Jeśli prawda nie jest sprzeczna z prawdą, to należy uczynić wszystko, aby poznawalne stało się to, co jest możliwe do poznania w całkowicie naturalny sposób. W niektórych tematach wystarcza właśnie sam rozum, wystarczą same rozwiązania filozoficzne. W artykule dziewiątym *Kwestii o substancjach duchowych* Tomasz rozważa błąd w pojmowaniu przez Awerroesa jedności i jedyności intelektu możliwościowego. Ten pogląd zagraża wierze i przez prawdę wiary mógłby być odrzucony, jednak Tomasz wypowiada się o nim następująco: „Z łatwością można zobaczyć, że to stanowisko jest przeciwne wierze – usuwa bowiem nagrodę i karę z przyszłego życia. Tego jednak, że stanowisko to jest niemożliwe wedle siebie, dowieść można przez prawdziwe zasady filozofii”¹⁸. Tomasz mógł uznać, że odrzucenie konsekwencji grzechu ciężkiego neguje prawdę wiary chrześcijańskiej, gdyż zarówno neguje wolny wybór, jak i odpowiedzialność za indywidualne czyny człowieka. Tomasz jednak chciał w sposób filozoficzny rozstrzygnąć fałszywość twierdzeń antropologicznych Awerroesa¹⁹.

Filozoficzny charakter *Kwestii o substancjach duchowych* nie wynika wyłącznie z metateoretycznych założeń, ale także z samej podjętej

¹⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 3, co.; a. 9, co. Warto zaznaczyć, że jednocześnie odnosi się do zasad filozofii Arystotelesa, którego zwolennikiem w *Kwestii o substancjach duchowych* jest Tomasz z Akwinu.

¹⁸ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.

¹⁹ Aby to lepiej zrozumieć można dla przeciwstawienia podać stanowisko Bonawentury, który ukazywał, krytykując stanowisko awerroistyczne, absurdalność rozstrzygnięć na temat jedności intelektu możliwościowego w stosunku do prawdziwości wiary. W *Konferencjach o darach Ducha Świętego* (IX, 16-20) pisał, że wśród błędów, które przeciwstawiają się wierze chrześcijańskiej i Pismu św., ten, który dotyczy jedności intelektu, wyrównuje w zasługach duszę Chrystusa i duszę

problematyki. Oczywiście temat stworzeń duchowych (aniołów) nie stanowi zagadnienia dla współczesnych kierunków filozoficznych. Można jednak ponownie wrócić do pytania, czy faktycznie *Kwestia o substancjach duchowych* dotyczy tematu aniołów, czy dotyczy jednak problemu substancji o intelektualnej naturze, które mogą lub nie mogą łączyć się z ciałem. Gdybyśmy uznali, że dotyczy tematu aniołów, to ten temat jest poniekąd zarezerwowany dla teologii. Gdyby było tak, że kwestia ta dotyczy bytów mających umysł, świadomość, rozum, to zasadne byłoby pytanie o to, jak takie byty wiążą się z ciałem i jak na nie oddziałują. A tak postawiony problem odpowiada aktualnym współcześnie dyskusjom w ramach tego, co filozofii umysłu nazywa się *mind-body problem*. Trzeba jednak jasno powiedzieć, że *Kwestia o substancjach duchowych* dotyczy tematu takich bytów intelektualnych, które albo łączą albo nie łączą się w naturalny sposób z ciałami.

Można jednak nadal dociekać, czy substancje duchowe stanowią wyzwanie dla filozofii, czy stanowią naturalny obszar jej zainteresowania. A jeśli mieszczą się w obszarze zainteresowania filozofii, to można zapytać o konkretną dziedzinę filozofii, która się z nimi wiąże. Odpowiedź wydaje się oczywista, gdyż chodzi o metafizykę²⁰. Warto przypomnieć, że Arystoteles w swojej *Metafizyce* dwojako określił jej przedmiot. W księdze IV wskazał, że tym przedmiotem jest „byt, o ile jest bytem”²¹. W księdze zaś VI pisał, że przedmiotem tym jest „rzeczywistość wieczna, niezmienna i oddzielona [od materii] (...) Nauka natomiast pierwsza jest o rzeczach oddzielonych i niebędących w ruchu. A wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, najwyraźniej zaś te, które są niezmiennie i są oddzielone. Są to bowiem przyczyny tego, co przejawia się tu z rzeczy boskich”²². Arystoteles rozpoczął tym samym wielką debatę metafizyczną, która toczyła się wśród

zdrajcy Judasza, uznając je za jedną”; zob. M. Olszewski, *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, seria: Ad fontes, t. IX, Kęty 2008, s. 18.

²⁰ Por. G.T. Doolan, *Aquinas on Separate Substances and the Subject Matter of Metaphysics*, „Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale” 22 (2011) s. 347-382.

²¹ Arystoteles, *Metaphysica* IV (1003a22); por. tenże, *Metafizyka* IV, 1, s. 259.

²² Arystoteles, *Metaphysica* VI (1026a10; 1026a16-18); por. tenże, *Metafizyka* VI, 1, s. 410-411.

interpretatorów, czy przedmiotem metafizyki jest każdy byt istniejący w aspekcie jego ostatecznej racji istnienia, czy jest nim substancja boska, absolutna, oddzielona od jakiegokolwiek materii i ruchu. Warto jednak zwrócić uwagę, że te wypowiedzi nie pozostają w sprzeczności, że Arystoteles nie przeciwstawiał sobie badań nad rzeczywistością, ujętą w aspekcie ostatecznych przyczyn badaniom nad bytami, które istnieją właśnie jako te przyczyny²³.

Z przywołanej podwójnej charakterystyki przedmiotu metafizyki wynika, że zajmuje się ona badaniem substancji oddzielonych od materii i ruchu (lokalnego), gdyż to one należą do pierwszych przyczyn rzeczy. Uniesprzecznienie wspomnianych dwóch ujęć wiąże się także z taką wskazówką, że przedmiotem materialnym metafizyki nie są same substancje niematerialne, ale one o tyle są badane, o ile mogą być przyczynami innych bytów²⁴. W ten sposób badanie form substancjalnych w metafizyce za każdym razem jest ujmowaniem ich w oddzieleniu od materii, nawet jeśli metafizyk bada formę rośliny czy zwierzęcia. To nauki przyrodnicze (*phisica*) badają formę jako przyczynę ruchu. Metafizyk będzie ujmował ją jako tę, która jest przyczyną formalną, gdyż materia nie może być bez formy, choć forma bez materii może²⁵.

Kwestię o substancjach duchowych można zatem uznać za filozoficzną w takim znaczeniu, że skupia uwagę na rozważaniach o formach substancjalnych, które albo są związane z ciałami w sposób naturalny, choć mogą pozostawać subsystentne (mogą istnieć niezależnie od ciała), albo wiążą się z ciałami na zasadzie poruszycieli. Aniołowie są prezentowani jako formy, które są formami dla samych siebie, które są oddzielone od materii. Człowiek również będzie określony przez kategorię formy, która będzie formą dla materii naturalnie z nią związaną (będzie raczej *compositum*, a nie tylko formą). Z tej perspektywy poszczególne artykuły tej kwestii stają się niezwykle interesujące. Wiążą się z pytaniami, czy w naturze (w istocie) formy mieści się to, że wiąże się z materią (a więc czy konieczny jest dla niej samej związek

²³ Por. A. Nowik, *Zagadnienie pierwszych przyczyn rzeczy w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do „Metafizyki” Arystotelesa*, Warszawa 2003, s. 43–45.

²⁴ Por. G.T. Doolan, *Aquinas on the Demonstrability of Angels*, w: T. Hoffmann (red.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden–Boston 2012, s. 13–44.

²⁵ Zob. S.L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Eugene 2015, s. 117.

z materią), czy forma wiążąca się z materią domaga się elementów pośredniczących, czy formy zjednoczone z materią są rozczłonkowane w poszczególnych częściach aktualizowanego ciała, czy formy, będąc kategoriami metafizycznymi, są zarazem kategoriami logicznymi (samiymi gatunkami), czy formy substancji duchowych mogą łączyć się z formami substancji, które mają ciała (w akcie poznania intelektualnego), a więc czy mogą być intelektem czynnym bądź możliwościowym dla pojedynczych ludzi. Te pytania jeszcze bardziej pokazują, że Tomasz interesowały nie tyle „stworzenia duchowe”, ile substancje oddzielone od materii i ich związek z materią. A tym samym jego uwaga skupiona była na głównym przedmiocie metafizyki.

Dla pewnego zobrazowania tych uwag można przywołać dwa sformułowania Tomasza. Pierwsze z nich pochodzi z jego *Komentarza do „O Trójcy”* Boecjusza, a drugie z *Komentarza do „Metafizyki”* Arystotelesa. Pierwszy z komentarzy i tak odnosi do Arystotelesa, ale to właśnie Tomasz odczytał w nim metafizykę Arystotelesowską. Pisze on: „nauka boska (*scientia divina*), którą przyjmuje się za pośrednictwem natchnienia boskiego, nie dotyczy aniołów jako przedmiotu, a tylko jako tego, co przyjmuje się dla objawienia przedmiotu (*ad manifestationem obiecti*). Tak bowiem Pismo św. zajmuje się aniołami, jak pozostałymi stworzeniami. W nauce boskiej jednakże, którą przekazują filozofowie, rozważa się anioły, które nazywa się inteligencjami, na takiej samej zasadzie, na jakiej bada się pierwszą przyczynę, którą jest Bóg, czyli w tej mierze, w jakiej oni sami także są wtórnymi zasadami rzeczy, przynajmniej za pośrednictwem ruchu sfer”²⁶. Tomasz dostrzega, że aniołowie jako substancje duchowe istniejące i działające w świecie stanowią przedmiot zainteresowania filozofii, widzi także, iż sposób ich badania jest radykalnie różny od badania w teologii i nawet samej fizyce. Warto nawet w tym kontekście przywołać „wprowadzenie” z *Komentarza do „Metafizyki”* Arystotelesa: „albowiem wspomniane substancje oddzielone są powszechnymi i pierwszymi przyczynami istnienia. Tej samej bowiem wiedzy przysługuje rozważanie przyczyn właściwych jakiemuś rodzajowi i [rozważanie] jego samego: tak jak wiedza naturalna

²⁶ *Super De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 3. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005, s. 273-275.

rozważa zasady ciała naturalnego. Stąd konieczne jest, aby do tej samej wiedzy należało rozważanie substancji oddzielonych i bytu w ogólności, rozważanie tego, czym jest rodzaj, którego wspomniane substancje są wspólnymi i powszechnymi przyczynami. (...) Poznanie przyczyn jakiegoś rodzaju jest celem, do którego zmierza rozważanie wiedzy. Chociaż przedmiotem tej wiedzy jest byt w ogólności, to jednak mówi się o całości tych, które są oddzielone od materii według swojego istnienia i ujęcia. Z pewnością według istnienia i według ujęcia nazywają się oddzielnymi nie tylko te, które żadnym sposobem nie mogą istnieć w materii, jak Bóg i substancje intelektualne, lecz również te, które mogą istnieć bez materii, tak jak byt w ogólności. To zaś nie zdarzałoby się, gdyby zależały od materii według swojego istnienia”²⁷.

3. Istota i istnienie substancji duchowych

Kwestię o substancjach duchowych rozpoczyna artykuł, w którym roztrząsana jest natura bytów stworzonych. Zagadnienie o tyle jest skomplikowane, o ile powszechne było przekonanie, że w ich strukturze powinno znajdować się złożenie z formy i materii. Akwinata rozpoczyna swoją odpowiedź od ustalenia, jak należy rozumieć samą materię (a szczególnie materię pierwszą) jako zasadę całej rzeczywistości. Warto mieć na uwadze, że rozwiązanie tego zagadnienia jest okazją do zaprezentowania właściwie całej metafizyki Akwinaty, a szczególnie metafizyki istnienia (*ipsum esse*). Materię pierwszą rozumie on jako absolutną możliwość, pozbawioną formy i gatunkowego określenia, ale też pozbawioną jakiegokolwiek braku. Jako taka właśnie jest jedynie intelektualnie poznawalna, nie stanowiąc w naturze rzeczy niczego, co by realnie istniało. Takie właśnie rozumienie materii zostaje wykluczone z substancji duchowych. Jeśli z samej definicji nie są to substancje cielesne, to nie mając materii pierwszej, nie będą miały również żadnej materii. Oczywiście w takiej sytuacji pozostanie Tomaszowi do uchylecia argument, który uznaje substancje duchowe za czyste formy (akty). Argument ten prowadzi w konsekwencji do absurdu, gdyż substancje

²⁷ *Sententia Metaphysicae*, proemium (tłum. własne).

duchowe miałyby absolutny, boski charakter, a takich bytów byłoby wiele. Tomasz poradzi sobie z tym argumentem bez większych trudności, uznając, iż jedynie pierwszy akt jest w pełni doskonały, a każde inne muszą być aktami ograniczonymi, uniedoskonalonymi przez jakieś czynniki potencjalne, albo też po prostu przez jakąś możliwość.

W kontekście rozważań o możliwości wypełniającej substancje duchowe Tomasz wprowadza argumentację za niemożliwością występowania w ich strukturze materii. Czyni to na podstawie określenia ich jako bytów intelektualnych. Jeśli substancje duchowe poznają intelektualnie, to muszą z konieczności mieć w sobie taką możliwość (władzę). Możliwość ta musi być proporcjonalna do przyjmowanych form poznawczych. Możliwości do przyjmowania intelektualnych form poznawczych nie można utożsamić z możliwością materii pierwszej. Materia pierwsza jako możliwość przez uzyskanie formy staje się czymś indywidualnym, tymczasem intelekt jako możliwość, gdy przyjmuje formę, to razem nie stają się poznawaną rzeczą jednostkową. Forma w intelekcie pozostaje ogólna i powszechna, forma zaś obecna w materii pierwszej jest bytem jednostkowym. W ten sposób również materia pierwsza zostaje wykluczona ze struktury substancji duchowej, gdyż inaczej nie mogłaby spełniać swojego naturalnego działania, jakim jest poznanie intelektualne. Warto jednak zaznaczyć, że przy tym argumentie Tomasz w pewien sposób naprowadza już na wnioski, które zostaną ukazane później. Otóż substancja duchowa będzie formą, ale zarazem możliwością intelektualną, zdolną do poznawania i nabywania form poznawczych.

W ten sposób przy okazji rozważań o substancjach duchowych, a także rozważań o materii w różnych bytach, wprowadzona zostaje Tomaszowa metafizyka egzystencjalna²⁸. Tomasz uważa, że we wszystkich bytach, poza Bogiem, należy odnajdować jakieś złożenie, jednak nie ma konieczności, aby to złożenie było złożeniem z formy i materii (istota anioła i dusza ludzka same w sobie również nie będą składały się z formy i materii). Akwinata formułuje swoje główne twierdzenie metafizyki o pierwszeństwie aktu istnienia (*ipsum esse*) przed jakim-

²⁸ Por. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 373-378.

kolwiek innym aktem, który mógłby być dostrzeżony w bycie. Pozycję aktu, którą zajmuje forma, należy ograniczyć do aktualizowania materii bądź możliwości intelektualnej, jeśli w bycie materii nie ma. Tomasz formułuje jednocześnie kilka kluczowych argumentów, z których jeden jest odwołaniem się do nietożsamości istoty i istnienia, kolejny odwołaniem do jedyności samoistnego aktu istnienia, a inny odwołaniem się do aktu istnienia jako partycypowalnego pryncypium, a więc zależnego (uprzyczynowanego) i ograniczonego (zawężonego) przez daną naturę. Główne twierdzenie tego artykułu brzmi: „Stąd w rzeczach złożonych należy rozważyć podwójny akt i podwójną możliwość. Z drugiej strony natura ukonstytuowana z materii i formy jest możliwością ze względu na jej akt istnienia, o ile jest zdolna do jego przyjęcia. Właściwie więc, gdybyśmy usunęli fundament materii, to gdyby pozostała jakaś forma określonej natury istniejąca samoistnie przez siebie, [jednak] nie w materii, to i tak byłaby porównywana do aktu istnienia jak możliwość do aktu”²⁹. Anioł będzie więc aktem istnienia i formą, która w stosunku do istnienia jest możliwością³⁰.

Analogiczne twierdzenia można znaleźć zarówno w *O bycie i istocie*, jednym z pierwszych filozoficznych dzieł Tomasza, jak również w jednym z jego ostatnich traktatów, a mianowicie *O substancjach oddzielonych*³¹. W pierwszym z nich Tomasz pisał: „jeżeli zaś przyjąć jakąś rzecz, która byłaby istnieniem tylko i to takim, że istnienie to byłoby subsystujące, to owo istnienie nie przyjęłoby dodania różnicy, ponieważ

²⁹ *De spiritualibus creaturis* a. 1, co. „Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum”.

³⁰ Zob. T. Stępień, *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47 (2009) 2, s. 167-182; *Niematerialny charakter poznania anielskiego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” (2015) 21, s. 423-438. Problem rozumienia możliwości w bycie anielskim oraz konsekwencje związane z ich poznawaniem omawia także Tomasz Tiuryn. Zob. T. Tiuryn, *Akt i możliwość w poznaniu anielskim według Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” (2015) 21, s. 441-466.

³¹ Por. A. Andrzejuk, *Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2018, s. 96-110.

wtedy nie byłoby istnieniem tylko, lecz istnieniem i oprócz tego jakąś formą. A tym bardziej nie przyjęłoby dodania materii, ponieważ nie byłoby wtedy istnieniem subsystującym, lecz materialnym. Stąd pozostaje, że taka rzecz, która byłaby swoim istnieniem, nie może być jak tylko jedna. Stąd trzeba, aby w jakiegokolwiek innej rzeczy oprócz tej, czym innym było jej istnienie, a czym innym jej *quidditas*, natura lub forma (...) Jasne jest więc to, że sama forma lub *quidditas*, która jest inteligencją, jest w możności do istnienia, które otrzymuje od Boga, i to istnienie przyjęte jest na sposób aktu. I w ten sposób znajduje się akt i możność w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba, że w sensie wieloznacznym³². W traktacie *O substancjach czystych* można znaleźć następującą wypowiedź: „ponieważ pierwsza zasada musi być najbardziej prosta, koniecznie trzeba przyjąć, że nie istnieje jako uczestnicząca w istnieniu, lecz jako samodzielnie istniejące istnienie. Ponieważ zaś samodzielne istnienie może być tylko jedno, przeto wszystkie inne [byty], które są niższe od niego, mogą istnieć tylko jako uczestniczące w istnieniu. We wszystkich tych bytach dokonuje się więc pewne wspólne im złożenie, tak że w każdym z nich rozróżniamy intelektem to, czym on jest, oraz jego istnienie. Tak więc ponad tym sposobem dokonywania się, kiedy coś staje się dzięki przyjsciu formy do materii, należy przyjąć uprzedni jeszcze początek rzeczy, stosownie do tego, że całe wszechstworzenie otrzymuje istnienie od pierwszego bytu, który jest swoim istnieniem³³. Różnica między przywołanymi tekstami a *Kwestią o substancjach duchowych* jest taka, że w przypadku *O bycie i istocie* problematyka metafizyczna (w tym dotycząca substancji duchowych) jest wykładana w języku Awicenny, a w *O substancjach oddzielonych* mamy do czynienia z wyraźnym nawiązaniem do języka filozofii neoplatonickiej (Boecjusza, Pseudo-Dionizego Areopagity i *Liber de causis*). Nie ma jednak różnicy odnośnie do zasadniczego twierdzenia Tomasza – substancje duchowe, w tym szczególnie aniołowie, nie mają w swojej strukturze materii, a jedynie formę, która nie jest ostateczną racją ich istnienia. A nawet jeśli ostateczną racją ich istnienia jest Bóg, to mają

³² Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajski, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 156-157.

³³ Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, tłum. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 315.

w sobie powód urealniania i aktualizowania całej struktury istotowej. Tą racją jest pochodny, ale przysługujący każdej substancji, własny akt istnienia³⁴. W odniesieniu do traktatu *O substancjach oddzielonych* należy powiedzieć, że mamy do czynienia z powtórzeniem formuł znajdujących się w *Kwestii o substancjach duchowych*.

Patrząc na wypowiedzi Akwinaty w *Kwestii o substancjach duchowych*, można odnieść wrażenie, że dokonuje on jednak przejścia od rozumienia istot bytów duchowych do określenia podstawowego pryncypium, które je stanowi. W istocie bytu duchowego Tomasz nie znajduje wystarczającego powodu, który tłumaczyłby jego istnienie (realność). Jednak trzeba zwrócić uwagę, że otwarte pozostaje pytanie, czy w ogóle substancje duchowe istnieją. Czy w omawianej kwestii można odnaleźć jakieś fragmenty, które mogłyby się jednak odnosić do bardziej podstawowego pytania? Odpowiedź jest pozytywna, jednak nieco ukryta, gdyż można na nią się natknąć dopiero w artykule piątym, omawiającym niemożliwość zjednoczenia się niektórych substancji duchowych z ciałem niebieskim.

Zagadnienie uzasadnienia istnienia bytów anielskich jako substancji duchowych (z pewnością inne będzie uzasadnienie istnienia substancji duchowych) jest wielce problematyczne. Wynika to z tego, że Tomasz nie skupił na tym zagadnieniu takiej samej uwagi, jak na uzasadnieniu istnienia Boga. Z całą pewnością to, czy aniołowie istnieją, nie jest tak samo oczywiste, jak to, że istnieje Bóg. Ale nie jest rzeczą łatwą do rozstrzygnięcia, czy dowodzenie istnienia aniołów powinno dokonywać się drogą dowodzenia *quia*, a więc rozpoczynać się od skutków, czy drogą dowodzenia *propter quid*, a więc rozpoczynać się od określenia samej ich *quidditas*, od zdefiniowania ich natury. Do tej wątpliwości można dodać kolejną, a mianowicie, czy argumenty Tomasza mają charakter konkluzywny, demonstratywny, czy też są jedynie perswazyjną, uzasadniającą przekonania wiary chrześcijańskiej³⁵.

Teksty Tomasza, patrząc szerzej na to zagadnienie, nie są jasne. Można odnaleźć fragmenty, w których Tomasz bardzo wyraźnie pod-

³⁴ Por. A. Andrzejuk, *Metafizyka, czyli filozofia bytu*, w: A. Andrzejuk (red.), *Tomizm konsekwentny*, Warszawa 2022, s. 27-33.

³⁵ Zob. G.T. Doolan, *Aquinas on the Demonstrability of Angels*, w: T. Hoffmann (red.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden–Boston 2012, s. 14-16.

kreśla możliwość poznania istnienia i natury aniołów, ale są także takie, w których intelekt ludzki opisany jest jako ograniczony, jak w przypadku poznania istoty Boga. Przykładem takich wypowiedzi może być chociażby ta, która pochodzi z komentarza do czterech ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda (1252–1256): „(...) rozum ludzki jest ułomny w poznawaniu substancji oddzielonych, które jednak są najbardziej znane z natury, do których intelekt nasz ma się jak oko sowy do światła słońca, jak powiedziane jest w II księdze *Metafizyki*. I dlatego powiedziane jest w II księdze *Zoologii*, że zwłaszcza o nich niewiele możemy wiedzieć dzięki rozumowi. Chociaż to, co o nich może być poznane, jest szczególnie przyjemne i godne kochania. I dlatego filozofowie niczego w sposób jakby demonstratywny (*quasi demonstrative*) nie mówią o nich i jedynie niewiele w sposób prawdopodobny (*pauca probabiliter*). I to pokazuje różnicę między nimi w uznawaniu tego, jaka jest liczba aniołów”³⁶. Zupełnie inne stanowisko Tomasz prezentuje w nieco późniejszym dziele, a mianowicie w *Komentarzu do „O Trójcy”* Boecjusza (1257–1259): „Natomiast *quiditas* substancji oddzielonych nie można poznać przez to, co przyjmujemy od zmysłów, jak widać z tego, co zostało powiedziane, choć za pomocą rzeczy poznawalnych zmysłowo jesteśmy w stanie osiągnąć poznanie istnienia tych substancji i niektórych ich własności. Dlatego też nie można wiedzieć dzięki żadnej nauce spekulatywnej o substancji oddzielonej, czym jest, choć można dzięki nim wiedzieć, że one są, i poznać pewne ich własności, na przykład, że są intelektualne, niezniszczalne”³⁷. To ostatnie zdanie

³⁶ *Super Sent.* II, d. 3, q. 1, a. 3, co.: „(...) quod ratio humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quae tamen sunt notissima naturae, ad quae intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut dicitur in 2 *Metaphysicae* et ideo dicitur in 11 *De animalibus*, quod de eis valde pauca scire possumus per rationem; quamvis illud quod de eis est scitum est valde delectabile et amatum. Et ideo philosophi de illis nihil quasi demonstrative, et pauca probabiliter dixerunt: et hoc ostendit eorum diversitas in ponendo numerum Angelorum.”

³⁷ *Super De Trinitate* III, q. 6, a. 4, co. 3: „Quiditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quae a sensibus accipimus, ut ex praedictis patet, quamvis per sensibilia possimus devenire ad cognoscendum praedictas substantias esse et aliquas earum condiciones. Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum condiciones, utpote quod sunt intellectuales,

ponownie pokazuje, że substancje duchowe są przedmiotem rozważań metafizycznych, a poznanie natury choć nie jest łatwe, to jest jednak możliwe³⁸. O samej tej możliwości przesądza także *Kwestia o substancjach duchowych*, gdyż w jednym miejscu Tomasz pisze: „Nasza dusza zjednoczona z ciałem nie może poznać intelektualnie substancji oddzielonych wedle ich istoty w taki sposób, by mogła wiedzieć o nich, czym są. Jest tak dlatego, że ich istoty przekraczają rodzaj natur zmysłowo poznawalnych i ich proporcję, a to od nich nasz intelekt czerpie poznanie. I dlatego substancje oddzielone nie mogą zostać przez nas właściwie zdefiniowane, lecz tylko na drodze eliminacji lub poprzez określenie jakiegoś ich działania”³⁹. To jest jedyna droga, którą możliwe byłoby poznanie natury aniołów i ich istnienia⁴⁰.

Względem tych dwóch tekstów *Kwestia o substancjach duchowych* jest niezwykle ważna, gdyż pokazuje pewne możliwości uzasadnienia istnienia takich substancji. Jednak jak wcześniej zostało zastrzeżone, uzasadnienie to jest uwikłane i ukryte. Otóż w artykule piątym, który dotyczy tego, czy jakieś substancje duchowe nie jednoczą się z ciałem, Tomasz uzasadnia właśnie istnienie substancji czystych, które nie są związane z ciałami. Oczywiście można przyjąć, że nie istnieje inna rzeczywistość niż cielesna i w związku z tym nie istnieją substancje duchowe, jednak wówczas w pewien sposób cofamy się do założeń filozofów przedsokratejskich. Tomasz przywołuje trzy stanowiska antycznych filozofów na temat istnienia substancji duchowych. Wśród nich pierwsze stanowisko zajmował Anaksagoras, który w swojej filozofii wykroczył intelektem poza rzeczywistość fizyczną, uznając istnienie jednej substancji, która jest umysłem i ma boską naturę, i działa, wyróżniając poszczególne rzeczy z pierwotnej mieszaniny. Drugie stanowisko zajmował Platon, który uważał, że istnieją przede wszystkim substancje duchowe, które są abstraktami, w których uczestniczy wszystko, co ma

incorruptibiles et huiusmodi”; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, s. 313.

³⁸ W tym kontekście ponownie można byłoby sformułować uwagę na temat natury *Kwestii o substancjach duchowych*. Dotyczy ona natury takich bytów, ze szczególnym uwzględnieniem ich relacji do cielesności. I w takim znaczeniu kwestia ta jest niezwykle ważna i bogata w Tomaszowe rozstrzygnięcia.

³⁹ *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 6.

⁴⁰ Por. A. Pleśu, *O aniołach*, tłum. T. Klimkowski, Kraków 2010, s. 32-37.

istnienie fizyczne. Byty fizyczne bowiem uczestniczą w naturze gatunków i rodzajów, które je określają i są o nich orzekane. Te byty abstrakcyjne mają specyficzny rodzaj istnienia, który przez Tomasza jest określony jako „istniejące samoistnie przez siebie” (*per se subsistens*). Trzecie stanowisko jest przypisane Arystotelesowi, który uznawał istnienie substancji duchowych jako konieczne do wyjaśnienia wiecznego (o „nieprzerwanym trwaniu”) i doskonałego (równomiernego) ruchu nieba. Te substancje są oddzielone od ciał, ale poruszają ciała jako cele tego wiecznego i doskonałego ruchu⁴¹. Warto podkreślić, że w uzasadnianiu istnienia substancji duchowych, wedle Tomasza, żadne z tych stanowisk nie jest wystarczające i zupełnie przekonujące. Tomasz mówi, że „drogi te nie są wedle nas tak zupełnie odpowiednie (*istae viae non sunt nobis multum accommodae*)”⁴². Można jednak zapytać: Czy nie są odpowiednio dostosowane dla Tomasza jako teologa czy jako filozofa? I tutaj ponownie widać, że dalsze wypowiedzi Tomasza nie mają charakteru teologicznego, ale stanowią próbę wyjścia od pewnych założeń metafizycznych na temat świata i są próbą doprowadzenia słuchaczy do wniosku, który potwierdza istnienie takich bytów.

Tomasz podaje trzy sposoby argumentacji za istnieniem substancji duchowych: 1) argumenty z doskonałości (*ex perfectione universi*); 2) argumenty z porządku w rzeczach (*ex ordine rerum*); 3) argumenty z właściwości intelektu (*ex proprietate intellectus*). Wszystkie one pokazują w pewien sposób zależność w ruchu porządku materialnego od niematerialnego⁴³.

Pierwszy rodzaj argumentów opiera się na fundamentalnym założeniu, że „taka wydaje się doskonałość wszechświata, że nie brakuje w nim żadnej natury, dla której możliwe jest, aby w nim była”⁴⁴. Ten

⁴¹ W tym kontekście zasadne jest budowanie argumentacji za istnieniem aniołów, odwołując się do zewnętrznych, celowych przyczyn bytu. Mieczysław Gogacz sformułował i rozwinął tego rodzaju argumentację w swoich publikacjach. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: L. Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 87-116; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 19-51.

⁴² *De spiritualibus creaturis*, a. 5, co.

⁴³ Por. S.L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A sketch*, Eugene 2015, s. 118.

⁴⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 5, co.

modalny argument wydaje się odwołaniem do apriorycznie przyjętej doskonałości świata. Wszechświat stanowi zespół bytów, uporządkowanych i powiązanych relacjami, a ich istnienie jest zagwarantowane całością. Tomasz dodaje do tego dalsze przesłanki, w których pokazuje, że jeśli w świecie istnieją dwa byty, które wedle własnej natury mimo wszystko nie zależą od innych bytów, to możliwe jest do pomyślenia, że istnieją jedno bez drugich. Dla przykładu natura zwierzęca nie zależy od natury rozumnej, zatem można pomyśleć istnienie zwierząt bez istnienia ludzi (analogicznie można argumentować w odniesieniu do natury rozumnej). Niezależność jednak istnienia jednego gatunku bez drugiego nie oznacza niezależności w perspektywie doskonałości świata. Można pomyśleć istnienie bytów duchowych, bez cielesnych, jak i cielesnych bez duchowych, jednak doskonałość świata domaga się istnienia każdego gatunku, jaki możliwy byłby do pomyślenia. Dodatkowy argument, wzmacniający ten sposób uzasadnienia, wskazuje, że istotą bytu substancjalnego jest istnienie przez siebie, gdyż posiadanie przypadłości cielesnych raczej ogranicza istnienie samoistne do wymiarów, ale go nie powoduje. Wniosek, do jakiego dochodzi Tomasz wynika więc z przesłanek, że istnieją takie substancje, które nie mają związku z ciałem, ale z powodu doskonałości świata muszą istnieć.

Drugi rodzaj argumentów odwołuje się do porządku rzeczy, opierającego się na założeniu ciągłości między krańcami rzeczywistości, z których jeden jest absolutnie prosty, a ostatni charakteryzuje się maksymalną złożonością, wielopostaciowością, jeden jest czystym aktem, a ostatni absolutną możliwością (Bóg i materia pierwsza). Ciągłość ta zakłada istnienie powiązania elementów pośrednich między tymi krańcami. Porządek relacji między bytami domaga się więc, aby między najwyższym krańcem niecielesnym, a nawet prostymi bytami materialnymi, istniała wielość substancji duchowych. Wśród nich mają być takie, które wiążą się z ciałami i takie, które z ciałami wprost się nie wiążą.

Trzeci rodzaj argumentów odwołuje się do natury działania intelektualnego. Działalność intelektu z natury swojej jest niematerialna i nie urzeczywistnia się za pośrednictwem jakiegoś organu cielesnego. Samo poznanie intelektualne nie wymusza stwierdzenia konieczno-

ści łączenia się z ciałem, aby poznawać (przypadek duszy ludzkiej jest wyjątkiem). Jeśli do tego założenia dodamy metafizyczną przesłankę, że „tak bowiem wszystko działa, jak istnieje (*sicut enim est unumquodque, ita operatur*)”, to okaże się, że istnieją substancje o intelektualnej naturze, które nie potrzebują ciała do działania. Taki typ poznania intelektualnego, który zależny jest od działań zmysłowych, jest niedoskonały. I chodzi tu z pewnością o ukryte założenie epistemologiczne, że przedmioty intelektualne, do których człowiek ma dostęp, są intelektualnymi w możliwości. Podczas gdy przedmioty intelektualne, do których dostęp ma substancja duchowa, nie są w możliwości, ale są aktualnie dostępne dla jego intelektu. Może je poznawać, może rozważać bez pomocy jakiegś władzy umożliwiającej ich poznawanie. Istnienie substancji duchowych, które poznają intelektualnie, które nie potrzebują ciała do swojego aktu, uprzedza wręcz stwierdzenie zachodzenia poznania intelektualnego, które dokonuje się w człowieku. Ta argumentacja również odwołuje się do doskonałości świata, wedle której substancje mające jakieś doskonałe działanie, istnieją wcześniej niż substancje spencjalizowane.

Kwestia o substancjach duchowych jest pod względem rozważań metafizycznych dość wyjątkowa. Mamy w niej wyrażone zasadnicze twierdzenie metafizyki istnienia, ale także oryginalne uzasadnienia istnienia substancji duchowych⁴⁵. Tomasz, przyjmując wspólną płaszczyznę dla rozważań o człowieku i aniele, wyprowadza interesujące wnioski zarówno dla antropologii, jak i dla angelologii. Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowych rozstrzygnięć z dziedziny filozofii człowieka.

4. Zjednoczenie w człowieku substancji duchowej z ciałem

W *Kwestii o substancjach duchowych* nie znajdziemy pełnego wykładu antropologii, a jedynie rozwiązanie pewnych zagadnień. To, co interesowało Tomasza najbardziej w tym dziele, to kwestia relacji duszy jako

⁴⁵ Zob. A.R. Bańka, *De angelis. Chrześcijańska nauka o aniołach w świetle doktryny Tomasza z Akwinu*, Katowice 2014, s. 21-24.

substancji duchowej do ciała, a także kwestia władz (o tym mowa będzie w punkcie szóstym). Pierwsza kwestia dotyczy trzech zagadnień, a więc po pierwsze, czy substancja duchowa może łączyć się z ciałem jako jego forma, po drugie, czy zjednoczenie duszy z ciałem na zasadzie formy i materii dokonuje się za pomocą jakichś elementów pośredniczących, po trzecie, czy dusza, jednocząc się z ciałem, jest w całości i w każdej części ciała w taki sam sposób.

Akwinata doskonale zdawał sobie sprawę, że w odpowiedzi na pytanie o naturę ludzką, która jest duchowo-cieleśna, spotykają się dwie przeciwne tradycje filozoficzne. Pierwsza z nich, platońska, uznawała, że dusza jest substancją duchową, istniejącą samoistnie, której związek z ciałem dokonuje się na zasadzie wywoływania ruchu. Według tego ujęcia człowiekiem jest dusza, która porusza ciałem i posługuje się nim w różnych swoich działaniach. Klasycznym obrazem tych relacji był żeglarz kierujący okrętem. Takie ujęcie rodziło wiele trudności, jednak pozwalało na uzasadnienie niematerialności, nieśmiertelności, i w ogóle niezależności duszy od ciała. Najważniejsza trudność wiązała się z jednością człowieka, której nie można było uzasadnić w tej tradycji. Druga tradycja, arystotelesowska, która uznaje, że dusza jest formą ciała, jest jego pierwszym i zarazem ostatecznym aktem, a więc jest doskonałością ciała. Ta tradycja przede wszystkim dążyła do uzasadnienia jedności duszy z ciałem ze względu właśnie na jedność ontyczną, którą zapewniało zjednoczenie formy substancjalnej z materią. W arystotelesowskiej tradycji wykształciły się stanowiska, które bardziej lub mniej wiązały się z interpretacjami platońskimi. Niestety stanowisko Arystotelesa na temat natury ludzkiej implikowało pewne konsekwencje, które nie mogły zostać zachowane, jeśli miałyby być ważne w myśli chrześcijańskiej. Określenie duszy jako formy substancjalnej, domagającej się ciała do swoich działań, a nie jako substancji duchowej, istniejącej niezależnie od ciała, wiązało się z zanegowaniem jej niematerialności i nieśmiertelności.

Tomasz w artykule drugim *Kwestii o substancjach duchowych* rozwiązuje ten dylemat, przyjmując stanowisko Arystotelesa, ale argumentując przeciwko arystotelesowskim koncepcjom, będącym w istocie ukrytymi platonizmami. Tomasz uzasadniał twierdzenie, że dusza ludzka

jest substancją samoistnie istniejącą, a zarazem formą ciała ludzkiego. Strategia argumentacyjna, jaką wybiera Tomasz, aby rozwiązać tę wątpliwość, opiera się na ukazaniu działania intelektualnego, które zachodzi w człowieku. Jeżeli w człowieku jako indywiduum zachodzi poznanie intelektualne, to z konieczności musi być w nim zasada tej aktywności. Zasada ta może mieć albo przypadłościowy charakter, albo substancjalny. Jeśli przypadłościowy, to wówczas poznanie intelektualne nie będzie wpisane w naturę ludzką, jeśli substancjalny, to zasada działalności intelektualnej będzie jednocześnie formą danego bytu. Zasada działalności intelektualnej nie tylko nie może być czymś przypadłościowym, ale także nie może zależeć od uwarunkowań ciała. Akt poznania intelektualnego jest bezcielesny, nieorganiczny, a w związku z tym zasada tej działalności jest również niematerialna. Tomasz w artykule drugim nie uzasadnia, dlaczego zasadą działań intelektualnych jest forma, która jest aktem, a nie możność intelektualna, która oznacza władze spełniające akty. Tomasz do końca nie uzasadnia także niematerialnego charakteru działań intelektualnych, a jedynie powołuje się na autorytet Arystotelesa. Wskazuje na fundamentalny argument, że „wszystko działa wedle tego, czym jest”, podkreślając, iż niematerialna działalność intelektualna jest możliwa jedynie dzięki pryncypium tej działalności, jakim jest niematerialna forma.

Tomasz swoje uzasadnienie obudowuje krytyką stanowiska Awerroesowego na temat zachodzącego w człowieku poznania intelektualnego. Ta krytyka jest ważna z dwóch powodów, z których pierwszy jest historyczny, a drugi filozoficzny. Warto podkreślić, że *Kwestie o substancjach duchowych* w aspekcie historycznym są wyjątkowe, gdyż zawierają pierwszą krytykę stanowiska Awerroesa (jeszcze nie awerroizmu). Zidentyfikowanie błędu Awerroesa pozwala Tomaszowi na wypracowanie własnego stanowiska i koncepcji intelektu możliwościowego i czynnego oraz uzasadnienie relacji między duszą jako formą i ciałem. Drugi powód, filozoficzny, pozwala na nowo spojrzeć na spory właśnie z Awerroesem i awerroizmem. Nie dotyczyły one problemu „jedności intelektu” i poprawnej bądź niepoprawnej egzegezy pism Arystotelesa. Tomasz krytykuje Awerroesa ze względu na platońskie rozwiązanie relacji duszy i ciała. Okazuje się bowiem, że usunięcie z człowieka inte-

lektu możliwościowego i czynnego, uznanie ich pojedynczej (monopsychizm) i substancjalnej natury oznaczało albo zanegowanie rozumnej natury człowieka, albo platońskie (dualistyczne) określenie powiązania substancji duchowej człowieka z jego ciałem.

Naturę i charakter połączenia duszy z ciałem na zasadzie formy i materii w *Kwestii o substancjach duchowych* można ukazać za pomocą następujących twierdzeń:

1) dusza jednoczy się z ciałem jako jego forma substancjalna; dusza jako forma ma pozycję aktu względem ciała i w związku z tym stanowi o doskonałości danego bytu;

2) dusza jako forma ciała, gdy jest oddzielona od niego, nie ma doskonałości sama w sobie (gatunkowej), nie może realizować tego, co tkwi w jej naturze, a więc nie może aktualizować władz związanych z ciałem;

3) dusza jako forma ciała ma istnienie wyniesione ponad ograniczenia cielesne; nie jest przez ciało objęta, ale sama obejmuje ciało, dając mu specyficzne istnienie oraz wyznaczając specyficzne działania;

4) dusza jako jedna forma substancjalna ciała, mającego części, jest pryncypium wszystkich różnorodnych działań; w przypadku działań intelektualnych forma może dzięki niektórym władzom spełniać działania bez udziału ciała;

5) w rzeczywistości można odkryć pewien porządek form substancjalnych, z których jedne aktualizują tylko jakości bierne i czynne (minerały) albo podlegają wpływowi ciał niebieskich (morze), dalej są formy takie, które zdolne są, mając moce niższych władz, do działań wegetatywnych, zmysłowych, a także formy, które mają moce wyższych władz i zdolne są do działań intelektualnych.

Wszystkie wymienione punkty mieszczą się w ramach Arystotelesowskiego hylemorfizmu. Jednak jeśli zwrócimy uwagę na punkt 2, 3 i 4, to dostrzeżemy takie przeinterpretowanie tego stanowiska, że w odniesieniu do człowieka dusza ludzka będzie wyjątkową formą, inną niż wszystkie inne, które są zanurzone w materii cielesnej i od niej zależne. Tomaszowa interpretacja hylemorfizmu w obszarze antropologii jest oczywiście uzasadniona i zgodna z tym, co pisał Arystoteles w swoich dziełach, jednak wyprowadzone z niej zostają wnioski,

których Arystoteles nie sformułował. Tomasz bardzo mocno trzyma się tezy Arystotelesa, że intelekt w swoim działaniu nie posługuje się żadnym organem cielesnym. I chociaż intelekt potrzebuje wyobrażeń do spełniania swoich aktów, to nie potrzebuje ich w taki sposób, że na nich „pracuje” i je „obrabia”. To intelekt czynny aktualizuje w wyobrażeniach treści intelektualne. Tomasz konsekwentnie wnioskuje, że dusza jako zasada działań niematerialnych jest również niematerialna, a jej istnienie jest właśnie wyniesione ponad ciało. Tomasz w *Kwestii o substancjach duchowych* bardzo wyraźnie podkreśla, że dusza jest z jednej strony formą ciała, ale z drugiej jest formą istniejącą samoistnie (*per se subsistens*), ale w osiągnięciu swojej indywidualnej doskonałości wymagającą ciała. Akwinata wybiera zatem rozwiązanie pośrednie, ale zarazem wyjątkowe. Nie zgadza się na pozostanie na poziomie metafizycznego arystotelizmu, w którym wszystkie byty byłyby złożone z formy i materii w taki sposób, że forma zależałaby od materii. Nie zgadza się także na stanowisko platońskie, wedle którego dusza byłaby odrębną substancją, związaną z ciałem tylko jako czynnik poruszający. Dusza jako forma ciała jest dla niego aktem, jednak ona sama także jest czymś aktualizowanym przez akt istnienia (*ipsum esse*). Uczestniczy w akcie istnienia, dzięki czemu ma samodzielne istnienie⁴⁶.

Drugie zagadnienie związane jest z tematem powiązania duszy z ciałem, ale ukazuje go w perspektywie elementów pośredniczących, które miałyby umożliwić zjednoczenie tych pryncypiów. Akwinata to zagadnienie podejmuje w artykule trzecim *Kwestii o substancjach duchowych*. Trzeba od razu zaznaczyć, że problem ten sam w sobie wyznaczony jest perspektywą dualistycznej filozofii platońskiej, gdyż to w niej przeciwstawia się czy to substancjalnie czy własnościowo duszę ciału. Stanowisko to zakłada, że związek duszy z ciałem funkcjonuje na zasadzie poruszania, a w związku z tym odpowiedź na pytanie, jak dusza porusza ciało, domaga się wskazania pośredniczących poruszcycieli. To zagadnienie o tyle pojawiło się w tradycji arystotelesowskiej, o ile również w niej zdomował się platonizm (Aleksander z Afrodyzji) oraz o ile również w niej przeciwstawiano duszę ciału. Ta tendencja została wzmocniona przez metafizyczne interpretacje Arystotelesa,

⁴⁶ Por. *Quaestiones disputatae de anima*, a. 1, co.

których dokonał żydowski filozofii, Awicebron. Powszechny hylemorfizm pozwalał na wprowadzanie w jednym bycie wielu złożzeń z formy i materii, a tym samym zakładał elementy pośredniczące w zjednoczeniu formy substancjalnej z materią pierwszą (pozostałe formy miały przypadłościowy charakter). Tomasz z Akwinu jednoznacznie dystansował się od tego stanowiska, a także od samego pytania o elementy pośredniczące w zjednoczeniu duszy z ciałem. Bronił twierdzenia o jednej formie substancjalnej w każdym bycie. To forma substancjalna jest zasadą jedności i zasadą istnienia (*esse*) ukonkretnionego ciała.

Przyglądając się bliżej prezentowanemu zagadnieniu, należy dostrzec, że Tomasz interesuje problem relacji duszy jako formy do ciała jako podmiotu, w którym mogłaby ona funkcjonować. Pytanie więc dotyczy tego, czy dusza wiąże się z ciałem, które już naznaczone jest jakąś formą, czy łączy się na przykład z ciałem już żywym, ciałem mającym przejawy życia zmysłowego. Jeśli odpowiemy pozytywnie na to pytanie, to za prawdziwą uznamy odpowiedź, że w danym bycie istnieje wiele form (dusz) odpowiadających za organizowanie ciała. W artykule trzecim Tomasz bardzo interesująco przedstawia spójne ze sobą koncepcje Platona i platoników oraz Awicebrona. Sugeruje, że obydwa stanowiska wychodzą od założonego porządku rzeczywistości, w której to, co powszechne i ogólne, jest wcześniejsze niż to, co jednostkowe i indywidualne. W konsekwencji indywidua partycypują w tym, co ogólne, a to, co ogólne, jest dla indywidualnych rzeczy zasadą formalną. W związku z tym człowieczeństwo w człowieku jest najbardziej powszechną zasadą, istniejącą pierwotnie w stosunku do wszystkich bytów jednostkowych. Człowieczeństwo jako idea, jedynie w sensie ostatecznym określa indywidualny byt, który jest człowiekiem o ile partycypuje w tej idei. Stanowisko Awicebrona, przedstawione przez Tomasza, jest zbieżne z Platońskim, gdyż w kategoriach Arystotelesowskich przedstawia to samo, co zakładał Platon. U początku rzeczywistości znajduje się zasada najbardziej ogólna, która jednak sama w sobie nie jest określona, a jest nią materia pierwsza. Warto podkreślić, wracając myślą do wcześniej opisanych już wątków, że według tego stanowiska materia pierwsza jest obecna w strukturze wszystkich bytów, w tym również aniołów. Materia pierwsza zostaje ograniczona

formą substancji, ta zaś formą cielesności, wegetatywności, zmysłowości i rozumności. W ten sposób każdy byt ma jedną formę substancjalną, która jest bliższa rozumieniu idei platońskich, ale też ma wiele innych form, które są zasadami indywiduacji rzeczy⁴⁷. Zbieżność tych stanowisk widać w tym, że forma substancjalna traci swoją doskonałość w bycie jednostkowym. Człowieczeństwo w człowieku jest osłabione, a w abstrakcyjnej zasadzie pozostaje w pełni doskonałości.

Tomasz odrzuca obydwie stanowiska, podkreślając, że są niezgodne z rozumieniem formy substancjalnej. To ona jest zasadą jedności bytu, a także indywiduacji. Zakładając te stanowiska, „żadna indywidualna substancja nie mogłaby być jedną wprost”⁴⁸. Substancja nie staje się jedną z powodu dwóch aktów, ale jest jedną z racji aktu i możliwości, którą aktualizuje. Człowiek nie jest człowiekiem, zwierzęciem i rośliną w taki sam zaktualizowany sposób. Człowiek jest istotą mającą w możliwości wszystkie władze, które mają w akcie zwierzęta i rośliny dzięki ich formie substancjalnej. Tomasz bardzo mocno broni więc twierdzenia, że istnieje jedna forma substancjalna, a pozostałe urzeczywistnienia w bycie związane są z pozycją przypadłości, które również mogą być aktem (ale nie formą)⁴⁹.

W ten sposób jednak dochodzimy do bardzo interesującej kontrowersji, którą Tomasz przedstawia w *Kwestii o substancjach duchowych*. Kontrowersja ta dotyczy powstawania czy też rodzenia rzeczy (*generatio*), a szczególnie powstawania człowieka. Tomasz, odnosząc się do rozumienia powstawania, odrzuca stanowisko Platona i Awicebrona,

⁴⁷ Używam określenia „indywiduacja rzeczy” (a także „zasada indywiduacji”) w miejsce używanego zwrotu „jednostkowanie rzeczy”. W tomizmie konsekwentnym odróżnia się jednostkowanie ze względu na akt istnienia, który jest pierwszym aktem bytu, a także ze względu na formę, która jest możliwością względem niego, od uszczegóławiania, które związane jest z tradycyjnym jednostkowaniem z powodu materii. Ten podział może zostać zachowany, gdy wprowadzi się odróżnienie indywiduacji od jednostkowania. Termin ten nie jest zupełnie nowym i jest używany przez filozofów zajmujących się myślą średniowieczną. Zob. E.I. Zieliński, *Duns Szkot*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 2, Lublin 2001, s. 745-754.

⁴⁸ *De spiritualibus creaturis*, a. 3, co.

⁴⁹ Por. D. Lipski, *Jan Peckbam i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, seria: Opera philosophorum mediae aevi, t. 15, Warszawa 2015, s. 96-105.

gdyż według niego mówią one jedynie o stawaniu się rzeczy, a nie powstawaniu. Kolejno dochodzące formy do bytu, który powstaje w trakcie rodzenia, nie gwarantowałyby temu bytowi aktu, a jedynie jakiś rodzaj istnienia. Gdybyśmy jednak przyjrzeni się zagadnieniu rozwoju embrionalnego, rozumność byłaby czymś potencjalnym w człowieku, i to nie wprost, a jedynie według czegoś (*secundum quid*) określałaby naturę ludzką (tym czymś byłaby jakaś przypadłość). Tomasz nie zgadza się na takie ujęcie, co bardzo wyraźnie pokazuje, że był przeciwko tzw. opóźnionej animacji. Według niego forma substancjalna od samego początku jest w bycie i to ona (dzięki mocy aktu istnienia) zapewnia przejście z nieistnienia do istnienia (*de non esse in esse*). W *Kwestii o substancjach duchowych* znajduje się jedna z ważniejszych wypowiedzi Tomasza na ten temat. W odpowiedzi na argument trzynasty Tomasz wskazuje na dwa argumenty przeciw opóźnionej animacji: po pierwsze, gdyby forma pojawiała się na pewnym etapie powstawania, to mogłaby przyjmować określenia „bardziej – mniej”, co powodowałoby przypadłościową różnorodność człowieczeństwa; po drugie, forma substancjalna dochodząca do bytu już zaktualizowanego, mogłaby być zniszczalna, gdyż powoduje, dochodząc do bytu, zniszczenie poprzednich form. Tomasz zgadza się więc na twierdzenie o zachodzeniu wielu aktualizacji na drodze powstawania (rodzenia) się bytu, jednak nie zgadza się, aby można było powiedzieć, że powstawanie obejmuje także aktualizację (dojście) pierwszej i jedynej formy substancjalnej bytu. To raczej jej istnienie musi być założone, jeśli mają zachodzić kolejne etapy rozwoju embrionalnego człowieka.

Pozostało jeszcze trzecie zagadnienie, które odsłania tematykę powiązania ze sobą duszy i ciała na zasadzie formy i materii w człowieku. Pytanie dotyczy obecności duszy w całym ciele – czy jest cała w każdej jego części, czy też może jest w jakiś sposób rozdzielona w zależności od sprawowanych funkcji. Jeśli uznamy za prawdziwe zdanie, że dusza jest formą ciała i nie łączy się z nim za pośrednictwem czegoś, to rozwiązanie tej wątpliwości okaże się o wiele łatwiejsze niż w ujęciu Platonskim. Nawet jeśli oddalimy się od tych założeń, to sam problem jest interesujący – w jaki sposób coś jednego może być zasadą rzeczy zróżnicowanych, w jaki sposób jedna całość może odpowiadać za róż-

norodne (w tym również przeciwstawne) części. Według Tomasza dusza jest cała w całym ciele i w każdej jego części. Jednak Tomasz czyni pewne zastrzeżenie co do rozumienia całości, które pojawia się w tym twierdzeniu (całości duszy w całości ciała i całości duszy w częściach ciała). Kategorię całości w odniesieniu do części można rozumieć na trzy sposoby: po pierwsze, całość w odniesieniu do ilości, po drugie, całość w odniesieniu do doskonałości istoty; po trzecie, całość w odniesieniu do mocy (władz). Pierwsze rozumienie pokazuje, że całość może być tak dzielona na części, jak porcjowane może być wszystko, co fizyczne. Drugie rozumienie całości pokazuje, że całość obejmuje istotę rzeczy pojmowaną metafizycznie, a nie matematycznie, która zawiera zarówno części fizyczne, jak i kategorialne (rodzaj, gatunek) oraz nie podlega stopniowaniu (przy takim rozumieniu całości jej stopniowanie funkcjonuje w obrębie jedynie przypadłości). Trzecie zaś rozumienie pokazuje, że całość funkcjonuje w częściach na zasadzie zasad działania, a więc mocy, która w różny sposób może funkcjonować w częściach całości. Na podstawie tych dystynkcji Tomasz uzasadnia swoją odpowiedź. Dusza nie rozciąga się fizycznie, a więc nie jest cała w całości i w poszczególnych częściach ciała na sposób całości dzielonej ilościowo. Dusza jest cała w całości i w częściach w ciele na sposób drugi, gdyż jest zasadą (aktem) organizującą wszystkie części, a one są częściami właśnie ze względu na nią. Dusza nie jest cała w całości ciała i w jego częściach na sposób mocy i władz, gdyż w tym aspekcie podlega podziałowi i jest częściowo, a nie w całości w różnych organach. Z tego powodu różne władze są w różnych częściach i organach ciała, ale też są takie, które nie są aktem żadnej części ciała (czynności intelektualnych dzięki temu nie przypisujemy całemu człowiekowi)⁵⁰.

⁵⁰ Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 226.

5. Niemożliwość zjednoczenia substancji duchowych (aniołów) z niektórymi ciałami

Akwinata, rozważając problem zjednoczenia substancji duchowych z ciałem, bierze pod uwagę możliwość zjednoczenia ich z ciałem niebieskim i powietrzem⁵¹. Oczywiście nie chodzi o możliwość zjednoczenia duszy z takimi właśnie ciałami. Raczej przedmiotem rozważań jest kwestia zjednoczenia aniołów, którym zgodnie z tradycją filozoficzną i teologiczną przypisywano ciała. Właściwie Tomasz pokazuje, że prawdziwe substancjalne zjednoczenie substancji duchowej z ciałem dokonuje się jedynie w człowieku. W przypadku aniołów zjednoczenie nie jest możliwe, a możliwe jest tylko ich oddziaływanie na ciała, kierowanie nimi, a więc ich poruszanie.

Artykuł szósty, w którym podjęty jest temat zjednoczenia z ciałem niebieskim, jest właściwie próbą rozpatrzenia sposobu w jaki substancja duchowa porusza ciało, nie dokonując jednak jego ożywienia. W samej odpowiedzi na to pytanie odnaleźć możemy odniesienia do sprzecznych twierdzeń, jakie pojawiały się w tradycji. Anaksagoras, należący do filozoficznej szkoły jońskiej, negował możliwość ożywiania ciał niebieskich przez substancje duchowe (bogów). W podobnym tonie wypowiadał się należący do Ojców Kościoła Jan Damasceński. Jednak stanowisko Platona i Arystotelesa, a później Orygenesusa i Hieronima, było inne, gdyż utrzymywali oni, że ciała niebieskie są ożywiane, a więc zjednoczone są z nimi jakieś substancje duchowe. Święty Augustyn pozostawał tym, dla którego rozwiązanie tego zagadnienia obarczone było wątpliwościami. Cały artykuł kwestii ma zresztą podobny wydźwięk, gdyż Tomasz, jak sam zaznacza, skłania się do jednego ze stanowisk i nie rozstrzyga go definitywnie⁵².

Uzasadnienie połączenia substancji duchowych z ciałami niebieskimi może wychodzić od założonej szlachetności (*nobilitas*) ciał niebieskich albo od szlachetności samych substancji duchowych, która wiąże się z poznaniem intelektualnym. Jednak zjednoczenie substancji ducho-

⁵¹ Por. T. Stępień, *Doktor Anielski o aniołach*, Warszawa 2014, s. 14-21.

⁵² Por. M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007, s. 262-267.

wej z ciałem nie dokonuje się ze względu na ciało, ale ze względu na nią samą. W związku z tym szlachetność ciał niebieskich nie wynika ze zjednoczenia z substancją duchową, a poznanie intelektualne nie zależy od ciała niebieskiego, które miałoby warunkować jego akt. Dla Tomasza zresztą bardziej prawdopodobne byłoby twierdzenie o zjednoczeniu z ciałem dla doskonalenia poznania intelektualnego, jednak to zachodzi już w zjednoczeniu duszy z ciałem ludzkim, które ma o wiele bardziej złożoną konstrukcję (a zarazem zrównoważoną) niż ciała niebieskie.

Jeśli w rozważaniach o związku substancji duchowej z ciałem niebieskim zostanie zaakcentowane poruszanie, a nie ożywianie, to okaże się, że Tomasz dopuszczał możliwość pewnej interpretacji stanowiska Platona i Arystotelesa. Ruch ciał niebieskich nie wynika z ich formy naturalnej. Pochodzi on od jakiejś przyczyny, która jest substancją duchową, która porusza ciała ze względu na cel, którym jest dobro całości. Inną substancją będzie ta, dla której ten ruch się dokonuje, ona także będzie substancją duchową. Według Platona nie ma różnicy między powiązaniem duszy ludzkiej z ciałem i powiązaniem substancji duchowej z ciałem niebieskim. W obydwu przypadkach zjednoczenie dokonywało się na zasadzie oddziaływania czynnika poruszającego na to, co poruszane. Według Arystotelesa poruszanie ciał niebieskich przez substancje duchowe mogłoby się dokonywać jedynie ze względu na działanie intelektualne, a do tego żadna substancja nie potrzebuje ciała. Zgodnie z zasadami filozofii Arystotelesa ożywione ciała niebieskie musiałyby być zniszczalne. Dopuszczalne dla Tomasza jest interpretowanie Arystotelesa w duchu Platonskim, że chodzi o oddziaływanie poruszającego na rzecz poruszaną dla osiągnięcia jakiegoś celu. Te substancje są swoistymi zarządcami ciał niebieskich (*rectores*), działają na zasadzie opatrności kierującej do ustalonego celu wszechświata. To poruszanie może mieć także taką postać, że moc ciał niebieskich oddziałuje na byty będące poniżej świata podksiężycowego, które otrzymują warunki do powstawania i ginięcia⁵³.

Artykuł siódmy podejmuje temat zjednoczenia substancji duchowych z powietrzem. Tomasz wyklucza taką możliwość, co uzasadnia

⁵³ *De spiritualibus creaturis*, a. 6, ad 12; por. T. Stępień, *Doktor Anielski o aniołach*, s. 34-38.

trzema rodzajami argumentów. Po pierwsze, Tomasz traktuje powietrze jako jeden z żywiołów, a więc elementów (pierwiastków) a zarazem jako ciało proste, będące podstawą złożenia innych ciał. Żadna substancja duchowa nie może łączyć się z takim ciałem prostym jako jego forma. Po drugie, podobieństwo powietrza w całości i częściach sprawia, że gdybyśmy uznali, iż substancja duchowa jednoczy się z powietrzem, to musiałaby jednoczyć się z całym powietrzem w każdej jego części. Po trzecie, gdyby zjednoczenie substancji duchowej z powietrzem faktycznie miało miejsce, to albo służyłoby to jego poruszaniu, albo poznaniu intelektualnemu samej substancji. Pierwsza możliwość zostaje wykluczona naturalną formą powietrza czy też jakimś fizycznym czynnikiem, który mógłby umożliwić taki ruch. Druga możliwość jest wykluczona tym, że powietrze w żaden sposób nie służy poznaniu intelektualnemu, gdyż powietrze co najwyżej może służyć poznaniu zmysłowemu, ale nie intelektualnemu.

Według Akwinaty obydwie zagadnienia, choć nie mają ostatecznych rozstrzygnięć, są ważne dla zrozumienia aniołów jako substancji, które nie mają w swojej strukturze materii, a więc i cielesności⁵⁴. Tomasz w pewien sposób zamyka całą dyskusję, rysując możliwe odpowiedzi i wyrażając swoją opinię co do możliwości uzyskanych odpowiedzi.

6. Wieleś gatunków aniołów i jednoś gatunku człowieka

Zagadnienie gatunku substancji duchowych, które zostaje podjęte w *Kwestii o substancjach duchowych*, wiąże się bardzo ściśle z określeniem relacji między nimi a ciałem. Można nawet uznać, że sam ten problem wynika z negowania materialności i substancjalnego powiązania z ciałem. Jeśli bowiem aniołowie nie mają w swojej naturze ciał, to w konsekwencji muszą w jakiś sposób podlegać indywidualizacji (jednostkowieniu). Ta kwestia ukazuje nam jeszcze inny obszar wątpliwości, a mianowicie jaka jest racja indywidualizacji w substancjach duchowych. Wydaje się, że Akwinata, stawiając w artykule ósmym pytanie,

⁵⁴ Por. É. Gilson, *Tomizm*, s. 194-195.

czy substancje duchowe różnią się względem siebie gatunkowo, mierzył się z pytaniem o powód ich indywiduacji. Sam dostrzega, że właściwie na to pytanie można udzielić trojakiiej odpowiedzi i deklaruje, że jest przekonany jedynie do ostatniej. Te trzy odpowiedzi są następujące: substancje duchowe są w jednym gatunku, substancje anielskie są gatunkowo zróżnicowane wedle porządków anielskich, wszystkie substancje duchowe są odrębnymi gatunkami (poza ludźmi, którzy są odrębnym gatunkiem, ale nie różnią się gatunkowo względem siebie).

Tomasz zagadnienie to rozstrzyga za pomocą trzech kroków. Najpierw rozpatruje samą naturę bytów duchowych, następnie odwołuje się do porządku świata, a na końcu rozpatruje doskonałość tej natury.

W pierwszym kroku rozpatruje naturę substancji duchowych, zakładając ich niematerialność i niecielesność oraz możliwość obecności w nich materii. Przyjęcie pierwszego założenia w łatwy sposób prowadzi do uznania, że nie ma wielu substancji duchowych w jednym gatunku, tylko każda substancja jest gatunkiem. Ich natura bowiem jest taka, że są formami prostymi, istniejącymi samoistnie bez materii. W ten sposób łatwo dostrzec, że to ich forma, zaktualizowana przez akt istnienia, jest zasadą indywiduacji, a zarazem zasadą gatunkowości⁵⁵. Przyjęcie drugiego założenia doprowadzi do wniosków, niemożliwych do przyjęcia. Jeśli założymy obecność złożenia z formy i materii w substancji duchowej, to jedna z nich będzie różniła się od drugiej właśnie posiadaną materią. Odróżnienie materii jednego bytu od materii drugiego bytu może opierać się albo na odniesieniu do formy i aktu istnienia (inna jest materia w ciele ożywionym i inna w ciele niebieskim), albo na zróżnicowanej ilości czy wymiarach. To drugie odróżnienie nie może zachodzić w substancjach duchowych, gdyż nie mają one przypadłości fizycznych (choć dopuszczalna byłaby w nich materia duchowa). Pierwsze odróżnienie materii w różnych bytach jest zasadą odróżnienia rodzajowego i gdyby miało miejsce w aniołach, to różniłyby się one nie gatunkowo, ale rodzajowo. A to jest wniosek, który nie może zostać uznany w żaden sposób.

W kroku drugim Akwinata odwołuje się do porządku świata, który opiera się na różnorodnych gatunkowo bytach. To w gatunkach istnieje

⁵⁵ Zob. *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 3.

jących samoistnie ujawnia się porządek świata, gdyż nie zawsze można go dostrzec w rzeczach jednostkowych, które z powodu materii i cielesności wprowadzają różnice w tym samym gatunku. Różnice w bytach, które podporządkowane są gatunkowi i jako jednostki go dzielą, ujawniają porządek świata jedynie przypadłościowo. Zasada indywidualności w takich bytach oraz przypadłości jedynie akcydentalnie odnoszą się do samego gatunku. Ta argumentacja, która ma neoplatońskie założenia, opiera się na przesłance, że niższe byty, zróżnicowane w gatunkach, uczestniczą jedynie w porządku świata w sposób niedoskonały. Nawet ciała niebieskie o wiele doskonalej wyrażają porządek wszechświata, gdyż same w sobie również są gatunkami (jedno słońce, jeden księżyc). Substancje duchowe, które w swojej naturze nie mają materii i ciała, w sposób doskonały i istotowy ukazują porządek świata właśnie dlatego, że jest ich wiele, są różne w aspekcie doskonałości ich form, a więc i różne gatunkowo.

Trzeci krok, postawiony przez Tomasza w ukazaniu gatunkowego charakteru substancji duchowych, wiąże się z odwołaniem do doskonałości ich natury. Dla Tomasza zasadniczo doskonałość jakiejś rzeczy oznacza bycie w akcji. Tutaj jednak Tomasz chce mówić o doskonałości jakiejś rzeczy w odniesieniu do innych bytów doskonałych. Doskonałość Boga wiąże się z tym, że ma On w sobie, w swojej naturze, wszystko, czego potrzebuje do swojego istnienia, a nawet wszystko, co wiąże się z całością istnienia świata. Przeciwnym krańcem tej doskonałości są cielesne byty jednostkowe, które nie mają pełnej doskonałości gatunkowej w sobie i domagają się uzupełnienia dzięki pomocy ze strony innych jednostek w tym samym gatunku. Wszechświat stanowi wielość bytów, a w związku z tym ich doskonałość będzie oznaczała, że stanowią indywidualne gatunki. Zachodzi to już w ciałach niebieskich, gdyż słońce jest gatunkowym indywiduum (chciałoby się powiedzieć kosmiczną osobliwością), która ma pełnię doskonałości. Doskonałość jednak ciał niebieskich nie równa się doskonałości substancji duchowych. Aniołowie mają tę doskonałość, mając także indywidualne istnienie. Ich doskonałość oznacza więc tożsamość indywiduum i gatunku. A porządek relacji między nimi oznacza układ odniesień i relacji rozłożony aż po najwyższą doskonałość, a mianowicie Boga.

W kontekście rozważań o aniołach w interesujący sposób prezentuje się natura ludzka. W przeciwieństwie do natury anielskiej, natura ludzka jest gatunkowo jedna, a pomnożona przez byty jednostkowe. Można wskazać na kilka punktów, które ukazują gatunek ludzki w odniesieniu do gatunków anielskich, w których bierze się pod uwagę zagadnienie jednostkowości i gatunkowości. Po pierwsze, zasadą indywidualności w aniołach jest samoistna forma urealniona przez akt istnienia; w człowieku zasadą indywidualności jest materia, gdyż to ona jest podmiotem dla formy; takie rozumienie indywidualności bardziej odpowiadałoby uszczegóławianiu bytów, a nie indywidualności⁵⁶, gdyż indywidualność powinna być powiązana z samym aktem istnienia, który gwarantuje odrębność bytu, a więc wyjątkową strukturę powiązań. Po drugie, człowiek należy do gatunku odrębnego niż gatunki zwierząt; jest zwierzęciem, ale zwierzęciem rozumnym (przy założeniu, że istnieje także wiele gatunków zwierząt nierozumnych)⁵⁷. Po trzecie wreszcie, byty anielskie są doskonałe, a więc każdy z nich wypełnia swój gatunek i nie potrzebuje żadnego innego, aby aktualizować potrzeby swojego gatunku; pojedynczy człowiek ze względu na to, że pomnaża gatunek ludzki, że jest bytem niedoskonałym, potrzebuje innych do realizacji swojego gatunku; i nie chodzi tylko o realizację potrzeb jednych przez drugich, ale o dopełnienie i udoskonalenie pojedynczego człowieka. Po czwarte, o czym mowa jest już w artykule dziewiątym, jeśli indywidualność powiązana jest z obszarem możliwości w bycie, to jej przyczyny należy poszukiwać w zasadzie działań intelektualnych, a więc w możliwości intelektualnej, odpowiadającej za władze intelektu możliwościowego i czynnego oraz za wolę.

7. Substancje duchowe i ich władze

Problematyka władz poznawczych i woliwnych jest kolejnym obszarem zainteresowań Tomasza w *Kwestii o substancjach duchowych*. Jednak o ile zazwyczaj kwestię jedności intelektu możliwościowego ukazują

⁵⁶ Zob. tamże, a. 8, ad 3. Zob. przypis 47.

⁵⁷ Zob. tamże, a. 8, ad 10.

się w kontekście sporu z awerroistami łańciskimi, jedność intelektu czynnego w kontekście sporu z awicenianizmem, a kwestię tożsamości duszy i władz z augustyńskimi poglądami psychologicznymi, o tyle zapomina się, że te zagadnienia dotyczą przede wszystkim pytania o indywidualną (jednostkową) naturę substancji duchowej. Czy jest jednostkowa i czy jako taka ma intelekt możliwościowy i czynny, a także czy w niej jako indywidualnej tym samym jest władza i jej istota (jeśli intelekt jest jednostkowy, to czy jednostkowa jest również cała substancja). Ostatecznie problemem jest również powiązanie intelektu jako władzy duszy z ciałem. Oczywiście kontekst historyczny pozwala nam zrozumieć same wypowiedzi Tomasza, jednak nie może z pola widzenia zniknąć nam problematyka filozoficzna, która związana jest za sporami średniowiecznymi i spójna z całą problematyką przedstawianej kwestii.

Najlepiej problem indywidualizacji intelektu widać w artykule dziewiątym, który jest próbą odrzucenia stanowiska Awerroesa, uznającego istnienie jednego, wspólnego dla wszystkich intelektu możliwościowego. Przy okazji odpowiedzi na pytanie, czy intelekt jest pomnożony wedle liczby ludzi, Tomasz szerzej wypowiada się na temat rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego. W wyjaśnianiu tej problematyki opiera się, za Arystotelesem, na ograniczonej mimo wszystko analogii poznania intelektualnego do poznania zmysłowego. Zmysły są w możności do poznawania swoich przedmiotów i podobnie w możności jest poznająca władza intelektualna. Władza intelektualna jest jednak zdolna do poznawania wszystkiego, bez ograniczenia do jakiegoś aspektu przedmiotu. W poznaniu zmysłowym sam przedmiot wystarcza, aby zaktualizować możność zmysłową do poznawania, a w poznaniu intelektualnym musi dokonać się swoista transformacja przedmiotu zmysłowego (bo także on jest przedmiotem poznania intelektualnego) w intelektualny. Tej transformacji (abstrakcji) dokonuje władza intelektualna o odmiennej niż władza przyjmująca naturze, gdyż zachowuje się czynnie wobec przedmiotu. Jedna z nich nazywana jest intelektem możliwościowym, a druga intelektem czynnym. Kwestia jedności intelektu możliwościowego jednak, to problem tego, na ile uzyskanie formy intelektualnej musi wiązać się z oddzieleniem od wszel-

kiej szczegółowości. Bycie w akcie poznania intelektualnego niweluje szczegółowość, gdyż wiąże się z uzyskaniem abstrakcyjnej formy intelektualnej. I dalej, jeśli uznamy, że intelekt możnościowy jest odrębną substancją intelektualną, która jest właściwym podmiotem poznania intelektualnego, to powstanie pytanie, w jaki sposób jednoczy się z pojedynczym człowiekiem, który poznaje intelektualnie. Powstanie więc problem, w jaki sposób to, co intelektualnie poznające, łączy się z człowiekiem, który pozostaje w możności do poznania intelektualnego. Awerroes rozwiązywał ten problem w taki sposób, że to wyobraźnia, jako władza zmysłowa, jest miejscem połączenia intelektu możnościowego z człowiekiem. W ten sposób poznanie intelektualne rozdzielało się niejako na dwa podmioty – jednym, właściwym, była odrębna substancja intelektualna, a drugim, niewłaściwym, była wyobraźnia, z której intelekt uzyskiwał nowe formy poznawcze (bo nabyte wcześniej już ma). Tym sposobem wyobraźnia, nazywana intelektem biernym, byłaby miejscem połączenia człowieka z intelektem możnościowym i dopiero dzięki temu zastrzeżeniu można było mówić, że człowiek poznaje dzięki niej⁵⁸.

Tomasz z Akwinu nie zgadza się z Awerroesem właśnie w tym punkcie, to znaczy nie zgadza się na wyjaśnienie powiązania intelektu możnościowego z człowiekiem w wyobraźni i na wniosek, że w ten sposób pojedynczy człowiek poznaje intelektualnie. Dla Tomasza wyjaśnienie Awerroesa jest po prostu niewystarczające, gdyż nie przekonuje go, że różnorodność wyobrażeń u pojedynczych ludzi byłaby racją ich intelektualnego poznania. Tomasz podaje szereg argumentów, które grupuje w trzy zespoły uzasadnień. Po pierwsze, pokazuje niemożliwość jednocześnie różnego odniesienia tej samej władzy do tego samego przedmiotu. Gdyby dwoje ludzi poznawało ten sam przedmiot jednym intelektem, to ich poznanie byłoby numerycznie identyczne (Tomaszowy przykład – dwoje ludzi widziało by jednym okiem). Po drugie, jeśli działanie intelektualne jest czymś właściwym dla człowieka, jest racją jego gatunku (którą współdzielili z innymi), to

⁵⁸ Por. L. Szyndler, *Zagadnienie «continuatio intellectus cum homine» w «In Aristotelis de anima libros» Awerroesa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 41 (2005) 1, s. 153-168.

w każdym indywiduum powinna znajdować się zasada tego działania. Intelpekt możliwościowy pojedynczego człowieka powinien być zasadą pozwalającą na przyporządkowanie go do gatunku ludzi. Po trzecie, doskonałość oddzielonego intelektu możliwościowego w aktualizacji poznania powinna blokować korzystanie z wyobraźni (jest ona czymś niższym, zmiennym, wielu ludzi już w przeszłości udoskonaliło intelekt). Dodatkowo Akwinata wzmacnia swoją argumentację ukazaniem sensu słów Arystotelesa z traktatu *O duszy*. Jego zdaniem Arystoteles wyraźnie zaznaczył, że intelekt możliwościowy jest częścią duszy, a wypowiedź stanowiącą wątpliwość, czy część intelektualna duszy jest oddzielona od duszy realnie czy też pojęciowo, pozostawił bez odpowiedzi, skłaniając tym samym Awerroesa do zbudowania własnej interpretacji słów Filozofa.

W odpowiedziach na zarzuty pojawiają się ciekawe wypowiedzi, które wzmacniają to, co zostało powiedziane w korpusie odpowiedzi. Tomasz przyjmuje indywiduację bytu ze względu na akt istnienia, który urealnia cały byt, i w pewnym sensie dystansuje się od opierania jednostkownienia na materii i cielesności⁵⁹. Dostrzega bowiem, że indywiduacja powinna wiązać się z samym przystosowaniem (*habitudo*) duszy jako formy do ciała⁶⁰. Indywiduacja przy takim rozumieniu nie jest jednak jakimś działaniem czy procesem, któremu podlega dusza, ale racją przystosowania się do siebie dwóch pryncypiów bytowych. Jeśli władze intelektualne są obszarem możliwości, to w oczywisty sposób będą świadczyły o przystosowaniu się do poznania i chcenia tego, co fizyczne i cielesne. Indywiduacja, wedle Tomasza, w przeciwieństwie do Awerroesa nie przeciwstawia się istnieniu intelektualnemu w akcie, a więc aktowi poznania, które dokonuje się w człowieku.

Akwinata podobnie jak o intelekcie możliwościowym wypowiada się o intelekcie czynnym, poszukując argumentów za indywidualnym charakterem tej władzy. W artykule dziesiątym z jednej strony skupia uwagę na konieczności przyjęcia tej władzy w duszy, a z drugiej akcentuje jej charakter, ukazując jej przedmiot oraz akty, jakie spełnia⁶¹. Przyjęcie in-

⁵⁹ Zob. *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 3.

⁶⁰ Zob. tamże, a. 9, ad 15.

⁶¹ Zob. M. Zembrzusi, *Koncepcja intelektu czynnego w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 197-208.

telektu czynnego pozwala wyjaśnić źródło nabywania przez człowieka pojęć ogólnych⁶². To ta władza będzie niezbędna do ujmowania natur i istot rzeczy zmysłowych przez abstrahowanie formy intelektualnej rzeczy z materii i uwarunkowań indywiduujących. Intelpekt czynny jest zatem konieczny do tego, aby intelekt możliwościowy w ogóle mógł działać. Jego przedmiot musi być dostosowany do niego, a może tego dokonać władza będąca w akcie. Nadaje ona przedmiotowi zmysłowemu intelektualność (choć oczywiście niczego nie dodaje do przedmiotu), swoisty charakter i inteligibilną strukturę. Przedmiotem intelektu czynnego jest właśnie *intelligibile in potentia*, która dzięki tej władzy staje się *intelligibile in actu* poruszającym intelekt możliwościowy. Intelpekt czynny, według Tomasza, spełnia kilka aktów względem swego przedmiotu: 1) abstrahuje i oddziela naturę (istotę) rzeczy zmysłowej od wszystkich szczegółowych przypadłości, 2) osądza według reguł i miary rzeczy, 3) dokonuje rozumowania na podstawie skutków i przyczyn, 4) odróżnia to, co wspólne, od tego, co pojedyncze, prawdę od fałszu i dobro od zła. Akwinata w *Kwestii o substancjach duchowych* mierzy się także z określeniami Awiceniańskimi, które oddzielają intelekt od człowieka i uznają go za oddzieloną substancję duchową. Tomasz nie dokonuje krytyki takiego stanowiska, jak to zrobił w przypadku Awerroesa. Jedynie poprzez określenie przedmiotu i aktów tej władzy starał się pokazać jej związek z pojedynczym człowiekiem, spełniającym akty poznania intelektualnego. Uznał jednak, że posiadanie przez człowieka intelektu czynnego nie jest sprzeczne z twierdzeniem, że intelekt czynny jest „światłem uczestniczącym w świetle Boga”. Te określenia pokazują, że jest on władzą duszy, ale także czymś pochodzącym od Boga. Tomasz po prostu nie zgadza się, aby Boga czynić intelektem czynnym, który umożliwi człowiekowi poznanie intelektualne, a więc nie zgadzał się, aby Awiceniański „dawca form”, najniższa z substancji duchowych wyemanowanych z boskiej jedności, był tożsamy z Bogiem.

Tomasz z Akwinu, podejmując się analizy zagadnienia tożsamości władz z duszą, również odpowiadał na jedną z ważniejszych kontrowersji filozoficznych, która swój początek ma w filozofii Platona i Arystotelesa, a która obecna jest także w filozofii nowożytnej i współcze-

⁶² Por. P.S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72-79.

snej. Pytanie dotyczy tego, czy można utożsamić działanie, które jest aktem, z samym podmiotem, który również jest w akcji. Pytanie jakie można postawić jest następujące: Czy akt rozumienia, rozumowania, myślenia, świadomości lub inny jest identyczny z tym, kto rozumie, rozumuje i jest świadomy (a więc jest to pytanie, czy człowiek jest świadomością, intelektem, rozumem)? Aby negatywnie odpowiedzieć na to pytanie, należało wypracować teorię władz (możności), której powstanie filozofia zawdzięcza Arystotelesowi. Koncepcje platońskie (w tym szczególnie Augustyna, Alchera z Clairvaux, Bonawentury, Ockhama) negowały potrzebę teorii władz poznawczych i dążeńiowych. To stanowisko opiera się na fundamentalnym założeniu, że dusza jest czymś absolutnie prostym, a pomnożonym jedynie przez akty. Wprowadzenie wielości władz w jednym podmiocie sprzeciwiałoby się prostocie duszy. Tomasz podaje dwa argumenty przeciwko stanowisku platońskiemu: po pierwsze, niemożliwe, aby istota była władzą, a więc możliwością zapewniającą działanie (jak zaznacza Tomasz, taka sytuacja ma miejsce jedynie w Bogu); po drugie, porządek we władzach i działaniach domaga się wielości władz w stosunku do jedności istoty. W tym drugim argumentem odwołuje się zarówno do różnorodności aktów, które domagają się różnych władz, różnorodności samych władz, które mogą bądź nie mogą być aktami ciała, jak i do samych relacji między władzami, które oddziałują na siebie⁶³.

Przy okazji tego tematu Tomasz w odpowiedzi artykułu jedenaste-go próbuje wyjaśnić status ontyczny władz. Jeśli bowiem władze nie są tożsame z istotą bytu, a więc nie mają charakteru substancjalnego, to czy są przypadłościami substancji. Akwinata daje rozwiązanie pośrednie, podkreślając, że władze duszy muszą mieć status przypadłości, jednak wyjątkowych w stosunku do tych, które mogą być nabywane lub tracone. Korzystając z kategorii logicznych, a dokładniej z orzeczników (*praedicabilia*), określa władze jako właściwości. W *Summie teologii* wskazał, że „właściwość nie należy do istoty rzeczy, lecz ma swą przyczynę w zasadach istotnych gatunku (...) W ten sposób można mówić, że władze duszy są czymś pośrednim między substancją

⁶³ Zob. M. Zembrzusi, *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Warszawa 2019, s. 181-202.

a przypadłością, będąc niejako naturalnymi właściwościami duszy⁶⁴. Władze będą więc koniecznymi, nieusuwalnymi przypadłościami, będą wpisane w naturę gatunku, a nie konkretnego bytu. Są określone jako właściwości naturalne lub istotowe. Warto dodać, że według Akwinaty, dzięki władzom poznaje się samą naturę duszy, a i ona sama nie może być poznana i rozumiana bez posiadanych władz. Jest tak dlatego, że władze, jak mówi Tomasz w *Kwestii o substancjach duchowych*, wypływają z istoty duszy, która jest ich przyczyną⁶⁵. Jednak o ile naturę duszy ludzkiej, a więc i naturę ludzką, można poznać poprzez władze, o tyle naturę tej konkretnej duszy i tego konkretnego człowieka poznać można poprzez usprawienia i cnoty władz. Usprawnione poznanie (sprawności intelektu i niektórych władz zmysłów wewnętrznych) i usprawnione dążenie (cnoty woli) charakteryzują pojedynczego człowieka. Analogiczne wnioski można byłoby odnieść do substancji duchowych nazywanych aniołami, które również mają władzę intelektu (bez podziału na intelekt możnościowy i czynny⁶⁶), a także władzę woli, które są różne od ich istoty. Obydwie władze są na różne sposoby usprawnione poznaniem i wyborami, które także decydują o wyjątkowym charakterze pojedynczego anioła.

8. Zakończenie

Kwestia o substancjach duchowych Tomasza z Akwinu jest interesującym dziełem, które w wersji łacińsko-polskiej zostaje udostępnione polskiemu czytelnikowi. Jest ono interesujące dlatego, że ukazuje problematykę antropologiczną i angelologiczną wypracowaną w ramach dyskursu filozoficznego. Oczywiście jak każdy dyskurs filozoficzny, tak również argumentacja Akwinaty podlega ocenie czy weryfikacji konkluzyjności. Biorąc jednak pod uwagę, że Tomasz opiera się na metafizyce uzasadnianej istnieniem bytu, czytelnik może być spokojny, że pozostanie w sferze opisu realnych bytów, a nie mitów, narracji czy

⁶⁴ *S. th.* I, q. 77, a. 1, ad 5.

⁶⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 11, ad 5.

⁶⁶ *Zob. S. th.* I, q. 54, a. 4, co.

fantasmagorii. Tomasz z Akwinu poszukiwał prawdy, odpowiadając na pytania, nurtujące jego i uczestników debat. Nie pozostawał na płaszczyźnie akceptacji czy braku akceptacji dla stosowanych dyskursów.

Kwestia o substancjach duchowych jest dziełem filozoficznym, które zmierza do rozstrzygnięcia wielu zagadnień dotyczących relacji między substancjami duchowymi a ciałem. Stanowisko Tomasza w artykułach tej kwestii jest wyjątkowe również dlatego, że Tomasz właśnie w tej kwestii budował swoje rozstrzygnięcia, które prezentowane były także w pisanych później jego dziełach. Substancje duchowe – zarówno aniołowie, jak i dusze ludzkie – są bytami realnymi, które wchodzą w relacje ze światem fizycznym. Aniołowie przez poruszanie i przyczynowanie celowe, ludzie zaś w związek decydujący o tym, że ich natura stanowi *compositum*. Człowiek jednak, pomimo że jest zanurzony w cielesności, należy do substancji duchowych, gdyż ma władzę intelektu i woli, którymi tę cielesność przekracza korzystając z nich. *Kwestia o substancjach duchowych* Tomasza z Akwinu ukazuje piękno człowieka jako natury, która nie podlega biologicznym determinacjom, ale o nich decyduje, nimi zarządza. Człowiek nie jest zwierzęciem rozumnym, ale substancją duchową, która w swojej naturze ma ciało, która dla ciała jest formą.

9. Uwagi do tłumaczenia

Tłumaczenie *Kwestii o substancjach duchowych*, które jest prezentowane czytelnikowi, powstawało przez wiele lat. Całość została przetłumaczona już w 2013 roku, a w „Roczniku Tomistycznym” opublikowany został jeden z artykułów (a. 10), poprzedzony analizą zagadnienia intelektu czynnego. Na podstawie przetłumaczonych przeze mnie kwestii w 2017 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie napisana została przez Bożenę Zawadę praca magisterska pt. *Koncepcja duszy ludzkiej w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*. Tłumaczenie to było również podstawą prowadzonych przeze mnie seminariów przedmiotowych ze studentami Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. Przy tej okazji dziękuję uczestniczącym w nich

studentom: Julii Rejewskiej, Małgorzacie Czajkowskiej, Aleksandrze Głombik, Ksaweremu Ciunelisowi-Maciakowi, Dawidowi Błażkowi, Grażynie Weremczuk oraz Pawłowi Mikuczyńskiemu. Dziękuję za ich udział w zajęciach i prowadzone w trakcie lektury dyskusje. Oddzielnie dziękuję Magdalenie Bejm oraz Arturowi Andrzejukowi za wnikliwe przejrzenie przekładu i wskazanie miejsc, które domagały się doprecyzowania.

W tym miejscu chciałbym także wyjaśnić i usprawiedliwić się z kilku kwestii, które nie zostały podniesione ani w samym tłumaczeniu ani we *Wprowadzeniu*. O sprawie tytułu już zostało powiedziane, że tematyka podjęta przez Tomasza w tym dziele przesądziła, aby nadać jej w polskim tłumaczeniu tytuł *Kwestia o substancjach duchowych*. Dodatkowo wyjaśniam, że korzystałem z „edycji Mariettiego” w niniejszym tłumaczeniu⁶⁷. Tekst łaciński tej edycji jest dostępny na platformie www.corpusthomaticum.org, prowadzonej przez Enrique Alarcóna. Edycja ta, choć nie ma aparatu krytycznego, zawiera jednak dobrze przygotowany sam tekst łaciński, który nie budzi wątpliwości, jak w przypadku „edycji Leonińskiej”⁶⁸. Ta edycja spotkała się z wyjątkowo nieprzychylną, ale krytyczną recenzją niektórych badaczy. Ma jednak bardzo rozbudowany układ odsyłaczy, pomocny w studiowaniu tego tekstu i zrozumieniu go w kontekście innych wypowiedzi Tomasza. W tłumaczeniu korzystałem z tego aparatu, wskazując na cytowane przez Tomasza dzieła różnych autorów. W odpowiednich miejscach, w przypisach, wskazano również miejsca znaczących lub niewielkich różnic między dwiema edycjami. W 2022 roku opublikowana została *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, którą przełożył Adam Roslan⁶⁹. W moim tłumaczeniu w żaden sposób nie nawiązuję i nie ustosunkowuję się do tej translacji, ponieważ chciałem, aby pozostało

⁶⁷ S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, *De spiritualibus creaturis*, in: *Quaestiones disputate*, vol. II, ed. IX, cura et studio P.P.M. Calcaterra, T.S. Centi, Taurini–Romae Marietti 1953, s. 367–415.

⁶⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. XXIV, 2, ed. J. Cos, Roma–Paris 2000, s. 3–123.

⁶⁹ Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, tłum. Adam Roslan, Kęty 2022.

ono wierne intuicjom translacyjnym, które miałem od samego początku względem tłumaczonego tekstu. Zapoznałem się również z tłumaczeniem tej kwestii, którego dokonał Piotr Lichacz, jednak ono także nie wpłynęło na ostateczną formę tej edycji. Jestem przekonany, że trzy tłumaczenia tego samego tekstu na rynku polskim pokazują, jak wielkim zainteresowaniem cieszy się ten tekst wśród czytelników oryginalnych dzieł Akwinaty. Ocenę tłumaczeń należy pozostawić osobom, które będą zgłębiać tekst Akwinaty.

W tym miejscu chciałbym usprawiedliwić się także z wyboru pewnych wersji translacyjnych, pewnych terminów, jakie pojawiają się w tłumaczeniu. Pierwszy i chyba najważniejszy termin, to „akt istnienia”, którym oddawano pojawiający się wielokrotnie zwrot *suum esse* bądź *ipsum esse*. Jest to wyjątkowy termin, który stosował Akwinata w miejscach, w których chciał podkreślić egzystencjalny charakter swojej metafizyki. Istnienie jest nie tylko jakimś sposobem bytowania, ale ma odrębną pozycję, zaznaczaną właśnie przez podkreślenie „własnego istnienia”. Jakiegokolwiek próby przełożenia tych terminów jako „bytowanie” czy „bycie” będą zawsze narażone na esencjalizację tej problematyki. W artykule pierwszym widać to najwyraźniej w miejscach, w których Tomasz przeciwstawia akt formy aktowi całego bytu, a także gdy podkreśla wyjątkową pozycję Samoistnego Aktu Istnienia (*ipsum suum esse*). W polskim tłumaczeniu w tych wyjątkowych miejscach dodawano także w nawiasie słowa łacińskie. W tłumaczonym tekście są oczywiście miejsca, w których Tomasz pisząc o *esse*, nie zawsze pojmuje je jako akt istnienia, ale jako kryterium tego, że coś jest bytem. Jest to doskonale widoczne, gdy pisze, że to właśnie forma jest pryncypium odpowiadającym za taki stan rzeczy. W kontekście zagadnień metafizyki egzystencjalnej termin *est per se subsistens* oddawano jako „istnieje samoistnie przez siebie”. Dla Tomasza bowiem problematyka subsystencji w sposób bezwzględny wiązała się z istnieniem charakterystycznym dla bytów osobowych (człowieka, anioła i Boga), a nie tylko z istnieniem substancji. W tłumaczeniu łaciński termin *individuum* również zastępowano terminem „indywiduum”, gdyż pokrewny polski termin „jednostka” zubaża problematykę stojącą za tym, co leży za metafizycznym rozumieniem bytu mającego transcendentalną wła-

sność jedności, która ukazuje byt niepodzielony. Innym terminem, który zawsze sprawia tłumaczom kłopot, jest *ratio*, które ma bogate pole semantyczne i można go oddawać różnymi polskimi odpowiednikami. W tłumaczeniu najczęściej oddawano go terminem „rozumienie”, gdy chodziło o „pojęcie”, terminem „natura”, gdy chodziło o „istotę” czy „charakter”. Termin *intellectum*, gdy odnosił się do aktu poznania intelektualnego, był oddawany jako „to, co intelektualne”, z dodawaną czasami w nawiasie frazą „(pojęte)”. Zwrot ten ukazuje obecność przedmiotu poznania intelektualnego w samym intelekcie. Dodatkowo można wspomnieć o terminie *corpus* oraz *caro*. I jeden i drugi oznacza ciało, jednak w przypadku drugiego mamy do czynienia bardziej z ciałem w znaczeniu kośćca, mięśni i układów fizjologicznych, a nie ciała w znaczeniu całościowo uformowanego strukturalnie organizmu. W przypadku pojawiającego się w tekście Tomasza terminu *caro* wprowadzano w nawiasie okrągłym słowo „mięśnie”.

W polskim tłumaczeniu stosowano nawiasy kwadratowe oraz nawiasy okrągłe. Nawiasów kwadratowych użyto w miejscach, w których składnia języka polskiego domagała się wprowadzenia pewnych słów, które umożliwiają lepsze zrozumienie zdania. W nawiasach okrągłych wprowadzano terminy, które są równorzędne i mogą poszerzyć zrozumienie jakiejś problematyki.

Na koniec chciałbym złożyć podziękowania Naukowemu Towarzystwu Tomistycznemu za opublikowanie tego tłumaczenia. Naukowe Towarzystwo Tomistyczne wspiera inicjatywy związane z prowadzeniem studiów nad myślą Tomasza z Akwinu, czego dowodem jest ta właśnie książka.

*Ukończono 29 września 2022 roku
w Święto świętych Archaniołów, Michała, Rafała i Gabriela*

TOMASZ Z AKWINU

KWESTIA
O SUBSTANCJACH
DUCHOWYCH

*QUAESTIO DE SPIRITUALIBUS
CREATURIS*

Tłumaczenie i opracowanie

Michał Zembrzuski

Articulus I

Et primo quaeritur utrum substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma.

Et videtur quod sic

1. Dicit enim Boetius in librum *De Trinitate: forma simplex, subiectum esse non potest*. Sed substantia spiritualis creata, est subiectum scientiae et virtutis et gratiae. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

2. Praeterea, quaelibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quaelibet forma creata est forma in materia. Ergo nulla sub-

Artykuł I

Po pierwsze, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy stworzona substancja duchowa składa się z materii i formy?¹.

I wydaje się, że tak

1. Boecjusz w traktacie *O Trójcy* powiada: „prosta forma nie może być podmiotem”². Jednak stworzona substancja duchowa jest podmiotem wiedzy, cnoty i łaski. Zatem nie jest formą prostą. Podobnie nie jest materią prostą, gdyż w ten sposób istniałaby tylko w możliwości, nie mając żadnego działania. Substancja duchowa jest zatem złożona z materii i formy.

2. Każda stworzona forma jest ograniczona i skończona. Forma jednak ograniczona jest przez materię. Zatem każda forma stworzona jest formą w materii,

¹ Można wskazać paralelne kwestie, prawie we wszystkich najważniejszych dziełach Tomasza: *S. th.* I, q. 50, a. 2; I, q. 75, a. 5, *De ente et essentia* c. 5; *Super Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 2; *Super Sent.* II, d. 3, q. 1, a. 1; d. 17, q. 1, a. 2; *De Trinitate* III, q. 5, a. 4, ad 4; *Expositio De ebdomadibus*, l. 2; *Contra gentiles* II, 50, 51; *De potentia* q. 6, a. 6 ad 4; *Quodlibet* III, q. 8; IX, q. 4, ad 1; *Q. d. de anima*, a. 6; *De substantiis separatis* c. 5-8; *Compendium theologiae* c. 74.

² Boecjusz, *De Trinitate* c. 2 (PL 64, 1250); zob. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami (O Trójcy)*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 58-59.

stantia creata est forma sine materia.

3. Praeterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum Philosophum, necesse est ut materia imagnetur in re mota. Sed substantia spiritualis creata est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

4. Praeterea, Augustinus dicit, XII *Confessionum*, quod Deus fecit materiam communem visibilibus et invisibilibus. Invisibilia autem sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

5. Praeterea, Philosophus dicit in VIII *Metaphysicae*, quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui

a więc żadna substancja stworzona nie jest formą bez materii.

3. Zasadą zmienności jest materia, dlatego według Filozofa konieczne jest, aby materia była wyobrażona w rzeczy ruchomej³. Jednak stworzona substancja duchowa jest zmienna, gdyż tylko Bóg jest z natury niezmienny. Stworzona substancja duchowa ma zatem materię.

4. Augustyn w księdze XII *Wyznań*⁴ powiada, że Bóg uczynił materię wspólną dla rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Niewidzialnymi zaś są substancje duchowe. Substancja duchowa ma zatem materię.

5. Filozof powiada w księdze VIII *Metafizyki*⁵, że jeśli jakaś substancja jest bez materii, to od razu jest bytem i jednym, i nie ma dla niej jakiegś [innej] przyczyny bycia bytem i jednym.

³ Arystoteles, *Metaphysica* II, (994b26); zob. tenże, *Metafizyka* II, 2, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 2017, s. 206. W tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka zupełnie nie ma tego zdania Arystotelesa, że materię trzeba z konieczności założyć w pojmowaniu ruchu. W wersji Wilhelma z Moerbeke zwrot *imagnetur* jest zamieniony na *intelligere*.

⁴ Augustyn, *Confessiones* XII, 17, 25 (PL 32, 835); zob. tenże, *Wyznania* XII, 17, 25, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2008, s. 390. W przypadku tekstów św. Augustyna odsyłam do łatwo dostępnych wydań jego dzieł w edycji J.-P. Migne (Patrologia Latina). Do tego wydania odsyłam także w przypadku tekstów Boecjusza, Hugona ze św. Wiktora, Alana z Lille i niektórych cytowanych dokumentów Kościoła Katolickiego.

⁵ Arystoteles, *Metaphysica* VIII, (1045a36-b1); por. tenże, *Metafizyka* VIII, 6, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 159-160.

esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia. Omnis ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

6. Praeterea, Augustinus dicit in libro *De quaestionibus veteris et novi testamenti*, quod prius fuit formatum corpus Adae quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitorem introduci. Comparatur autem anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens; anima igitur est per se subsistens, et multo fortius Angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata non est forma tantum: est ergo composita ex materia et forma.

7. Praeterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiae compositae

Jednak wszystko, co jest stworzone, ma przyczynę swojego istnienia i jedności. Żadne zatem stworzenie nie jest substancją bez materii. W związku z tym każda stworzona substancja duchowa składa się z materii i formy.

6. Augustyn w księdze *Zagadnień Starego i Nowego Testamentu*⁶ powiada, że ciało Adama zostało wcześniej uformowane, niż została wlana jego dusza, ponieważ z konieczności wcześniejsze jest powstanie „mieszkania” niż wprowadzenie „mieszkającego”. Porównuje się bowiem duszę do ciała, jak „mieszkającego” do „mieszkania”. Jednak „mieszkający” istnieje samoistnie przez siebie. Dusza zatem istnieje samoistnie przez siebie, co jednak o wiele bardziej przysługuje aniołowi. Tymczasem substancja istniejąca samoistnie przez siebie nie wydaje się być tylko samą formą, zatem stworzona substancja duchowa nie jest tylko formą, więc składa się z materii i formy.

7. Jasne jest, że dusza ma zdolność do przyjmowania przeciwności. To zaś wydaje się właściwe substancji złożonej. Dusza

⁶ Augustyn, *De Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti* q. 23 (PL 35, 2229). Autorstwo tego traktatu w średniowieczu było przypisywane Augustynowi, jednak współcześnie traktat ten uznawany jest za pseudoaugustyński.

tae. Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione Angelus.

8. Praeterea, forma est quo aliquid est. Quidquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in libro *De hebdomadibus*. Ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma.

9. Praeterea, duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primae communitatis, ut id quo distinguuntur ea quae communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim qua pater distinguitur a filio, est ipsa essentia, quae est patri et filio communis. In com-

zatem jest substancją złożoną, podobnie jak anioł.

8. Forma jest tym, „dzięki czemu coś jest”. Wszystko, co jest złożone z tego, „dzięki czemu jest”, i z tego, „czym jest”, jest złożone z materii i formy. Wszystkie zatem stworzone substancje duchowe składają się z tego, „dzięki czemu są”, i tego, „czym są”, co jasne jest na podstawie księgi *De hebdomadibus* Boecjusza⁷. Każda zatem stworzona substancja duchowa jest złożona z materii i formy.

9. Są dwa rodzaje wspólności: pierwsza w Bogu, wedle której istota jest wspólna trzem osobom; druga w rzeczach stworzonych, wedle której to, co powszechne, jest wspólne swoim elementom niższym. Wydaje się, że pierwsza wspólność ma cechę pojedynczości, dzięki której elementy łączące się w niej mogą być odróżnione, ale nie są one czymś realnie różnym od samej wspólności. Ojcostwo, którym Ojciec odróżnia się od Syna, jest samą istotą, która

⁷ Boecjusz, *De hebdomadibus* (PL 64, 1311C); zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*, tłum. M. Zembrzuski, Warszawa 2021, s. 133-135; por. Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi (De hebdomadibus)*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 84-85.

munitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quae continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem eius quod commune est, et eius per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturae communis, et eius per quod natura communis coarctatur. Haec autem videtur esse compositio formae et materiae. Ergo in substantia spirituali creata, est compositio formae et materiae.

10. Praeterea, forma generis non potest esse nisi in intellectu vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma igitur generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum; et sic, supposito quod nullus intelligeret An-

jest wspólna dla Ojca i Syna. W drugiej wspólności, która jest powszechna, konieczne jest, aby to, dzięki czemu odróżniamy jej uczestników, było czymś innym od samej wspólności. W każdym stworzeniu to, co utrzymuje się pod jakimś wspólnym rodzajem, z konieczności musi być istnieniem złożonym z tego, co jest wspólne, i tego, przez co to co wspólne, jest ograniczone (do bycia indywiduum). Stworzona substancja duchowa jest w jakimś rodzaju. Trzeba więc, aby w stworzonej substancji duchowej było złożenie z natury wspólnej i tego, przez co natura wspólna jest ograniczona. Wydaje się, że takim [ograniczeniem] jest złożenie z formy i materii. Zatem w stworzonej substancji duchowej jest złożenie z formy i materii.

10. Forma rodzaju może być wyłącznie w intelekcie lub w materii. Jednak stworzona substancja duchowa jaką jest anioł, należy do jakiegoś rodzaju. Forma tego rodzaju zatem jest albo wyłącznie w intelekcie, albo w materii. Gdyby anioł nie miał materii, wówczas nie byłby w materii, a byłby tylko w intelekcie. I tak, gdybyśmy założyli, że nikt nie poznaje

gelum, sequeretur quod Angelus non esset; quod est inconueniens. Oportet igitur dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata sit composita ex materia et forma.

11. Praeterea, si substantia spiritualis creata esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset praesens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium, aut hoc est per essentiam Angeli intellecti, et sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit praesens in intellectu Angeli intelligentis ipsum; aut per speciem, et tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut et eius species intelligibilis. Hoc autem est inconueniens quod unus Angelus per sui substantiam sit praesens in alio: quia sola Trinitas mente rationali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconueniens, scilicet quod substantia spiritualis creata sit immaterialis.

intelektualnie anioła, należałoby stwierdzić, że anioł nie istnieje, co jest niedorzeczne. Powinno się więc powiedzieć, jak się wydaje, że stworzona substancja duchowa złożona jest z materii i formy.

11. Gdyby stworzona substancja duchowa była tylko formą, to wynikałoby z tego, że jedna substancja duchowa mogłaby być obecna w drugiej. Jeśli bowiem jeden anioł poznaje intelektualnie drugiego, to dokonuje się to albo dzięki istocie anioła poznawanego, a z tego wynika, że substancja anioła poznawanego jest obecna w intelekcie anioła poznającego, albo dokonuje się to dzięki formie, a wtedy wynika to samo, o ile forma poznawcza, przez którą [jeden] anioł poznaje innego, nie różni się od samej substancji anioła poznanego. Nie jest także możliwe wskazanie, w czym tkwi różnica między tym, że substancja anioła jest bez materii, a tym, że jest ona poznawczą formą intelektualną. Jest to niedorzeczne, aby jeden anioł przez swoją substancję był obecny w poznaniu drugiego, gdyż tylko Trójca wchodzi do wnętrza rozumnego umysłu⁸. Zatem i pierwsze zało-

⁸ Tomasz przywołuje zdanie Genadiusza z jego traktatu *O dogmatach kościelnych*. Zob. Pseudo-Augustyn (Gennadius), *De ecclesiasticis dogmatibus*, 50 i 83 (PL 42, 1221 i PL 58, 999).

12. Praeterea, Commentator dicit in XI *Metaphysicae*, quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca quae est in intellectu; et sic videtur idem quod prius.

13. Praeterea, Augustinus dicit, VII *Super Genesim ad litteram*, quod sicut caro habuit materiam, id est terram, de qua fieret, sic fortasse potuit, et antequam ea ipsa natura fieret quae anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma; et eadem ratione Angelus.

14. Praeterea, Damascenus dicit, quod solus Deus essentialiter

żenie, z którego to wynika, jest niedorzeczne, a mianowicie że stworzona substancja duchowa jest niematerialna.

12. Komentator w księdze XI komentarza do *Metafizyki*⁹ powiada, że gdyby istniała skrzynia bez materii, to byłaby tym samym, co skrzynia w intelekcie, i w ten sposób wydaje się to samo, co wcześniej.

13. Augustyn w księdze VII *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*¹⁰ powiada, że jak ciało (mięso) ma materię, to znaczy ziemię, z której powstaje, tak być może również jest z duszą, zanim stała się taką, jaką jest w swojej istocie, z powodu której nazywa się ją duszą, że ma pewną stosowną do swego rodzaju materię duchową, z której powstaje, a która bynajmniej duszą nie jest. Dusza zatem wydaje się złożoną z materii i formy i z tego samego powodu również anioł.

14. Jan Damasceński powiada¹¹, że tylko Bóg jest istotowo

⁹ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicae Libros*, XII, comm. 36, f. 318v, litt. L, ed. Venetiis 1562.

¹⁰ Augustyn, *De Genesi ad litteram* VII, 6, 9 (PL 34, 359); zob. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* VII, 6, (9), tłum. J. Sulowski, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, seria: Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 25, Warszawa 1980, s. 238.

¹¹ Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 3 (PG 94, 868A); zob. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* II, 3, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 65.

immaterialis est et incorporeus. Non ergo substantia spiritualis creata.

15. Praeterea, omnis substantia naturae suae limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturae suae limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum; et hoc videtur esse forma et materia. Ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

16. Praeterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, et patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam Angelus quam anima componitur ex materia et forma.

17. Praeterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia

niematerialny i niecielesny. Zatem stworzona substancja duchowa nie jest [niematerialna i niecielesna].

15. Każda substancja, która jest określona granicami swojej natury, ma istnienie ograniczone i zawężone. Każda stworzona substancja jednak jest naturą określoną swoimi granicami. Zatem wszelka stworzona substancja ma istnienie ograniczone i zawężone. To, co jest zawężone, jest zawężone przez coś, więc w każdej substancji stworzonej jest coś zawężającego i zawężonego, a tym wydają się forma i materia. Każda substancja duchowa jest zatem złożona z materii i formy.

16. Nic nie działa ani nie doznaje według tego samego, lecz wszystko działa przez formę, doznaje zaś przez materię. Stworzona substancja duchowa jednak, taka jak anioł, działa, gdy oświeca niższego anioła i doznaje, gdy jest oświecona przez wyższego. Podobnie w duszy jest intelekt czynny i możliwościowy. W związku z tym zarówno anioł, jak i dusza składają się z materii i formy.

17. Wszystko, co istnieje, jest albo aktem czystym, albo czy-

pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritalis non est actus purus, hoc enim solius Dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

18. Praeterea, Plato in *Timaeo* inducit Deum summum loquentem diis creatis et dicentem: voluntas mea maior est nexu vestro; et inducit haec verba Augustinus in liber *De civitate Dei*. Dii autem creati videntur esse Angeli. Ergo in Angelis est nexus, sive compositio.

19. Praeterea, in his quae numerantur et essentialiter differunt, est materia: quia materia est principium distinctionis secundum numerum. Sed substantiae

są możliwością, albo złożeniem z aktu i możliwości. Jednak substancja duchowa nie jest ani aktem czystym, to bowiem przysługuje tylko Bogu, ani czystą możliwością. Jest zatem złożona z możliwości i aktu, co wydaje się tym samym, co złożenie z materii i formy.

18. Platon wprowadził w *Timajosie* najwyższego Boga, mówiącego do bogów stworzonych: wola moja większa jest niż wasze więzy¹². Te słowa przywołuje Augustyn w księdze *O państwie Bożym*¹³. Stworzeni bogowie zaś wydają się aniołami. Zatem w aniołach są więzy, czyli złożenie.

19. W bytach, które są policzalne i różnią się istotowo, jest materia, gdyż materia jest zasadą odróżniania liczbowego. Substancje duchowe zaś są policzal-

¹² Zob. Platon, *Timaeus* (41b); zob. tenże, *Timajos* VII, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 50: „Bogowie, synowie bogów (...) nie będziecie nigdy zniszczeni ani nie będziecie podlegać prawu śmierci, ponieważ macie w mojej woli więzy jeszcze silniejsze i potężniejsze od tych, którymi byliście skrępowani w chwili urodzin”. Tomasz z Akwinu parafrazuje tłumaczenie Cycerona („quia voluntas mea maior est nexus et vegetatior ad aeternitatis custodiam”), ale mógł się odnosić także do Augustyna o czym zresztą wspomina. Augustyn cytuje Cycerona w *O państwie Bożym* („quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram”): „Nie będą one silniejsze od mojej woli, która daje więź bardziej przyczyniającą się do wiecznego trwania waszego niżli węzły, jakimiście złączeni zostali wtedy, gdyście przychodzili na świat”; zob. Augustyn, *O państwie Bożym*, XIII, c. 16, tłum. W. Kornatowski, t. II, Warszawa 2003, s. 146-147.

¹³ Augustyn, *De civitate Dei* XIII, 16, 1 (PL 41, 388).

spirituales numerantur et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

20. Praeterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiae spirituales creatae patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum, *De civitate Dei*. Ergo substantiae spirituales creatae habent materiam.

21. Praeterea, Boetius in liber *De unitate et uno*, expresse dicit, quod Angelus est compositus ex materia et forma.

22. Praeterea, Boetius dicit in libro *De hebdomadibus*, quod id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum. Sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum; et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid huiusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem

ne i różnią się istotowo, a zatem mają materię.

20. Tylko to doznaje czegoś od ciała, co ma materię. Stworzone substancje duchowe jednak cierpią przez ogień cielesny, jak wyjaśnia Augustyn w księdze *O państwie Bożym*¹⁴. Zatem stworzone substancje duchowe mają materię.

21. Boecjusz w księdze *O jedności i jednym*¹⁵ wyraźnie powiada, że anioł jest złożony z materii i formy.

22. Boecjusz powiada w księdze *De hebdomadibus*, że „to, co jest”, może mieć coś innego dodanego, lecz akt istnienia (*ipsum esse*) nie może mieć czegoś dodanego¹⁶. I to samo możemy powiedzieć o wszystkim, co jest abstrakcyjne i konkretne. Jednak w człowieku może być jeszcze coś innego niż człowieczeństwo, jak [na przykład] biel lub coś tego rodzaju. Lecz w człowie-

¹⁴ Augustyn, *De civitate Dei* XXI, 10, 1 (PL 41, 724-725); zob. tenże, *O państwie Bożym* XXI, 10, t. II, s. 760-761.

¹⁵ Dominik Gundissalvi, *De unitate et uno*, seria: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, ed. P. Correns, Münster 1891, s. 3-11. Dominik Gundissalvi pisze: „Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae”.

¹⁶ Jest to odniesienie do IV reguły Boecjusza. Zob. Boecjusz, *De hebdomadibus* (PL 64, 1311C); por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*, s. 133, 141-143.

humanitatis pertinet. Si ergo substantiae spirituales sunt formae abstractae, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiae spirituali creatae, poterit amittere; et ita erit omnino immobilis; quod est inconveniens.

23. Praeterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata, est in praedicamento substantiae. Principia autem huius praedicamenti sunt materia et forma, quod patet per Boetium in *Commento Praedicamentorum*, qui dicit quod Aristoteles relictitis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito; dans intelligere quod substantia quae est praedicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

czeństwie nie może być niczego innego niż to, co należy do rozumienia człowieczeństwa. Jeśli zatem substancje duchowe są formami abstrakcyjnymi, to nie może być w nich czegoś, co nie należy do ich gatunku. Lecz usunięcie tego, co należy do gatunku rzeczy, sprawia jej zniszczenie. Ponieważ wszelka substancja duchowa jest niezniszczalna, zatem nic, co tkwi w stworzonej substancji duchowej nie może być zniszczone, a więc również całkowita nieporuszalność, a to jest niedorzeczne.

23. Wszystko, co jest w rodzaju, partycypuje w pryncypiach rodzaju. Stworzona substancja duchowa jest w kategorii substancji. Pryncypiami zaś tej kategorii są materia i forma, co wyjaśnia Boecjusz w *Komentarzu do „Kategorii”*¹⁷. Mówi on, że Arystoteles, porzucając rozważania o skrajnościach, mianowicie o materii i formie, mówił o środku, czyli o złożeniu. Dał on tym do zrozumienia, że kategoria substancji, o której w tym miejscu mówi, złożona jest z materii i formy. Stworzona substancja duchowa jest zatem złożona z materii i formy.

¹⁷ Boecjusz, *In Categorias Aristotelis Libri quatuor* I, cap. *De substantiis* (PL 64, 184A).

24. Praeterea, omne quod est in genere componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII *Metaphysicae*. Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

25. Praeterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo eadem ratione omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quae est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis; quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc a materia: quod non posset esse, nisi materia esset pars eius. Est ergo composita ex materia et forma.

24. Wszystko, co znajduje się w [jakimś] rodzaju, składa się z rodzaju i różnicy [gatunkowej]. Różnica zaś jest wyprowadzona z formy, rodzaj zaś z materii, co jest jasne na podstawie księgi VIII *Metafizyki*¹⁸. Skoro więc substancja duchowa jest w rodzaju, to wydaje się, że jest złożona z materii i formy.

25. To, co jest pierwsze w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną tego, co jest później. Podobnie jak pierwszy akt jest przyczyną wszystkich bytów w akcie. Z tego samego powodu zatem, wszystko, co w jakiś sposób jest w możliwości, ma to z możliwości pierwszej, to znaczy z materii pierwszej, która jest możliwością czystą. Jednak w stworzonych substancjach duchowych jest pewna możliwość, gdyż tylko Bóg jest czystym aktem. W związku z tym stworzona substancja duchowa ma możliwość z materii, co nie byłoby możliwe, gdyby materia nie była jej częścią. Substancja ta jest zatem złożona z materii i formy.

¹⁸ Arystoteles, *Metaphysica* VIII, (1043a19-22; 1043b30); zob. tenże, *Metafizyka* VIII, 1, tłum. T. Żeleźnik, s. 512; VIII, 3, s. 523.

Sed contra

1. Est quod Dionysius dicit IV cap. *De Divinis nominibus* de Angelis, quod sunt incorporei et immateriales.

2. Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subiectam quantitati et transmutationi. Sed contra est quod ipse praemittit, quod ab universa materia sunt mundi.

3. Praeterea, secundum Philosophum in IV *Physicorum*, locus non quaeritur nisi propter motum; et similiter nec materia quaereretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quaerenda est in eis materia; unde illa quae sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse; quae autem sunt transmutabilia secundum locum habent materiam ad ubi. Sed substantiae spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic

Przeciw temu

1. Dionizy powiada w księdze IV *Imion boskich*¹⁹ o aniołach, że są niecieleśni i niematerialni.

2. Lecz mówiwz²⁰, że [aniołowie] nazywani są niematerialnymi, ponieważ nie mają materii, która miałaby podlegać ilości i zmianie. Przeciwnie do tego jest to, co [Dionizy] zapowiedział, że [aniołowie są wolni] od całej materii świata.

3. Według Filozofa, o czym powiada w księdze IV *Fizyki*²¹, [wyjaśnienia kategorii] miejsca szuka się ze względu na ruch, podobnie jak materię wyjaśnia się ze względu na ruch. Wedle zaś tego, że jakaś rzecz ma ruch, dostrzega się w niej materię. Stąd te rzeczy, które powstają i giną, mają materię [jako podłoże] dla istnienia. Te zaś, które podlegają zmianie co do miejsca, mają materię, potrzebną do tego, aby w nim być. Substancje duchowe jednak nie są zmienne co do istnienia. Zatem nie ma w nich ma-

¹⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 1 (PG 3, 693); zob. tenże, *Imiona boskie* IV, 1, tłum. M. Dzielska, w: *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 244.

²⁰ W tej formie gramatycznej ujawnia się charakter dyskusji, która nie była bezosobowa, ale zdradzała niekiedy osobowe odniesienia.

²¹ Arystoteles, *Physica* IV (211a12); zob. tenże, *Fizyka* IV, 4, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 89.

non sunt compositae ex materia et forma.

4. Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit *Super angelicam hierarchiam Dionysii*, quod in substantiis spiritualibus idem est quod vivificat et quod vivificatur. Sed id quod vivificat est forma; quod autem vivificatur, est materia: forma enim dat esse materiae, vivere autem viventibus est esse. Ergo in Angelis non differt materia et forma.

5. Praeterea, Avicenna et Algazel dicunt quod substantiae separatae, quae spirituales substantiae dicuntur, sunt omnino a materia denudatae.

6. Praeterea, Philosophus dicit in III *De anima*, quod lapis non est in anima, sed species lapidis: quod videtur esse propter simplicitatem animae, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

terii [jako podłoża] dla istnienia i w związku z tym nie są złożone z materii i formy.

4. Hugon ze św. Wiktora powiada w *Komentarzu do „Hierarchii niebiańskiej” Dionizego*²², że w substancjach duchowych tym samym jest to, co ożywia, i co jest ożywiane. Tym jednak, co ożywia, jest forma, tym zaś, co ożywiane, jest materia. Forma daje istnienie materii, [a] w przypadku istot żywych życie jest ich istnieniem. Zatem w aniołach nie różni się materia i forma.

5. Awicenna²³ i Algazali²⁴ powiadają, że substancje oddzielone, które są substancjami duchowymi, są całkowicie pozbawione materii.

6. Filozof powiada w księdze III *O duszy*²⁵, że kamień nie jest w duszy, lecz jest w niej forma poznawcza kamienia. Dokonuje się to ze względu na prostotę duszy, mianowicie nie mogą w niej być istoty materialne. Zatem dusza nie jest złożona z materii i formy.

²² Hugon ze św. Wiktora, *Expositio in Hierarchiam caelestem* V (PL 175, 1010AB).

²³ Awicenna, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina* IX, c. 4, ed. S. van Riet, t. 2, Louvain–Leiden 1980, s. 479.

²⁴ Algazel, *Metaphysica* I, tract. 4, divisio 3, ed. J.T. Muckle, Toronto 1933, s. 112

²⁵ Arystoteles, *De anima* III (431b29); zob. tenże, *O duszy* III, 8, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 135.

7. Praeterea, in libro *De causis* dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur. Sed omne quod componitur, dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

8. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

9. Praeterea, Augustinus dicit in libro *De Trinitate*, quod anima se tota intelligit. Non autem intelligit per materiam: ergo materia non est aliquid eius.

10. Praeterea, Damascenus dicit, quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia et forma.

7. W *Księdze o przyczynach*²⁶ powiada się, że inteligencja jest substancją, która się nie dzieli. Jednak dzieli się wszystko, co jest złożone. Zatem inteligencja nie jest substancją złożoną.

8. W tych istotach, które są bez materii, tym samym jest intelekt i to, co poznane intelektualnie²⁷. Tym jednak, co poznane intelektualnie, jest forma intelektualna zupełnie niematerialna. Substancja poznająca intelektualnie jest zatem pozbawiona materii.

9. Augustyn powiada w księdze *O Trójcy Świętej*²⁸, że dusza poznaje intelektualnie całą siebie. Nie poznaje siebie przez materię, zatem materia nie jest w niej czymś.

10. Jan Damasceński powiada²⁹, że dusza jest prosta. Nie jest zatem złożona z materii i formy.

²⁶ *Liber de causis* prop. 6, ed. A. Pattin, „Tijdschrift voor Philosophie” 28 (1966), s. 61 (149). Zob. *Księga o przyczynach* VI (VII), 64, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 149; zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2010, s. 64-73.

²⁷ Por. Arystoteles, *De anima* (430a3-4); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 126. W tłumaczeniu Wilhelma z Moerbeke to zdanie brzmiało: „In hiis quidem enim que sunt sine materia, idem est intelligens et quod intelligitur”; zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, tłum. M. Beściak, seria: Ad Fontes, t. XXVIII, Kęty 2018, s. 596. W tekście Arystotelesa i u komentującego Tomasza występuje określenie *intelligens*, natomiast tutaj mamy do czynienia z określeniem *intellectus*.

²⁸ Augustyn, *De Trinitate* X, 4 (PL 42, 976); zob. tenże, *O Trójcy Świętej*, X, IV, 6, tłum. M. Stokowska, seria: Pisma ojców Kościoła, t. XXV, Poznań-Warszawa-Lublin 1963, s. 299.

²⁹ Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 12 (PG 94924B); zob. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* II, 12, s. 95.

11. Praeterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

12. Praeterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

13. Praeterea, forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiae subsistere sine materia; et hoc maxime videtur substantiae spiritualis.

14. Praeterea, Augustinus dicit, XII *Confessionum*: duo fecisti, domine: unum prope te, id est substantiam angelicam; aliud

11. Duch rozumny bardziej zbliża się do pierwszej istoty najprostszej, mianowicie Boga, niż duch nierozumny³⁰. Duch nierozumny jednak nie jest złożony z materii i formy, zatem o wiele bardziej nie jest [takim] duch rozumny.

12. Bardziej do pierwszej prostej istoty zbliża się substancja anielska niż forma materialna. Forma materialna jednak nie jest złożona z materii i formy, zatem również nie jest [tak złożona] substancja anielska.

13. Forma przypadłościowa jest w porządku godności poniżej substancji. Bóg uczynił jednak pewną formę przypadłościową istniejącą samoistnie bez materii, co jasne jest na przykładzie sakramentu ołtarza (Eucharystii). A zatem o wiele bardziej [możliwe jest, aby] stworzył formę, która należy do rodzaju substancji istniejących samoistnie bez materii, a to najbardziej odpowiada substancji duchowej.

14. Augustyn w księdze XII *Wyznań* powiada: „uczyniłeś Panie dwie rzeczy: jedną bliską Tobie, to znaczy substancję anielską,

³⁰ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 2 (PG 3, 180A); zob. tenże, *Hierarchia niebiańska* IV, 2, tłum. M. Dzielska, w: *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 87.

prope nihil, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

drugą bliską nicości, mianowicie materię³¹. W ten sposób nie ma materii w aniele, skoro jest jemu przeciwstawiona.

Respondeo

Dicendum quod circa hanc quaestionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualement creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividantur, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum XII *Confessionum* et I *Super Genesi ad*

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że na to pytanie różni autorzy udzielają przeciwnych odpowiedzi. Uznają bowiem niektórzy, że stworzona substancja duchowa jest złożona z materii i formy, inni zaś temu przeczą. Abyśmy więc nie szli w stronę wieloznaczności w poszukiwaniu prawdy, powinniśmy rozważyć, co oznacza nazwa „materia”. Jasne jest, że ponieważ możliwość i akt dzielą byt, a każdy rodzaj dzieli się na akt i możliwość, to zazwyczaj materię pierwszą nazywa się to, co jest w rodzaju substancji, jako pewna poznana intelektualnie możliwość, poza wszelkim gatunkiem i formą, a także poza brakiem. Jest ona jednak zdolna do przyjęcia form i braków. Jasne jest to na podstawie księgi XII *Wyznań*³² oraz księgi I *Komentarza słownego do*

³¹ Augustyn, *Confessiones* XII, 7, 7 (PL 32 828-829); zob. tenże, *Wyznania* XII, 7, 7, s. 377.

³² Augustyn, *Confessiones* XII, 8, 8 (PL 32, 829); zob. tenże, *Wyznania* XII, 8, 8, 15, s. 378-379.

litteram, et per Philosophum in VII Metaphysicae.

Sic autem accepta materia (quae est propria eius acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus. Licet enim in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus. Quanto tamen aliquis

*Księgi Rodzaju*³³ Augustyna oraz księgi VII *Metafizyki*³⁴ Arystotelesa.

Jeśli przyjmiemy takie rozumienie materii (które jest dla niej właściwe i powszechnie akceptowalne), to niemożliwe jest, by występowała w substancjach duchowych. Chociaż w jednym i tym samym, co czasem jest w akcji, a czasem w możliwości, wcześniej według czasu jest możliwość niż akt, to jednak według natury akt jest wcześniej niż możliwość. To zaś, co jest wcześniej, nie zależy od tego, co później, lecz raczej odwrotnie. Z tego powodu znaleźć można pewien akt pierwszy bez żadnej możliwości, jednak nie można znaleźć w naturze rzeczy żadnej możliwości, która by nie była doskonała z powodu jakiegoś aktu – i dlatego zawsze w materii pierwszej jest jakaś forma. Przez pierwszy, wprost doskonały akt, który ma w sobie całą pełnię doskonałości, przyczynowane jest istnienie w akcji we wszystkich [bytach], lecz zgodnie z pewnym porządkiem. Żaden uprzyczy-

³³ Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 14, 28 (PL 34, 256-257); zob. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* I, 14, (15), s. 123-124.

³⁴ Arystoteles, *Metaphysica* VII (1029a, 20); zob. tenże, *Metafizyka* VII, 3, tłum. T. Żeleźnik, s. 432.

actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium IV cap. *De coelesti hierarchia*; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae.

Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur per-

nowany akt nie ma całej pełni doskonałości, ale ze względu na pierwszy akt, każdy [kolejny] uprzyczynowany akt jest niedoskonały. O tyle jakiś akt jest doskonalszy, o ile jest bliższy Bogu. Spośród zaś wszystkich stworzeń najbliższe Bogu są substancje duchowe, co jasne jest na podstawie słów Dionizego z księgi IV *Hierarchii niebiańskiej*³⁵. To najbardziej zgadza się z doskonałością pierwszego aktu, że porównywany jest do niższych stworzeń, jak doskonałe do niedoskonałego i jak akt do możliwości. Ten argument z porządku rzeczy w żaden sposób nie sugeruje, by substancje duchowe do swojego istnienia potrzebowały materii pierwszej, która jest czymś najbardziej niekompletnym wśród wszystkich bytów, lecz że są one zupełnie ponad całą materię i są wyniesione wysoko ponad wszelkie byty materialne.

To zaś wydaje się oczywiste, jeśli ktoś rozważy właściwe działanie substancji duchowych. Wszystkie duchowe substancje są istotami intelektualnymi. Taka jest bowiem możliwość każdej rzeczy, jaka przysługuje jej dosko-

³⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De coelesti hierarchia* IV, 2 (PG 3, 180 A); zob. tenże, *Hierarchia niebiańska* IV, 2, s. 87.

fectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest.

nałość. Właściwy bowiem akt domaga się właściwej możliwości, [stąd] doskonałości każdej intelektualnej substancji, o ile jest tego rodzaju, jest to, co poznane intelektualnie gdy jest w [jej] intelekcie. W substancjach duchowych należy szukać takiej możliwości, która jest proporcjonalna do przyjmowania formy intelektualnej. Możliwość materii pierwszej nie jest tego rodzaju, gdyż materia pierwsza przyjmuje formę, ograniczając siebie do istnienia indywidualnego, forma zaś intelektualnie poznawalna znajduje się w intelekcie bez tego rodzaju zawężenia. Intelkt w ten sposób poznaje każdą rzecz intelektualnie poznawalną, że jej forma znajduje się w nim. Intelkt przede wszystkim pojmuje rzecz intelektualną zgodnie z naturą powszechną i ogólną – i tak forma intelektualna jest w intelekcie z powodu swojej wspólności. Substancja intelektualna nie jest tą, która przyjmuje formy z powodu materii pierwszej, lecz bardziej przez przeciwstawienie się takiemu rozumieniu. Stąd jasne jest, że materia pierwsza, która [sama] z siebie jest pozbawiona wszelkiej formy, nie może być częścią substancji duchowych.

Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur

Jeśli jednak którekolwiek z dwóch pryncypiów, będąc nazywanym materią i formą, będzie tak się miało do siebie nawzajem jak możność do aktu, to nic nie przeszkadza takiemu sposobowi mówienia, gdyż nie ma mocy w takich słowach, że w substancjach duchowych jest materia i forma. Trzeba bowiem, aby w stworzonych substancjach duchowych były obydwie [pryncypia], z których jedno ma się do drugiego, jak możność do aktu. Można to wykazać następująco: jasne jest, że byt pierwszy, który jest Bogiem, jest aktem nieskończonym, gdyż ma w sobie całą pełnię istnienia, nieograniczoną do jakiejś natury rodzaju czy gatunku. Dlatego trzeba, aby Jego akt istnienia (*ipsum esse*) nie był jakby nadany jakiejś naturze, która nie byłaby aktem istnienia (*ipsum esse*)³⁶, gdyż w ten sposób ograniczałby się do jakiejś natury. Dlatego mówimy, że Bóg jest samym aktem istnienia (*ipsum suum esse*). Tego zaś nie można powiedzieć o niczym innym,

³⁶ W tym miejscu Akwinata prezentuje swoje egzystencjalne rozumienie bytu. Z tego powodu zwrot *ipsum esse* jest tłumaczony jako „akt istnienia”, a nie „samo istnienie”. Można sformułować dwa powody, które uzasadniają taką wersję translacyjną: 1) powiązanie i przeciwstawienie sobie aktu i możności; 2) powiązanie i przeciwstawienie istnienia i istoty.

quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparatur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori.

jak niemożliwe jest do pojęcia, by istniało wiele oddzielonych bieli. Nawet gdyby istniała biel oddzielona od każdego podmiotu i istoty przyjmującej, to nadal byłaby tylko jedna. W ten sposób niemożliwe jest również, by istniał więcej niż tylko jeden samoistny akt istnienia (*ipsum esse subsistens*). Wszystko zaś, co jest po bycie pierwszym, skoro nie jest aktem istnienia (*suum esse*), ma istnienie w czymś przyjęte, przez co samo istnienie jest zacieśnione. I w ten sposób w każdym stworzeniu czymś innym jest natura rzeczy, która partycypuje istnienie a czymś innym jest partycypowany akt istnienia (*ipsum esse*). I ponieważ każda rzecz o ile ma istnienie, partycypuje w nim przez przyjęcie pierwszego aktu, jest rzeczą konieczną, by istnienie partycypujące w czymkolwiek, odnosiło się do natury, która w nim partycypuje, jak akt do możliwości. W naturze rzeczy cielesnych materia nie partycypuje sama przez siebie w akcie istnienia, lecz [partycypuje w nim] przez formę. Forma bowiem, łącząc się z materią, sprawia, że istnieje w akcie, tak jak dusza jest aktem ciała.

Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Z tego powodu w rzeczach złożonych należy rozważyć podwójny akt i podwójną możliwość. Z jednej strony materia jest możliwością ze względu na formę, a forma jest jej aktem. Z drugiej strony natura ukonstytuowana z materii i formy jest możliwością, ze względu na jej akt istnienia (*ipsum esse*), o ile jest zdolna do jego przyjęcia. Właściwie więc, gdybyśmy usunęli fundament materii, to gdyby pozostała jakaś forma określonej natury istniejąca samoistnie przez siebie, [jednak] nie w materii, to i tak odnosiłaby się do aktu istnienia, jak możliwość do aktu. Nie twierdzę przy tym, by możliwość była oddzielona od aktu, lecz że zawsze towarzyszy swojemu aktowi. I w ten sposób natura substancji duchowej, która nie jest złożona z materii i formy, jest jak możliwość względem aktu istnienia (*suum esse*). I tak w substancji duchowej jest złożenie z możliwości i aktu, a w konsekwencji z formy i materii, przy założeniu, że każda możliwość nazywana jest materią, a każdy akt formą. Jednak nie jest to właściwy sposób mówienia, który byłby zgodny z powszechnym użyciem nazw.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma, in quantum huiusmodi, est actus; omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. Substantiae autem spirituales, licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni; remanet semper in intellectu et voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inveniuntur esse subiectae nisi accidentium quae pertinent ad intellectum et voluntatem.

Odpowiedzi na zarzuty

1. Rozumienie formy przeciwstawia się rozumieniu podmiotu. Otóż każda forma jako forma jest aktem. Każdy zaś podmiot porównuje się do tego, czego jest podmiotem, jak możność do aktu. Jeśli jest jakaś forma, która jest wyłącznie aktem, jak istota Boża, to nie może w żaden sposób być podmiotem. I to o takiej formie mówił Boecjusz. Jeśli zaś jest jakaś forma, która według czegoś innego jest w akcji a według czegoś innego w możności, to tylko ze względu na to będzie podmiotem, ze względu na co jest w możności. Substancje duchowe jednak, chociaż są formami istniejącymi samoistnie, są jednak w możności, o ile mają istnienie skończone i ograniczone. A ponieważ intelekt, zgodnie z jego rozumieniem, jest władzą poznającą wszystko, a wola kocha dobro powszechne, to w intelekcie i woli substancji stworzonej pozostaje na stałe możność do czegoś, co jest na zewnątrz niej. Stąd jeśli ktoś rozważy to właściwie, to uzna, że substancje duchowe będą znajdowały się w stanie bycia podmiotem wyłącznie przypadłościowo, co odnosi się do [ich] intelektu i woli.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem. Et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum.

3. Ad tertium dicendum quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem. Sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

4. Ad quartum dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod sit eadem numero materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per caelum et terram, quae dicuntur primo creata; ut per caelum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per

2. Dwojakie jest ograniczenie formy. Jedno wedle tego, że forma gatunku ogranicza się do indywidualium i takie ograniczenie formy dokonuje się przez materię. Drugie wedle tego, że forma rodzaju ogranicza się do natury gatunku, a takie ograniczenie formy dokonuje się nie przez materię, lecz przez bardziej określoną formę, dzięki której powstaje różnica (gatunkowa) – różnica bowiem, dodana do rodzaju, wiąże formę z gatunkiem. I takie ograniczenie jest w substancjach duchowych wedle tego, że są formami określonych gatunków.

3. Zmienność nie znajduje się w substancjach duchowych wedle ich istnienia, lecz według ich intelektu i woli. Taka zmienność jednak nie pochodzi z materii, lecz z potencjalności intelektu i woli.

4. Nie jest intencją Augustyna mówienie, że tym samym liczbowo jest materia widzialna i niewidzialna, skoro powiedział, że dwa rodzaje nieuformowania rozumie jako niebo i ziemię, które zostały uczynione na początku³⁷. Przez niebo rozumiał substancję duchową jeszcze nie-

³⁷ Zwrot *primo create* można rozumieć także jako „uczynione jako pierwsze”.

terram autem materia rerum corporalium, quae in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita secundum aliam litteram. Caelum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quae caret omni specie, non est pars substantiae angelicae. Sed informatas substantiae spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur, quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo.

5. Ad quintum dicendum quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, non statim sunt ens et unum, sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non ha-

uformowaną, przez ziemię zaś materię rzeczy cielesnych, która rozważana w sobie jest nieuformowana, jakby była pozbawiona wszelkiej postaci. Stąd również, według innych słów, nazywa się ją nicością i pustkowiem lub czymś niewidzialnym i niezłożonym. Nieba zaś nie opisywał jako nicości i pustkowie³⁸. Przez to wydaje się jasne, że materia, która jest pozbawiona wszelkiej formy, nie jest częścią substancji anielskiej. Raczej nieuformowanie substancji duchowej odnosi się do tego, że nie jest w żaden sposób przeciwne Słowu, przez które jest oświecana, co dokonuje się w jej możliwości intelektualnej. Tak więc nazywa się materią wspólną zarówno to, co widzialne jak i niewidzialne, wedle tego, jak jest nieuformowane na swój sposób.

5. Filozof nie mówi w tym miejscu o przyczynie sprawczej, lecz o formalnej. Te byty, które są złożone z materii i formy, nie są od razu bytem i jednym, lecz materia jest bytem w możliwości i staje się bytem w akcie przez przyjście formy, będącej dla niej przyczyną istnienia. Forma jed-

³⁸ Zob. Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 1, 2-3 (PL 34, 247); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* I, 1, (2-3), s. 113-114.

bet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducat ipsam de potentia praeexistenti in actum.

6. Ad sextum dicendum quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, quia per se subsistere potest convenire etiam formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

7. Ad septimum dicendum quod esse susceptivum contrariorum est substantiae in potentia aequaliter existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subiectum contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quae est in potentia, ut ex dictis patet.

nak nie ma istnienia przez inną formę. Dlatego gdyby istniała jakaś forma istniejąca samoistnie, będąca od razu bytem i czymś jednym, to nie miałyby przyczyny formalnej swojego istnienia, miałyby jednak przyczynę udzielającą jej istnienia, ale nie byłyby to przyczyna poruszająca, która przeprowadzałaby ją z możliwości istniejącej wcześniej do aktu.

6. Nawet jeśli dusza istnieje samoistnie przez siebie, to jednak nie wynika z tego, że składa się z materii i formy, ponieważ jej istnienie samoistne przez siebie, może być odpowiednie również dla formy bez materii. Skoro materia ma istnienie dzięki formie, a nie odwrotnie, to nic nie zabrania istnieć samoistnie jakiejś formie bez materii, jakkolwiek materia bez formy istnieć nie może.

7. Bycie zdolnym do przyjmowania przeciwieństw jest właściwe dla substancji istniejącej w pewien sposób w możliwości, niezależnie od tego, czy jest złożona z materii i formy, czy jest substancją prostą. Substancja bytów duchowych jest podmiotem przeciwieństw wyłącznie dzięki woli i intelektowi, które do niej przynależą i wedle których jest w możliwości, co jest jasne na pod-

8. Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic titur istis vocabulis in libro *De Hebdomadibus*, dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse.

9. Ad nonum dicendum quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quando cumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem,

stawie tego, co zostało powiedziane.

8. Nie jest tym samym złożenie z „tego, co jest” i „tego, dzięki czemu jest” oraz z materii i formy. Nawet jeśli formę można nazwać „tym, dzięki czemu coś jest”, to jednak materia nie może być właściwie nazwana „tym, co jest”, skoro jest w możliwości. Tymczasem „to, co jest”, jest tym, co samoistnie istnieje, co dla substancji cielesnych jest samym złożeniem z materii i formy, a dla substancji niecielesnych jest samą formą, która jest prosta. A „to, dzięki czemu jest”, jest aktem istnienia partycypowanym, gdyż o tyle wszystko istnieje, o ile samo partycypuje w istnieniu. Stąd i Boecjusz używał tych słów w ten sposób w księdze *De hebdomadibus*, twierdząc, że w innych [bytach] poza pierwszym, nie jest tym samym „to, co jest” i „istnienie”.

9. Coś może dwojako być pod czymś wspólnym: po pierwsze, jak indywidualium pod gatunkiem, po drugie, jak gatunek pod rodzajem. Skoro tylko pod jednym wspólnym gatunkiem jest wiele indywidualiów, to odróżnienie wielu indywidualiów dokonuje się przez materię jednostkową,

quae est praeter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multae species sub uno genere, non oportet quod formae quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eandem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam formam hoc individuum habeat quod sit substantia, de necessitate oportet quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formae accidentales.

Quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid, forma autem accidentalis advenit rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales. Sequetur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus

która jest poza naturą gatunku, a tak jest w rzeczach stworzonych. Gdy zaś jest wiele gatunków pod jednym rodzajem, [wtedy] nie trzeba, by formy, przez które rozróżnia się gatunki między sobą, były czymś innym w rzeczywistości niż forma powszechnego rodzaju. Przez jedną i tę samą formę to indywidualium zostaje umieszczone w rodzaju substancji i w rodzaju ciała i tak aż do najbardziej szczegółowego gatunku. Jeśli według jakiejś formy dane indywidualium ma to, dzięki czemu jest substancją, to trzeba, aby z konieczności inne następujące [po sobie] formy, zgodnie z którymi umieszcza się [ją] w niższych rodzajach i gatunkach, były formami przypadłościowymi.

Wyjaśnia to się następującą argumentacją. Forma przypadłościowa różni się od substancjalnej, ponieważ forma substancjalna sprawia, że rzecz jest „tym czymś odrębnym”, forma zaś przypadłościowa przychodzi do rzeczy już istniejącej odrębnie jako do „tego czegoś”. Jeśli więc pierwsza forma, przez którą umieszcza się [rzecz] w rodzaju sprawia, że indywidualium jest „tym czymś odrębnym”, to

collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio, simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei, illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum quod formae rerum sunt ordinatae, et una addit super alteram in perfectione. Et hoc patet per Philosophum in VIII *Metaphysicae*, qui dicit quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; tum etiam hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum. Sic igitur per hoc excluditur positio Avicbron in lib. *Fontis vitae*, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae; qua quidem supposita in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam,

wszystkie inne formy dochodzą do indywiduum istniejącego samoistnie w akcie i są one formami przypadłościowymi. Wynika z tego, że przez przyjście późniejszych form, przez które umieszcza się „to coś odrębnego” w gatunku najbardziej szczegółowym lub podporządkowanym, nie dokonuje się powstawanie ani niszczenie przez odłączenie wprost, lecz ze względu na coś innego. Ponieważ więc powstawanie jest przejściem do istnienia rzeczy, przeto wprost nazywa się powstającym to, co wprost staje się bytem w akcie z niebytu, a nie tylko z bytu w możliwości. Jeśli więc „to coś odrębnego” powstaje z przedistnienia w akcie, to nie będzie rodzić wprost bytu, lecz ten byt. I ten sam argument dotyczy niszczenia. Należy więc powiedzieć, że formy rzeczy są uporządkowane i jedna uzupełnia inną w doskonałości. I to jasne jest na podstawie słów Filozofa z VIII księgi *Metafizyki*³⁹, który powiada, że definicje i gatunki rzeczy są jak liczby, w których gatunki pomnażają się przez dodawanie jedności. Są także jak liczby, gdyż znowu

³⁹ Arystoteles, *Metaphysica* VIII (1043b33-1044a2); zob. tenże, *Metafizyka* VIII, 3, tłum. T. Żeleźnik, s. 523-524.

per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem. Et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cuius materiam non subiectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam iam perfectam per formam substantiae, quae est subiectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc quod individuum animatum habet formam aliquam, cui subternatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere, aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

przez wprowadzanie gatunków rzeczy ukazuje się stopniowe [ich] pomnożenie wedle tego, co doskonałe i niedoskonałe. W ten sposób wyklucza się stanowisko Awicebrona z dzieła *Źródło życia*⁴⁰, które jest takie, że materia pierwsza, jeśli się ją rozważa w całości jako pozbawioną formy, przyjmuje najpierw formę substancji. I jeśli ta forma zostanie przyjęta, to [materia] w jakiejś swojej części, przyjmuje inną formę ponad [tę] formę substancji, przez którą staje się ciałem. I tak w dalszym ciągu aż do ostatniego gatunku. I w tej części, w której nie przyjmuje formy cielesnej, jest substancją niecielesną, której materię, niebędącą podmiotem ilości, niektórzy nazywają materią duchową. Ta zaś materia od razu będąca doskonałą przez formę substancji, która jest podmiotem ilości i innych przypadłości, jest nazywana kluczem do poznania substancji duchowych⁴¹. Jednak nie zdarza się, że jakieś indywidualium jest ciałem nieożywionym, a inne jest ciałem ożywionym przez to, że indywidualium ożywione ma jakąś formę, która

⁴⁰ Awicebron (Avencebrolis), *Fons vitae* IV, 3, ed. C. Baumker, seria: Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 50, Monasterii 1895, s. 215.

⁴¹ Zob. Awicebron (Avencebrolis), *Fons vitae* II, 6, ed. C. Baumker, s. 35.

podporządkowuje sobie formę substancjalną ciała. Lecz raczej jest tak, że to ożywione indywiduum ma formę doskonalszą, przez którą będzie mieć nie tylko istnienie samoistne i istnienie ciała, lecz również życie. To drugie (indywiduum nieożywione) ma formę niedoskonałą, przez którą nie tyle uzyskuje życie, ile ma ją tylko aby w sposób cielesny istnieć samoistnie.

10. Ad decimum dicendum quod forma generis de cuius ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantae aut metalli. Sed hoc genus substantiae, non est tale de cuius ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma huius generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

10. Forma rodzaju, w której rozumieniu mieści się materia, nie może poza intelektem być inaczej niż w materii, jak to jest w przypadku formy roślin czy metali. Lecz ten rodzaj substancji duchowych nie jest taki, że w jego rozumieniu mieści się materia. Gdyby było inaczej, to ten rodzaj należałby do bytów naturalnych (fizycznych), a nie metafizycznych. Dlatego forma tego rodzaju nie zależy od materii według aktu istnienia, lecz także może znajdować się poza materią.

11. Ad undecimum dicendum quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod

11. Poznawcza forma intelektualna, która jest w intelekcie anioła poznającego, różni się od anioła poznawanego nie na drodze wyabstrahowania z materii czy materii konkretnej, lecz [różni się] jak byt intencjonalny od

habet esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

12. Ad duodecimum dicendum quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis. Et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

13. Ad decimumtertium dicendum quod Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

14. Ad decimumquartum dicendum quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia eius simplicitati comparata, possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

15. Ad decimumquintum dicendum quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et

bytu, który ma istnienie ustanowione w naturze, [lub też] różni się jak forma poznawcza koloru w oku, od koloru, który jest na ścianie.

12. Gdyby skrzynia istniała samodzielnie bez materii, to byłaby poznawana sama przez siebie, ponieważ wolność od materii jest racją intelektualności. Zgodnie z tym skrzynia bez materii nie różniłaby się od skrzyni poznanej intelektualnie.

13. Augustyn wprowadził ten rodzaj materii w poszukiwaniu wyjaśnienia tego tematu, co jest jasne, jeśli weźmie się pod uwagę, że odrzucił takie stanowisko⁴².

14. Wyłącznie Bóg jest nazywany niematerialnym i niecielesnym, gdyż wszystkie byty porównane do Jego prostoty można potraktować jak ciała materialne, chociaż w sobie są niecielesne i niematerialne.

15. Istnienie stworzonej substancji duchowej jest ograniczone i zawężone nie przez materię, lecz przez to, co jest przyjęte i partycypuje w naturze okre-

⁴² Zob. Augustyn, *De Genesi ad litteram* VII, 6, 9 (PL 34, 359); zob. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* VII, 6, (9), s. 238.

participatum in natura determinatae speciei, ut dictum est.

16. Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura, sed habens potentiam cum actu; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis patet.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.

19. Ad decimumnonum dicendum quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

20. Ad vicesimum dicendum quod substantiae spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis,

ślonego gatunku, jak zostało już powiedziane.

16. Stworzona substancja duchowa działa lub doznaje nie według formy lub materii, lecz według tego, że jest w akcie lub możliwości.

17. Substancja duchowa ani nie jest aktem czystym, ani możliwością czystą, lecz ma możliwość powiązaną z aktem. Zatem nie jest złożona z materii i formy, co jest jasne na podstawie tego, co zostało powiedziane.

18. Platon nazywał bogami drugimi nie aniołów, lecz ciała niebieskie.

19. Materia jest zasadą liczbowego odróżniania w tym samym gatunku, nie zaś odróżniania gatunków. Aniołowie zaś nie są liczni według liczby w tym samym gatunku, lecz wielość ich jest taka, jak wielość natur gatunków istniejących samoistnie przez siebie.

20. Substancje duchowe, jak mówił Augustyn, nie doznają [czegokolwiek] od ognia cielesnego na sposób zmiany materialnej, lecz na sposób spętania⁴³.

⁴³ Augustyn, *De civitate Dei* XXI, 10, 1 (PL 41, 724-725); zob. tenże, *O państwie Bożym* XXI, 10, t. II, s. 760-761.

ut Augustinus dicit. Unde non oportet quod habeant materiam.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod liber *De unitate et uno* non est Boetii, ut ipse stilus indicat.

22. Ad vicesimumsecundum dicendum quod forma separata, in quantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum in quantum est in potentia. Et hoc modo substantiae spirituales, in quantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

23. Ad vicesimumtertium dicendum quod intentio Boetii non est dicere, quod de ratione substantiae, quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione metaphysici, non naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiae tamquam species; sola substantia, quae est compositum, collocatur in genere ut species.

24. Ad vicesimumquartum dicendum quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumi-

latego nie trzeba stwierdzać, że mają materię.

21. Autorem książki *O jedności i jednym* nie jest Boecjusz, na co wskazuje sam styl tego dzieła⁴⁴.

22. Forma oddzielona, o ile jest aktem, nie może mieć dołączonego czegoś zewnętrznego, chyba że [może mieć coś dołączonego], o ile jest w możliwości. I w ten sposób substancje duchowe, o ile są w możliwości według intelektu i woli, przyjmują pewne przypadłości.

23. Zamiarem Boecjusza nie było mówienie, że do rozumienia substancji, która jest rodzajem, należy to, że jest złożona z materii i formy, skoro substancja jest rozważana w metafizyce, a nie w filozofii naturalnej. Raczej zamierzał powiedzieć, że ponieważ forma i materia nie należą do rodzaju substancji jako jej gatunki, przeto sama tylko substancja, która jest złożeniem, zostaje zaliczona do rodzaju jako gatunek.

24. W rzeczach złożonych z materii i formy rodzaj jest wyprowadzany z materii, a różnica

⁴⁴ Autorem tego dzieła był Dominik Gundissalvi, choć w średniowieczu przypisywano je wielu autorom (Boecjuszowi, Aleksandrowi z Afrodyzji, Alkindiemu i Alfarabiemu).

tur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici; sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quae homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

25. Ad vicesimumquintum dicendum quod quanto aliquid est

z formy. Jest tak jednak o tyle, o ile materii nie pojmuje się jako materii pierwszej, lecz jako tę, która dzięki formie przyjmuje pewne istnienie niedoskonałe i materialne w stosunku do istnienia szczegółowego. Jest tak zresztą, jak z istnieniem zwierzęcia, które jest niedoskonałe i materialne w stosunku do człowieka. Jednak takie dwojaki istnienie nie dokonuje się wedle dwóch różnych form, lecz dokonuje się wedle jednej formy, która daje człowiekowi nie tylko to, że istnieje jako zwierzę, lecz i to, że istnieje jako człowiek. Dusza innego zwierzęcia daje jemu tylko istnienie zwierzęcia. Stąd wspólne istnienie zwierząt nie jest jedno liczbowo, lecz tylko według rozumienia, gdyż od jednej i tej samej formy nie pochodzi to, że człowiek i osioł są zwierzętami. Zatem po usunięciu materii z substancji duchowych, pozostaje w nich rodzaj i różnica nie według materii i formy, lecz według tego, że rozważa się w substancjach duchowych zarówno to, co jest wspólne im oraz substancjom niedoskonałym, jak i to, co jest im właściwe.

25. O ile coś jest bardziej w akcie, o tyle jest bardziej doskonałe.

plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quae est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebra in libro *Fontis vitae*, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

O ile zaś coś jest bardziej w możliwości, o tyle jest niedoskonałe. Niedoskonałe biorą początek z doskonałych, a nie odwrotnie. Stąd nie trzeba, aby wszystko, co w jakiś sposób jest w możliwości, miało to z czystej możliwości, jaką jest materia. I wydaje się, że w tym tkwił błąd Avicebra w księdze *Źródło życia*⁴⁵, gdyż był przekonany, że wszystko, co jest w możliwości lub w podmiocie, ma to w pewien sposób z materii pierwszej.

⁴⁵ Avicebra (Avencebrolis), *Fons vitae* I, 15, ed. C. Baumker, s. 19.

Articulus 2

Secundo quaeritur utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

Et videtur quod non

1. Dicit enim Dionysius cap. I *De divinis nominibus*, quod incorporea sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus eius. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

2. Praeterea, secundum Philosophum in libro *De somno et vigilia* cuius est potentia eius est actio. Sed operatio propria substantiae spiritualis est intelligere, quae non potest esse corporis:

Artykuł 2

Po drugie, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy substancja duchowa może jednoczyć się z ciałem?⁴⁶.

I wydaje się, że nie

1. Dionizy bowiem w I księdze *Imion boskich*⁴⁷ powiada, że istoty niecielesne są nieobejmowalne przez cielesne. Każda forma jednak zostaje objęta przez materię, skoro [forma] jest jej aktem. Zatem niecielesna substancja duchowa nie może być formą ciała.

2. Według Filozofa, który mówi o tym w księdze *O śnie i czuwaniu*⁴⁸, do kogo należy władza, do tego należy działanie. Tymczasem właściwym działaniem substancji duchowej jest

⁴⁶ Można wskazać następujące paralele zagadnienia wśród dzieł Tomasza: *Super Sent.* II, d. 1, q. 2, a. 4; d. 17, q. 2, a. 1; *Contra gentiles* II, c. 56, 57, 68, 69, 70; *Sententia de anima* II, c. 4; III, c. 1; *S. th.* I, q. 76, a. 1; *De unitate intellectus*, c. 3.

⁴⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De Divinis Nominibus* I, 1 (PG 3, 588B); zob. tenże, *Imiona boskie* I, 1, s. 217. Łaciński termin *incomprehensibilia* jest niezwykle ważny w tym artykule. Oznacza to, że w tej kwestii Tomasz mierzył się z terminologią Pseudo-Dionizego Areopagity z obszaru angelologii przeniesioną w obszar antropologii. Por. *In De divinis nominibus*, cap. 1, l. 1.

⁴⁸ Arystoteles, *De somno et vigilia*, (454a8); por. tenże, *O śnie i czuwaniu*, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 249. Zwrot ten występuje w wielu wypowiedziach Akwinaty, nawet wyrażony w innej postaci, np.: „cuius est potentia eius est actus”. Zob. *De veritate* q. 25, a. 5, arg. 3; *De malo* q. 3, a. 1, arg. 18.

quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III *De anima*. Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis; ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

3. Praeterea, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

4. Sed dicebat, quod anima, in quantum est spiritus, est per se subsistens; in quantum autem est anima, unitur ut forma. – Sed contra, anima secundum suam essentiam est spiritus; aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiae. Si autem secundum aliquid additum essentiae, cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam

poznawanie intelektualne, które nie może być cielesne, gdyż poznawanie intelektualne nie dokonuje się przez cielesny organ, czego dowodzi się w III księdze *O duszy*⁴⁹. Władza intelektualna zatem nie może być formą ciała, podobnie formą ciała nie może być substancja duchowa, w której znajduje się podstawa takiej władzy.

3. To, co przychodzi do czegoś, co ma istnienie kompletne, przychodzi do niego przypadłościowo. Jednak substancja duchowa ma w [samej] sobie samoistne istnienie. Jeśli więc przychodzi do niej ciało, przychodzi do niej przypadłościowo. Zatem nie może się z nim jednoczyć jako forma substancjalna.

4. Lecz powiedział argumentujący, że dusza, o ile jest duchem, o tyle istnieje samoistnie przez siebie, [a] o ile jest duszą, o tyle jednoczy się z ciałem jako forma. Lecz przeciw temu można powiedzieć: dusza według swojej istoty jest duchem; zatem albo wedle swojej istoty jest formą ciała, albo wedle czegoś dodanego do istoty. Jeśli wedle czegoś dodanego do istoty, to trzeba

⁴⁹ Arystoteles, *De anima* III (429a24-27); por. tenże, *O duszy* III, 4, s. 124.

suam sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori; et sic homo est ens per accidens, quod est inconueniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, in quantum est spiritus.

5. Praeterea, forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei propter animae perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, unio formae et materiae est naturalis. Sed unio animae ad corpus non est naturalis, sed miraculosa; dicitur enim in libro *De spiritu et anima*: *plenum fuit miraculo quod tam diversa et tam diuisa ad invicem potuerunt*

wziąć pod uwagę, że wszystko, co przychodzi spoza istoty, jest przypadłościowe. Z tego będzie wynikało, że dusza przez jakąś przypadłość jednoczy się z ciałem. W ten sposób człowiek będzie bytem przez przypadłość, co jest niedorzeczne. Zatem dusza, o ile jest duchem, jednoczy się z ciałem przez swoją istotę.

5. Forma nie jest ze względu na materię, lecz materia ze względu na formę⁵⁰. Stąd dusza nie jednoczy się z ciałem, by doskonalic ciało. Ale to bardziej ciało, jeśli dusza jest formą, jednoczy się z nią ze względu na doskonałość duszy. Dusza jednak do swojej doskonałości nie potrzebuje ciała, skoro bez ciała może istnieć i poznawać. Dusza zatem nie jednoczy się z ciałem jako forma.

6. Jedność formy i materii jest naturalna, jedność zaś duszy z ciałem nie jest naturalna, lecz cudowna. Powiedziane zostało w księdze *O duchu i duszy*: „było to czymś całkowicie cudownym, że [rzeczy] tak różne i tak od-

⁵⁰ W tym miejscu Tomasz z Akwinu nie identyfikuje autorstwa tego średniowiecznego *adagium*. W innych dziełach przypisuje je Arystotelesowi (z jego *O duszy i Fizyki*); por. *Super Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 1, q1a 1, ad 6; *Expositio libri Posteriorum* II, c. 8. Cos, wydawca tekstu „edycji Leonińskiej” sugeruje Awerroesa jako autora tego sformułowania.

coniungi. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

7. Praeterea, secundum Philosophum in libro *De caelo*, omnis debilitatio est praeter naturam. Quidquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis; et quantum ad esse, quia corpus praegravat animam, ut dicitur in libro *De spiritu et anima*, et quantum ad operationem; quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem libro dicitur. Ergo unio animae ad corpus non est naturalis; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Commentator dicit in VIII *Metaphysicorum*, quod cum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur

dzielone od siebie, mogły zostać złączone”⁵¹. Zatem dusza nie jednoczy się z ciałem jako forma.

7. Według Filozofa, który mówi o tym w księdze *O niebie*⁵², wszelka ułomność (osłabienie) jest poza naturą. Wszystko to, co osłabia coś innego, nie jednoczy się z nim naturalnie. Tymczasem dusza zostaje osłabiona przez zjednoczenie z ciałem, i to zarówno w odniesieniu do istnienia, gdyż ciało obciąża duszę, jak powiedziane jest w księdze *O duchu i duszy*⁵³, jak i w odniesieniu do działania, gdyż nie może poznawać siebie inaczej niż przez odciążanie siebie od wszystkich cielesnych więzów, co powiedziano w tym samym dziele⁵⁴. Zatem zjednoczenie duszy z ciałem nie jest naturalne i w ten sposób wniosek jest taki sam, jak wcześniej.

8. Komentator w księdze VIII komentarza do *Metafizyki*⁵⁵ powiada, że gdy to, co jest w możliwości, staje się czymś w akcie, to nie dokonuje się to przez coś do-

⁵¹ Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima*, c. 14 (PL 40, 790)

⁵² Arystoteles, *De caelo* II (288b14); por. tenże, *O niebie* II, 6, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 282.

⁵³ Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima*, c. 14 (PL 40, 789).

⁵⁴ Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima*, c. 32 (PL 40, 802).

⁵⁵ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicae Libros*, VIII, comm. 16, t. 5, f. 224v, ed. Venetiis 1562.

corpori, additur corpori aliquid extrinsecum; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus seu forma corporis.

9. Praeterea, forma educitur de potentia materiae. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiae corporalis. Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

10. Praeterea, maior est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

11. Praeterea, Augustinus dicit, quod anima et Angelus sunt natura pares, officio dispares. Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

12. Praeterea, Boetius dicit in libro *De duabus naturis: natura est unumquodque informans specifica differentia*. Sed eadem est speci-

danego. Skoro jednak dusza jednoczy się z ciałem, to dodaje do ciała coś zewnętrznego, gdyż dusza stworzona została przez Boga i wlana w ciało. Dusza zatem nie jest aktem czy formą ciała.

9. Forma jest wyprowadzana z możliwości materii. Substancja duchowa jednak nie może być wyprowadzana z możliwości materii cielesnej. Zatem substancja duchowa nie może jednoczyć się z ciałem jako forma.

10. Większa jest zgodność ducha z duchem aniżeli ducha z ciałem. Duch jednak nie może być formą innego ducha. Zatem również substancja duchowa nie może być formą ciała.

11. Augustyn powiada⁵⁶, że dusza i anioł są podobni w naturze, niepodobni zaś w sprawowanej funkcji. Anioł jednak nie może być formą ciała, zatem nie może być nią również dusza.

12. Boecjusz w księdze o *Dwóch naturach* powiada: „natura jest różnicą gatunkową, która nadaje formę każdej rzeczy”⁵⁷.

⁵⁶ Augustyn, *De libero arbitrio* III, 11, 32 (PL 32, 1287); por. tenże, *O wolnej woli* III, 11, 32, tłum. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 610.

⁵⁷ Boecjusz, *Liber contra Eutychem et Nestorium sive De duabus naturis*, 1 (PL 64, 1342B); por. tenże, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* I, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, seria: Ad Fontes, t. III, Kęty 2007, s. 119.

fica differentia animae et Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem natura utriusque; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quae est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in III *De anima*. Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

14. Praeterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur enim in Concilio Anquirensi de mulieribus quae putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis eius.

15. Praeterea, in libro *De articulis fidei* dicitur: *neque forma*

Taka sama jest jednak różnica gatunkowa duszy i anioła, a jest nią rozumność. Zatem taka sama jest natura obydwu, a wynika z tego to samo, co wcześniej.

13. Dusza w taki sam sposób ma się zarówno do całości, jak i do części, ponieważ jest cała w całości i cała w każdej części. Substancja duchowa jednak, którą jest intelekt, nie jest aktem żadnej części ciała, jak jest powiedziane w III księdze *O duszy*⁵⁸. Substancja duchowa zatem nie jest formą całego ciała.

14. Forma naturalna istniejąca w ciele nie działa poza ciałem. Jednak dusza, istniejąc w ciele, działa poza ciałem. Powiedziane zostało na synodzie w Ancyrze (Ankarze)⁵⁹ o kobietach, które sądziły, że idą w nocy do Diany, że ukazuje im się w duchu to, czego mogą, jak sądzą, doznawać w ciele. I w ten sposób również ich duch działał poza ciałem. Zatem substancja duchowa nie jednoczy się z ciałem jako jego naturalna forma.

15. W księdze *O artykułach wiary* (Alana z Lille) mówi się,

⁵⁸ Arystoteles, *De anima* II (413a4-7); por. tenże, *O duszy* II, 1, s. 72.

⁵⁹ Tomasz korzysta z opisu tych wydarzeń mieszczącego się w *Dekrecie Gracjana* (II, causa XXVI, q. 5, c. 12§1), ed. E. Friedberg, seria: Corpus Iuris Canonici, vol. 1, Leipzig 1879, s. 1030B. Synod w Ankarze odbył się w 314 r.

sine materia, neque materia sine forma subiectum esse potest. Sed corpus est subiectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequeretur quod duae formae erunt in uno et eodem; quod est impossibile.

16. Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere, nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum et Commentatorem eius in *X Metaphysicorum*. Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quae sunt species unius generis. Boetius enim dicit quod unum contrarium non iuvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non iuvat corpus corruptibile ad esse, et ita non est forma eius, cum forma det esse materiae.

że „podmiotem nie może być ani forma bez materii, ani materia bez formy”⁶⁰. Ciało jest jednak podmiotem pewnych przypadłości. Zatem ciało nie jest materią bez formy. Gdyby więc substancja duchowa przychodziła do niego jako jego forma, to wynikałoby z tego, że w jednym i tym samym byłyby dwie formy, co jest niemożliwe.

16. To, co niszczone, i to, co niszczalne, różni się rodzajowo i nic nie można o nich powiedzieć jednoznacznie, jak wyjaśnia Filozof⁶¹ i jego Komentator w księdze X komentarza do *Metafizyki*⁶². To, co niszczone, i to, co niszczalne nawet jeszcze bardziej różnią się niż dwie rzeczy przeciwne, które są gatunkami w jednym rodzaju. Boecjusz bowiem powiada⁶³, że jedno z przeciwieństw nie sprzyja drugiemu w istnieniu. Substancja duchowa zatem, skoro jest niszczalna, nie sprzyja w istnieniu temu, co niszczone i również nie jest jego formą, skoro forma daje istnienie materii.

⁶⁰ Alan z Lille, *De arte seu Articulis catholicae Fidei libri quinque* I, 4 (PL 210, 599B).

⁶¹ Arystoteles, *Metaphysica* X (1058b28-29); por. tenże, *Metafizyka* X, 10, tłum. T. Żeleźnik, s. 623.

⁶² Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicae Libros*, X, comm. 26, ed. Venetiis, f.276va, G-E.

⁶³ Boecjusz, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, IV, cap. *De oppositis* (PL 64, 282BC).

17. Praeterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia eius, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasmata, quod non est de substantia intellectus, ut Commentator dicit in III *De anima*. Ergo substantia spiritualis, quae est intellectus, non unitur corpori ut forma.

18. Praeterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.

19. Praeterea, ex materia et forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex substantia spirituali et corpore fiat unum. Formae intelligibiles quae recipiuntur in intellectu, recipiuntur in materia corporali; quod est impossibile: quia formae receptae in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non

17. Wszystko, co jednoczy się z czymś drugim przez to, co nie należy do jego istoty, nie jednoczy się z nim jako forma. Intelkt jednak jednoczy się z ciałem przez wyobrażenia, co nie wynika z substancji intelektu, jak mówi Komentator w księdze III komentarza do *O duszy*⁶⁴. Substancja duchowa zatem, którą jest intelekt, nie jednoczy się z ciałem jako forma.

18. Każda substancja duchowa jest intelektualna. Każda bowiem substancja intelektualna jest oderwana od materii, skoro z powodu uwolnienia od materii jest czymś intelektualnym. Zatem żadna substancja duchowa nie jest formą w materii i nie może jednoczyć się z ciałem jako forma.

19. Z materii i formy powstaje coś jednego. Jeśli więc substancja duchowa jednoczy się z ciałem jako forma, to trzeba uznać, że z substancji duchowej i ciała powstaje coś jednego. Formy intelektualnie poznawalne, które są przyjmowane w intelekcie, są przyjmowane w materii cielesnej. To zaś jest niemożliwe, ponieważ formy przyjęte w materii cieles-

⁶⁴ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, comm. 5 passim, ed. F.S. Crawford, Cambridge, Massachusetts 1953, s. 187 nn.

ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

snej są intelektualnie poznawalnymi tylko w możliwości. Zatem substancja duchowa nie jednoczy się z ciałem jako forma.

Sed contra

1. Est quod Dionysius dicit IV cap. *De Divinibus nominibus*, quod anima est substantia intellectualis habens vitam inefficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per eius definitionem, quae ponitur in II *De anima*. Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

Przeciw temu

1. Dionizy mówi w IV księdze *Imion boskich*⁶⁵, że dusza jest substancją intelektualną posiadającą niewyczerpane życie. Dusza jest jednak formą ciała, co jasne jest na podstawie jej definicji, która znajduje się w księdze II *O duszy*⁶⁶. Zatem pewna substancja duchowa, czyli intelektualna, jednoczy się z ciałem jako forma.

Respondeo

Dicendum quod difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że trudność tego pytania wynika stąd, że substancja duchowa jest pewną rzeczą, która istnieje samoistnie przez siebie. Forma zaś domagałaby się tego, by istnieć w [czymś] innym, to znaczy w materii, której byłaby aktem i doskonałością. Dlatego wydaje się, że byłoby to wbrew rozumieniu substancji

⁶⁵Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 1 (PG 3, 693C); por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* IV, 1, s. 244-245.

⁶⁶Arystoteles, *De anima* II (412a20); por. Arystoteles, *O duszy* II, 1, s. 69-70.

in suo libro quem *De anima* fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, idest actum vel perfectionem physici corporis.

Sed tamen si quis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitate, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic

duchowej, gdyby była formą ciała. Z tego względu Grzegorz z Nyssy w swoim dziele *O duszy*⁶⁷ oskarżył Arystotelesa, że uznał, iż dusza nie istnieje samodzielnie przez siebie i ginie wraz ze zniszczeniem ciała, skoro rozumiał ją jako entelechię, to znaczy akt lub doskonałość ciała fizycznego.

Jeśli jednak ktoś to starannie rozważy, to w oczywisty sposób ukaże mu się, że konieczne jest, aby pewna substancja była formą ciała ludzkiego. Jasne jest bowiem, że temu pojedynczemu człowiekowi, jak Sokrates czy Platon, przysługuje poznanie intelektualne. Każde działanie jednak przysługuje komuś tylko przez jakąś istniejącą w nim formę – czy to substancjalną, czy to przypadłościową – ponieważ wszystko działa lub się spełnia, o ile jest w akcie. Wszystko zatem jest w akcie przez jakąś formę – czy to substancjalną, czy to przypadłościową – skoro forma jest aktem. Tak samo jest z ogniem, który jest ogniem w akcie z powodu ciepła, a w akcie jest gorący

⁶⁷ Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 2 (PG 40, 560B); por. Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej* II, 11,16, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982, s. 33, 42-45. Tekst, który Akwinata przywołuje w tym miejscu, jest łacińską wersją 2 i 3 rozdziału *Peri physeos anthropou* (*O naturze ludzkiej*) Nemezjusza z Emezy żyjącego pod koniec IV w Syrii. Dzieło to w średniowieczu uznawane było za traktat Grzegorza z Nyssy.

homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III *De anima*; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiae, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore. Vidit tamen quod

z powodu żaru. Trzeba więc, aby pryncypium tego działania, jakim jest poznanie intelektualne, formalnie tkwiło w tym człowieku. Pryncypium tego działania nie jest jakaś forma, której istnienie byłoby zależne od ciała, związane z materią czy też zanurzone w niej, gdyż takie działanie nie dokonuje się przez ciało, czego dowodzi się w księdze III *O duszy*⁶⁸. Z tego względu pryncypium tego działania spełnia je bez zjednoczenia z materią cielesną. Tak więc wszystko działa wedle tego, czym jest. Dlatego trzeba, aby istnienie tego pryncypium (formy) było istnieniem wyniesionym ponad materię cielesną i nie zależało od niej. To zaś właściwe jest dla substancji duchowej. Należy więc powiedzieć, że jeśli połączy się wszystko co powiedziano, to pewna substancja duchowa może być formą ciała ludzkiego.

Niektórzy zaś, którzy przyznają, że poznanie intelektualne jest aktem substancji duchowej, negują, że taka substancja duchowa mogłaby się jednoczyć z ciałem jako forma. Spośród nich Awerroes przyjął intelekt możnościowy, który w swoim istnieniu jest

⁶⁸ Arystoteles, *De anima* III (429a24-27); por. tenże, *O duszy* III, 4, s. 123-124.

nisi esset aliqua unio eius ad hunc hominem, actio eius ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disiunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse: unum in intellectu possibili, cuius est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, id est habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari.

oddzielony od ciała⁶⁹. Zauważył, że gdyby nie było jakiejś jedności intelektu z tym [pojedynczym] człowiekiem, to jego działanie nie mogłoby przynależeć do tego człowieka. Gdyby bowiem istniały dwie całkowicie rozłączne substancje, a jedna z nich coś wykonywała lub działała w jakiś sposób, to nie można byłoby tego powiedzieć o drugiej, że działa [w tym samym momencie i w taki sam sposób]. Z tego powodu przyjął, że intelekt, o którym mówił, iż jest całkowicie oddzielony w swoim istnieniu od ciała, łączy się z tym [pojedynczym] człowiekiem przez wyobrażenia, a to z tego powodu, że poznawcza forma intelektualna, która jest doskonałością intelektu możliwościowego, ma podstawę w wyobrażeniach, z których jest abstrahowana. W ten sposób [poznawcza forma intelektualna] ma podwójne istnienie: jedno w intelekcie możliwościowym, którego jest formą, a drugie w wyobrażeniach, z których jest abstrahowana. Wyobrażenia bowiem znajdują się w tym [pojedynczym] człowieku, ponieważ władza wyobrażeniowa jest wła-

⁶⁹ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, comm. 5, ed. F.S. Crawford, s. 388.

Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in lib. III *De anima*, phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quae est forma visus, fundatur in colore parietis, non coniungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso; non enim per hoc paries videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cuius similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quae est spe-

dzą cielesną, to znaczy ma organ cielesny. Ta zaś poznawcza forma intelektualna jest czymś pośredniczącym a przez to łączącym intelekt możliwościowy z pojedynczym człowiekiem.

Takie połączenie jednak w żaden sposób nie wystarcza, aby wyjaśnić, że ten pojedynczy człowiek poznaje intelektualnie. Jak bowiem Arystoteles mówi w księdze III *O duszy*⁷⁰, wyobrażenia mają się do intelektu możliwościowego, jak kolor do wzroku. Tak więc poznawcza forma intelektualna, wyabstrahowana z wyobrażenia, jest w intelekcie możliwościowym, jak poznawcza forma koloru jest w zmyśle wzroku. W ten sposób poznawcza forma intelektualna jest w wyobrażeniu, jak poznawcza forma tego, co widziane, jest w kolorze ściany. Z tego powodu jednak, że forma poznawcza tego, co widzialne, która jest formą wzroku, ma podstawę w kolorze ściany, nie wynika, że wzrok łączy się ze ścianą jako widzący, lecz łączy się z formą jako z przedmiotem widzenia. Ma to takie znaczenie, że ściana nie widzi, lecz jest widziana. Nie to bowiem konsty-

⁷⁰ Arystoteles, *De anima* III (431a14-17); por. tenże, *O duszy* III, 7, s. 133.

cies intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat.

Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili, nisi in quantum est abstracta a phantasmatibus: sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disiunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omni-

tuje poznającego, że jest w nim forma, której podobieństwo jest w możliwości do poznawania, lecz to, że jest w nim możliwość do poznawania. Ten [pojedynczy] człowiek nie będzie przez to poznającym intelektualnie, że są w nim wyobrażenia, których podobieństwo, będące poznawczą formą intelektualną, jest w intelekcie możliwościowym. Wynika to raczej z tego, że jego wyobrażenia są przez niego poznane intelektualnie. Trzeba jednak, aby sam intelekt możliwościowy, który jest władzą poznającą, formalnie znajdował się w tym człowieku, by ten [pojedynczy] człowiek mógł poznawać intelektualnie.

Wydaje się również, że [Awerroes] zblądził w samym rozumieniu tego połączenia⁷¹. Ponieważ poznawcza forma intelektualna jest [czymś] jednym z intelektem możliwościowym wyłącznie gdy jest wyabstrahowana z wyobrażeń, gdyż tylko wówczas jest poznana intelektualnie w akcie, to wedle tego, że jest w wyobrażeniach będzie poznana intelektualnie wyłącznie w możliwości. W takim ujęciu bardziej ukazuje

⁷¹ Krytykę połączenia intelektu możliwościowego z człowiekiem można znaleźć w wielu dziełach Tomasza: *Contra gentiles* II, 59; *Sententia de anima*, III, l. 1; *Q. d. de anima*, a. 2, co.; *De unitate intellectus* c. 3.

no disiuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione reiecta tanquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat, Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum: quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I *De generatione* quod quaedam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quo-

się rozłączność intelektu możliwościowego i wyobrażeń niż [ich] połączenie. Trzeba bowiem, aby dwie rzeczy, z których jedna nie może się zjednoczyć z drugą, były całkowicie rozłączone, niż miałyby być jedynie oddzielone.

Opinię tę należy odrzucić, jako niemożliwą, uwagę zaś należy zwrócić na to, że Platon skuteczniej wyjaśniał, iż ten [pojedynczy] człowiek poznaje intelektualnie, chociaż [według niego] substancja duchowa nie jednoczy się z ciałem jako forma. Jak mówi Grzegorz z Nyssy⁷², Platon przyjął, że substancja duchowa, którą nazwał duszą, jednoczy się z ciałem przez pewien duchowy kontakt (styczność). A to należy rozumieć w tym sensie, że rzecz poruszająca lub oddziałująca dotyka rzeczy, która się porusza lub doznaje [działania], nawet gdyby była niecielesna. Z tego powodu Arystoteles mówił w I księdze *O powstawaniu i niszczeniu*⁷³, że pewne [istoty] dotykają chociaż nie są dotykane, gdyż działają i nie doznają.

⁷² Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* III (PG 40, 593B-599B); por. Nemezjusz z Emezy, *O naturze człowieka* III, 21-22, s. 57-60.

⁷³ Arystoteles, *De generatione et corruptione* I (322b22-24); por. tenże, *O powstawaniu i niszczeniu* I, 6, tłum. L. Regner, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 379.

dammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II *De anima*. Sic igitur et hic homo intelligit in quantum hic homo est ipsa substantia spiritalis, quae est anima, cuius actus proprius est intelligere; hac tamen substantia forma corporis non existente.

Sed ad huius rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II *De anima* inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis, id

Stąd Platon mówił, jak podaje Grzegorz⁷⁴, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz jest duszą używającą ciała, co należy rozumieć, że istnieje w ciele w taki sposób, jak żeglarz na statku. Wydaje się, że to podejmował Arystoteles w II księdze *O duszy*⁷⁵. Tak więc ten [konkretny] człowiek poznaje, o ile ten człowiek jest samą substancją duchową, którą jest dusza, a której właściwym aktem jest poznanie intelektualne. Taka jednak substancja nie istnieje jako forma ciała.

Jednak aby odrzucić ten argument, wystarczy jedna racja, którą Arystoteles wprost wyprowadza w księdze II *O duszy*⁷⁶ przeciw temu stanowisku. Jeśli bowiem dusza nie jednoczy się z ciałem jako forma, to wynika z tego, że ciało i jego części nie mają specyficznego istnienia dzięki duszy. Stanowisko to w oczywisty sposób wydaje się fałszywe, ponieważ gdy dusza odejdzie, wtedy nie będzie nazywać się oczu lub ciała i kości inaczej niż wieloznacznie, jak mówi

⁷⁴ Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* II i III (PG 40, 505A i 593B); por.

Nemezjusz z Emezy, *O naturze człowieka* II, 11, s. 32; III, 21, s. 57.

⁷⁵ Arystoteles, *De anima* II (413a8-9); por. tenże, *O duszy* II, 1, s. 72.

⁷⁶ Arystoteles, *De anima* II (412b17-25); por. tenże, *O duszy* II, 1, s.71-72.

est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est.

Considerandum est autem quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas; quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum,

się o oczach namalowanych lub wyrzeźbionych w kamieniu. Stąd jasne jest, że dusza jest formą i jest tym, przez co to ciało jest tym, czym jest⁷⁷, to znaczy tym, dzięki czemu zyskuje ono naturę swojego gatunku⁷⁸. Teraz powinniśmy poszukiwać tego, w jaki sposób się dokonuje to [zjednoczenie].

Należy zwrócić uwagę, że o tyle jakaś forma jest doskonalsza, o ile bardziej przewyższa materię cielesną, co jasne jest, gdy wprowadzi się porządek różnych form. Forma pierwiastków nie ma innego działania niż to, które dokonuje się przez jakości czynne i bierne, będące dyspozycjami materii cielesnej. Forma cielesna minerałów ma pewne działanie, które wykracza poza jakości czynne i bierne, gdyż one otrzymują swoją postać z wpływu ciał niebieskich. Jak gdy magnes przyciąga żelazo, a szafir chroni przed wrzodami. Następnie dusza roślinna ma działanie, w którym zachowuje jakości organiczne czynne i bierne, lecz ponad mocą jakości tego rodzaju, urzeczywistnia skutki, które są

⁷⁷ W sposób wyraźny Tomasz definiuje duszę jako formę i istotę ciała. Mówi o duszy, że jest „quod quid erat esse huius corporis”, a więc jest *quidditas* ciała.

⁷⁸ Jest we właściwym znaczeniu ciałem ludzkim.

ipsa effectum proprium sortitur nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur, ut videre, audire, appetere et huiusmodi.

Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat

właściwe dla odżywiania i rośnięcia, przeznaczone do określonych celów, a inne podobne dla ich dopełnienia. Następnie dusza zmysłowa ma działania, do których w żaden sposób nie wznoszą się jakości czynne czy biernie, za wyjątkiem tego, że są one wymagane do skomponowania organów cielesnych, przez które mogą być realizowane takie działania, jak widzenie, słyszenie, pożądanie i inne tego rodzaju.

Najdoskonalsza z form, to znaczy dusza ludzka, będąc kresem wszystkich form naturalnych, ma działanie, jakim jest poznanie intelektualne, które całkowicie przekracza materię i nie powstaje dzięki organom cielesnym. A ponieważ istnienie rzeczy jest proporcjonalne do jego działania, jak zostało powiedziane, gdyż wszystko działa według tego, że jest bytem, przeto trzeba przyjąć, że istnienie duszy ludzkiej wykracza poza materię cielesną i nie jest całkowicie objęte przez nią, lecz to ona w pewien sposób zostaje objęta przez duszę. O ile więc dusza ludzka przekracza istnienie materii cielesnej, mogąc istnieć i działać samodzielnie przez siebie, o tyle

illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium VII cap. *De Divinis nominibus*; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subiectum.

jest substancją duchową. O ile zaś zostaje objęta przez materię i istnienie swoje dzieli z nią, o tyle jest formą ciała. Zostaje objęta przez materię cielesną z tego powodu, że zawsze ostatni punkt najniższego porządku obejmuje najniższy punkt ostatniego, co jasne jest na podstawie księgi VII *Imion boskich*⁷⁹ Dionizego. Dlatego dusza ludzka, która należy do najniższego porządku substancji duchowych może swoje istnienie dzielić z ciałem ludzkim, które jest najgodniejsze spośród innych ciał. W ten sposób z duszy i ciała może tak powstać jedno, jak z formy i materii. Gdyby zaś substancja duchowa była złożona z materii i formy, to byłoby nie możliwe, aby była formą cielesną, gdyż w naturze materii znajduje się to, że nie jest w czymś innym, lecz sama jest pierwszym podmiotem.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliquo modo ab eo, ut dictum est.

Odpowiedzi na zarzuty

1. Substancja duchowa chociaż nie może być objęta przez ciało, to jednak w pewien sposób może tak się zdarzyć, jak zostało powiedziane.

⁷⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VI, 3 (PG3, 872 B); por. tenże, *Imiona boskie*, s. 290.

2. Ad secundum dicendum quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis, et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum coniunctum, id est homo, intelligit, in quantum anima, quae est pars eius formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

3. Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

4. Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secun-

2. Poznanie intelektualne jest działaniem duszy ludzkiej, wedle czego przekracza proporcję materii cielesnej i dlatego nie dokonuje się przez jakiś organ cielesny. Można jednak powiedzieć, że samo połączenie [duszy i ciała], czyli człowiek, poznaje, o ile dusza, będąca jego częścią formalną, ma takie właściwe działanie, jak całości przypisuje się działanie każdej części⁸⁰. Człowiek bowiem widzi dzięki oku, chodzi dzięki stopom i podobnie poznaje intelektualnie dzięki duszy.

3. Dusza ma istnienie samoistne, o ile jej istnienie nie zależy od ciała, to znaczy, o ile jest wyniesione ponad materię cielesną. I mimo to przyjmuje ciało do tego wspólnego istnienia, aby było jedno istnienie duszy i ciała, które jest istnieniem człowieka. Gdyby bowiem według innego istnienia jednoczyło się z ciałem, to wynikałoby z tego, że jedność byłaby przypadłościowa.

4. Dusza jest formą ciała według swojej istoty, a nie według czegoś dodanego. O ile zawiera

⁸⁰ Paralelnie do tej wypowiedzi brzmią słowa Tomasza z Akwinu w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*: „Niewłaściwe jest mówienie, że zmysł albo intelekt poznają; to człowiek poznaje przez jedno i drugie”. *De veritate* q. 2, a. 6, ad 3: „Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utraque”.

dum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

5. Ad quintum dicendum quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII *Super Genesi ad litteram*.

się w ciele, jest formą, o ile zaś przekracza proporcję cielesną, nazywana jest duchem lub duchową substancją.

5. Żadna część nie ma doskonałości natury, będąc oddzieloną od całości. Dlatego dusza, skoro jest częścią ludzkiej natury, ma doskonałość swojej natury wyłącznie w jedności z ciałem. Wynika to jasno z tego, że w mocy samej duszy jest to, iż wypływają z niej pewne władze, niebędące aktami organów cielesnych, ze względu na to, że wykracza ona poza cielesną proporcję, jak również, że wypływają z niej pewne władze, które są aktami organów, o ile mogą łączyć się z materią cielesną. Nie jest zaś [dusza] czymś doskonałym w swojej naturze, jeśli nie może rozwinąć w akcie tego, co tkwi w niej na sposób mocy. Stąd dusza, chociaż może istnieć i poznawać intelektualnie w oddzieleniu od ciała, to jednak gdy jest oddzielona od ciała nie ma doskonałości swojej natury, jak mówił Augustyn w XII księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*⁸¹.

⁸¹ Augustyn, *De Genesi ad litteram* XII, 35, 68 (PL 34,485); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* XII, 35, (68), s. 380-381.

6. Ad sextum dicendum quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, pro ut ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus *Super Ioannem*, quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit, quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

7. Ad septimum dicendum quod illud per quod debilitatur aliquid, praeintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius, ex quo tamen sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus: sicut componi ex contrariis est naturale animali, ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatis ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a cor-

6. Cud nie jest rozumiany w tym zarzucie jako to, co wprowadza różnicę względem naturalnego działania. Jest tak rozumiany, że również same naturalne działania mogą być nazywane cudami, o ile pochodzą od nieobejmowalnej mocy Boga. I w ten sposób mówi Augustyn w *Komentarzu do Listu Jana*⁸², że bardziej cudowne jest to, że Bóg z kilku ziaren wyprowadza tak wielką ilość zasiewów, która wystarczy do zaspokojenia całego ludzkiego rodzaju, niż to, że pięcioma chlebami zaspokajają pięć milionów ludzi.

7. To, co osłabia jakiś byt, jakkolwiek jest założone w naturze jakiejś rzeczy, nie jest dla niej naturalne. Zdarza się bowiem często, że coś należy do natury innego, z czego wynika w nim pewne osłabienie albo defekt, jak złożenie z przeciwnych elementów jest naturalne dla zwierzęcia, z czego wynika w nim śmiertelność i zniszczalność. I podobnie naturalne dla duszy jest to, że potrzebuje wyobrażeń do poznania intelektualnego, z czego wynika, że jest ona osłabiona w poznawaniu w porównaniu do substancji wyższych. To zaś, co

⁸² Augustyn, *Tractatus in Evangelium Johannis* 24, 1 (PL 35, 1593).

pore praegravatur, hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione, secundum illud *Sapientiae IX: corpus quod corrumpitur aggravat animam. Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab objectis, quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse. Quinimmo, quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum.*

8. Ad octavum dicendum quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes: unde esse non est

się mówi, że dusza jest obciążona przez ciało, nie wynika z jego natury, lecz z jego zniszczalności, według słów Księgi Mądrości (9,15): „bo ciało, podległe skażeniu, obciąża duszę”⁸³. To zaś, co się mówi, że [dusza] gdy poznaje intelektualnie siebie, abstrahuje od związków cielesnych, powinno być rozumiane w ten sposób, że abstrahuje siebie od niego, jakby od przedmiotu, ponieważ dusza poznaje siebie usuwając wszelką cielesność, jednak nie w ten sposób, jakby miała abstrahować od niego wedle istnienia. Owszem, jeśli jakieś organy cielesne zostaną uszkodzone, to dusza zasadniczo nie może poznawać ani siebie ani niczego innego, na przykład gdy zostaje uszkodzony mózg.

8. O ile jakaś forma jest wyższa, o tyle bardziej wymaga utworzenia przez mocniejszy czynnik sprawczy. Stąd skoro dusza ludzka jest najwyższa wśród wszystkich form, to powstaje dzięki mocniejszemu sprawcy, mianowicie dzięki Bogu. Jednak [powstaje] w inny sposób niż pozostałe formy, które są sprawiane przez jakikolwiek czynnik

⁸³ Korzystam z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie Jakuba Wujka, poprawionego przez Stanisława Stysia i Władysława Löhna (Kraków 1962).

earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum reducitur de potentia in actum: et hoc est educi formam de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae.

9. Unde patet solutio ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod spiritus magis convenit cum spiritu quam corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu: cum duo spiritus sint duo actus, corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

11. Ad undecimum dicendum quod Angelus et anima sunt pares natura generis, in quantum

sprawczy. Inne formy bowiem nie istnieją samoistnie. Dlatego istnienie nie jest nimi, ale są one jakimś istnieniem. Dlatego ich powstawanie dokonuje się według tego, że materia lub podmiot przeprowadzane są z możliwości do aktu – i w ten sposób forma przeprowadza z możliwości materię bez dodawania czegoś zewnętrznego. Jednak sama dusza ma istnienie samoistne, stąd też właściwe jest dla niej samej powstawanie, a ciało przyciągane jest do jej istnienia. I z tego powodu mówi się, że istnieje [jakby] z zewnątrz i nie jest wyrowadzana z możliwości materii.

9. Z tego względu jasne jest rozwiązanie argumentu dziewiątego.

10. Duch bardziej zgadza się z duchem niż z ciałem przez zgodność natury. Odpowiedniość proporcji zaś, której wymaga się między formą i materią, jest bardziej odpowiednia dla powiązania ducha z ciałem niż ducha z duchem. Jest tak dlatego, że dwa duchy są dwoma aktami, a ciało ma się do duszy, jak możliwość do aktu.

11. Anioł i dusza są podobne w rodzajowej naturze, o ile obydwaj są substancjami intelektual-

utrumque est intellectualis substantia. Sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, IV cap. *De coelesti hierarchiae*.

12. Ad duodecimum dicendum quod rationale proprie acceptum est differentia animae, non Angeli, sed magis intellectualis, ut Dionysius utitur; quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen rationale large accipiatur tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias, propter diversos gradus intelligendi.

13. Ad decimumtertium dicendum quod intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis, in quantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

nymi. Anioł jednak jest wyższy w gatunkowej naturze, co jest jasne na podstawie słów Dionizego z IV księgi *Hierarchii niebiańskiej*⁸⁴.

12. Rozumność potraktowana właściwie jest różnicą [gatunkową] duszy, a nie anioła, którego różnicą jest raczej intelektualność, zgodnie z użyciem tego słowa przez Dionizego⁸⁵. A to dlatego, że anioł nie poznaje prawdy przez dyskurs rozumu, lecz prostą intuicją, która jest właściwa dla poznania intelektualnego. Jeśli jednak rozumność będzie wzięta w szerokim znaczeniu, wówczas należy powiedzieć, że nie jest ostateczną różnicą gatunkową, lecz dzieli się na inne różnice gatunkowe, ze względu na różne stopnie poznania intelektualnego.

13. Intelpekt nie jest nazywany aktem części jakiegoś ciała, o ile jest władzą nieużywającą organu [cielesnego]. Sama bowiem substancja duszy jednoczy się z ciałem jako forma, jak zostało powiedziane.

⁸⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 1-2 (PG 3, 177D-179A); por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* IV, 1-2, s. 86-87.

⁸⁵ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 868B); por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* VII, 2, s. 286-287.

14. Ad decimumquartum dicendum quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, id est substantia animae, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, huiusmodi visa formantur.

15. Ad decimumquintum dicendum quod materia sine forma, proprie loquendo non potest esse subiectum, secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animale sit ens actu, ut possit esse subiectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra patebit.

16. Ad decimumsextum dicendum quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiae in utroque; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem, licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest,

14. Mówi się, że ta wędrownica kobiet zdarzyła się w duchu, a nie że duch, to znaczy substancja duszy, działał poza ciałem. Zapewne tego rodzaju widzenie uformowało się w duchu, to znaczy w wyobraźni duszy.

15. Materia bez formy, mówiąc właściwie, nie może być podmiotem wedle tego, że podmiotem właściwie nazywa się jakiś byt w akcie. Lecz aby ciało ożywione mogło być nazwane podmiotem, musi być bytem w akcie, a tego nie ma ono od innej formy jak od duszy, jak niżej zostanie wyjaśnione.

16. To, co niszczone, i to, co niezniszczalne, nie zgadzają się w rodzaju według rozważania ich jako [kategorii] naturalnych, a to ze względu na różne sposoby istnienia i różne rozumienia możliwości w obydwu. Mimo to mogłyby się zgadzać w rodzaju logicznym, co przyjmuje się na podstawie samego ujęcia tego, co intelektualnie poznawalne. Dusza jednak, chociaż jest niezniszczalna, jednak należy do tego samego rodzaju co ciało. A to dlatego, że jeśli nawet jest częścią natury ludzkiej, to nie łączy swojego istnienia w rodzaju lub gatunku lub byciu osobą czy hi-

si per hoc intelligatur hypostasis vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si hoc aliquid dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod de ratione substantiae intellectualis est, quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia. Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

19. Ad decimumnonum dicendum quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod tamen anima superexcedat corporis proportionem; et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva. Unde non oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

postazą, lecz [łączy się] w kompozycji [dwóch pryncypiów]. Stąd również nie może być nazwana „tym czymś”, jeśli rozumie się przez to hipostazę lub osobę, lub indywidualium umieszczone w rodzaju bądź gatunku. Lecz jeśli „tym czymś” nazywa się wszystko to, co może istnieć samoistnie przez siebie, to w ten sposób dusza jest „tym czymś”.

17. To stanowisko Komentatora jest niemożliwe do utrzymania, jak zostało wykazane.

18. Do rozumienia substancji intelektualnej należy, że jest wolna od materii, od której miałyby zależeć jej istnienie, gdyby było objęte przez materię. Stąd nic nie zabrania, aby dusza była substancją intelektualną i formą ciała, jak zostało wyżej powiedziane.

19. W taki sposób z duszy ludzkiej i z ciała powstaje jedno, że dusza przekracza jednak cielesną proporcję i z powodu tej części, przez którą wykracza poza ciało, przypisuje się jej władzę intelektualną. Z tego względu nie trzeba, aby poznawcze formy intelektualne, które są w intelekcie, były przyjmowane w materii cielesnej.

Articulus 3

Tertio quaeritur utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

Et videtur quod sic

1. Dionysius enim dicit, quod suprema coniunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualement et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

2. Praeterea, Philosophus dicit in II *De anima*, quod est *actus corporis organici potentia vitam habentis*. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa

Artykuł 3

Po trzecie, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy substancja duchowa, jaką jest dusza ludzka, jednoczy się z ciałem przez coś pośredniczącego?⁸⁶

I wydaje się, że tak

1. Dionizy powiada⁸⁷, że porządek wyższy łączy się z niższym przez coś pośredniczącego. Między substancją duchową a ciałem pośredniczące są jednak dusze wegetatywna i zmysłowa. Zatem substancja duchowa, którą jest dusza rozumna, jednoczy się z ciałem za pośrednictwem duszy wegetatywnej i zmysłowej.

2. Filozof w II księdze *O duszy* powiada, że „dusza jest aktem ciała organicznego mającego w życie możliwości”⁸⁸. Ciało fizyczne organiczne zatem, mając w możliwości życie, jest w relacji do duszy jak materia do formy. Jednak to ciało, mianowicie fizyczne organiczne, nie istnieje inaczej niż przez jakąś formę

⁸⁶ Miejsca paralelne: *Super Sent.* II, d. 1, q. 2, a. 4; *Contra gentiles* II, c. 71; *Q. d. de anima*, q. 9; *Sententia de anima* II, c. 1; *S. th.* I, q. 75, a. 3, 4, 6, 7.

⁸⁷ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelestii hierarchia* XIII, 3 (PG 3, 301A); por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* XIII, 3, s. 120-121.

⁸⁸ Arystoteles, *De anima* II (412a27-28); por. tenże, *O duszy* II, 1, s. 69-70.

forma substantialis, quaecumque sit, praecedit in materia substantiam spirituaalem, quae est anima rationalis; et eadem ratione aliae formae consequentes, quae sunt anima sensibilis et vegetabilis.

3. Praeterea, quamvis materia non sit genus nec differentia forma, quia neutrum eorum praedicatur de composito, genus autem et differentia de specie praedicantur; tamen, secundum Philosophum in VIII *Metaphysicae* genus sumitur a materia et differentia a forma. Sed genus hominis est animal, quod sumitur a natura sensitiva; differentia vero rationale, quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva praexistit animae rationali in natura; et eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

substancjalną. Ta forma substancjalna zatem, jakąkolwiek by nie była, jest obecna w materii przed substancją duchową, jaką jest dusza rozumna. Z tego samego powodu również poprzedza inne formy następujące [po sobie], którymi są dusze zmysłowa i wegetatywna.

3. Chociaż materia nie jest rodzajem a forma nie jest różnicą gatunkową, gdyż żadne z nich nie jest orzekane o złożeniu, a rodzaj i różnica orzekane są o gatunku, to jednak, według Filozofa, mówiącego w VIII księdze *Metafizyki*⁸⁹, rodzaj bierze się z materii, a różnica z formy. Dla człowieka rodzajem jest zwierzę, co pochodzi z natury zmysłowej, różnicą zaś dla niego jest rozumność, co pochodzi od duszy rozumnej. Natura zmysłowa zatem tak się ma do duszy rozumnej, jak materia do formy. Lecz natura zmysłowa jest doskonałona przez duszę zmysłową. Zatem dusza zmysłowa w naturze istnieje przed duszą rozumną, i z tego samego powodu [czynią to] wszystkie inne poprzedzające formy.

⁸⁹ Arystoteles, *Metaphysica* VIII (1043a2-7); por. tenże, *Metafizyka* VIII, 2, tłum. T. Żeleźnik, s. 517.

4. Praeterea, ut probatur in VIII *Physicorum*, omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum; pars autem eius movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus; quia omne quod movetur est corpus, ut probatur VI *Physicorum*. Corpus autem est per aliquam formam. Praeexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Damascenus dicit, quod tanta est simplicitas divinae essentiae, ut non congruat verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possunt coniungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum.

4. Jak dowodzi się w VIII księdze *Fizyki*⁹⁰, każda rzecz, która porusza samą siebie, dzieli się na dwie części, z których jedna jest poruszająca, a druga poruszana. Jednak człowiek i każde inne zwierzę są bytami, które poruszają same siebie. Częścią poruszającą jest w nich dusza, częścią zaś poruszaną nie może być materia pozbawiona form, lecz powinno być nią ciało, skoro wszystko, co jest poruszane, jest ciałem, jak dowodzi się w VI księdze *Fizyki*⁹¹. Ciało zatem istnieje przez jakąś formę, a w związku z tym jakaś forma istnieje w materii wcześniej przed duszą. I w ten sposób wniosek jest taki sama jak wcześniej.

5. Jan Damasceński powiada⁹², że tak wielka jest prostota istoty Bożej, że nie przystoi Słowu jednoczyć się z ciałem (mięsem) inaczej niż za pośrednictwem duszy. Odróżnienie tego, co proste i złożone ogranicza możliwość ich połączenia bez czegoś pośredniczącego. Dusza rozumna jednak i ciało są całko-

⁹⁰ Arystoteles, *Physica* VIII (257b12-13); por. tenże, *Fizyka* VIII, 5, s. 182.

⁹¹ Arystoteles, *Physica* (234b10-20); por. tenże, *Fizyka* VI, 3, s. 138.

⁹² Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* III, 6 (PG 94, 1005); por. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* III, 6, s. 142. Warto zaznaczyć, że Jan Damasceński pisze nie o połączeniu poprzez duszę (*anima*), lecz poprzez umysł (*nous*).

Ergo oportet quod uniantur per medium.

6. Praeterea, Augustinus dicit in libro *De spiritu et anima*, quod *anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter coniunguntur idest in phantastico animae, quod corpus non est sed simile corpori et sensualitate corporis, quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest. Coniungitur anima corpori per duo media, scilicet per phantasticum et sensualitatem.*

7. Praeterea, in eodem libro dicitur: *cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem (...) corpus administrat. Eadem autem ratione corpus administrat quae ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, VII Super Genesim ad litteram. Ergo anima unitur corpori per medium.*

wicie oddalone wedle prostoty i złożenia, zatem konieczne jest, by jednoczyły się przez coś pośredniczącego.

6. Augustyn w księdze *O duszy i duchu*⁹³ powiada, że „dusza, która z pewnością jest duchem oraz mięso, które z pewnością jest ciałem, łatwo i odpowiednio łączą się w swoich krańcach, to znaczy w wyobraźni duszy, która jednak ciałem nie jest, lecz jest podobna do ciała. Łączy się także w zmysłowości ciała, która jest prawie jak duch, gdyż nie może powstawać bez udziału duszy”. Zatem dusza łączy się z ciałem przez dwie rzeczy pośredniczące, mianowicie wyobraźnię i zmysłowość.

7. W tej samej księdze powiedziane jest: „skoro dusza jest niecielesna, to zarządza ciałem przez subtelność swojej cielesnej natury, czyli przez ogień i powietrze”⁹⁴. Z tego samego powodu zarządza ciałem, z racji którego się z nim jednoczy. Dusza zaś opuszcza ciało, gdy ciało pozbawione zostaje tych elementów, którymi zarządza, jak powiada Augustyn w VII księdze

⁹³ Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima* c. 14 (PL 40, 789).

⁹⁴ Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima* c. 15 (PL 40, 791).

*Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*⁹⁵. Zatem dusza jednoczy się z ciałem przez coś pośredniczącego.

8. Praeterea, ea quae maxime differunt, non coniunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X *Metaphysicorum*. Anima ergo humana, quae est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

8. Wszystko to, co różni się najbardziej, łączy się jedynie przez coś pośredniczącego. To, co zniszczalne i niezniszczalne, różni się najbardziej, jak powiedziane jest w X księdze *Metafizyki*⁹⁶. Dusza ludzka zatem, która jest niezniszczalna, jednoczy się z ciałem zniszczalnym wyłącznie przez coś pośredniczącego.

9. Praeterea, Philosophus quidam dicit in libro *De differentia spiritus et animae*, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

9. Pewien filozof powiedział w księdze *O różnicy między duchem i duszą*⁹⁷, że dusza jednoczy się z ciałem za pośrednictwem ducha [ożywczego]. Jednoczy się więc z nim przez coś pośredniczącego.

10. Praeterea, quae sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII *Metaphysicae*. Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

10. Byty, które są różne przez istotę, nie jednoczą się bez udziału czegoś pośredniczącego. Trzeba więc, aby istniało coś, co sprawia, że są jednym, co jest jasne na podstawie VIII księgi *Metafizyki*⁹⁸. Dusza i ciało są jednak różne

⁹⁵ Augustyn, *De Genesi ad Litteram* VII, 19 (PL 34, 364); por. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, VII, 19, (25), s. 244.

⁹⁶ Arystoteles, *Metaphysica* X (1058b28-29); por. tenże, *Metafizyka* X, 10, tłum. T. Żeleźnik, s. 623-624.

⁹⁷ Costa ben Luca, *De differentia animae et spiritus*, c. 4, ed. C.S. Barach, seria: Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis, t. 2, Innsbruck 1878, s. 138.

⁹⁸ Arystoteles, *Metaphysica* VIII (1045a8-10); por. tenże, *Metafizyka* VIII, 6, tłum. T. Żeleźnik, s. 531.

11. Praeterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per huiusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis praecipue quantum ad intelligere phantasticum; in quantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatis. Ergo unitur corpori per phantasmata, quae non sunt neque de essentia corporis, neque de essentia animae. Ergo anima unitur corpori per medium.

12. Praeterea, corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praexistit in materia ante animam rationalem.

13. Praeterea, in embryone ante adventum animae rationalis

przez istotę, zatem nie mogą jednoczyć się inaczej niż przez coś pośredniczącego.

11. Dusza jednoczy się z ciałem, aby doskonalić się przez tego rodzaju zjednoczenie. Jest tak dlatego, że forma nie jest ze względu na materię, lecz materia ze względu na formę. Dusza zaś doskonali się przez zjednoczenie z ciałem szczególnie odnośnie do poznania intelektualnego przez wyobrażenia, o ile bowiem poznaje intelektualnie właśnie przez abstrahowanie z wyobrażeń. Jednoczy się więc z ciałem przez wyobrażenia, które nie należą ani do istoty ciała, ani do istoty duszy. W związku z tym dusza jednoczy się z ciałem poprzez coś pośredniczącego.

12. Ciało w łonie matki ma jakąś formę zanim przyjdzie do niego dusza rozumna. Nie można powiedzieć, że ta forma zanika w momencie przyjścia duszy rozumnej, gdyż ani nie odchodzi w nicość, ani nie może udzielić czegokolwiek temu, do czego miałyby się kierować. Zatem istnieje wcześniej jakaś forma w materii przed wejściem duszy rozumnej.

13. W embrionie przed przyjściem duszy rozumnej ujawniają

apparent opera vitae, ut patet in XVI *De animalibus*. Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima praexistit in corpore ante adventum animae rationalis; et sic videtur quod anima rationalis uniat corpus mediante alia anima.

14. Praeterea, cum abstrahendum non sit mendacium, ut dicitur in II *Physicorum*, oportet corpus de quo mathematici loquuntur, aliquo modo esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus praetelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

15. Praeterea, in VII *Metaphysicae*, dicitur quod omnis definitio habet partes, et quod partes defi-

się przejawy życia, co jasne jest na podstawie XVI księgi *O zwierzętach*⁹⁹. Jednak przejawy życia ujawniają się tylko dzięki duszy. Zatem w ciele wcześniej istnieje inna dusza, zanim przyjdzie dusza rozumna. I tak wydaje się, że dusza rozumna jednoczy się z ciałem za pośrednictwem innej duszy.

14. Ponieważ abstrahowanie nie jest fałszowaniem, jak mówi się w II księdze *Fizyki*¹⁰⁰, trzeba aby ciało, o którym mówią matematycy, miało inny rodzaj istnienia. Skoro więc nie jest oddzielone od przedmiotów zmysłowych, to wynika z tego, że jest w przedmiotach poznawalnych zmysłowo. Do tego jednak, aby być ciałem, wymaga się formy cielesności. Zatem forma cielesności jest przynajmniej przedłożona w ciele ludzkim, które jest ciałem poznawalnym zmysłowo, a w związku z tym, jest w nim wcześniej niż dusza ludzka.

15. W VII księdze *Metafizyki*¹⁰¹ powiada się, że każda definicja ma części i części definicji są

⁹⁹ Zob. Arystoteles, *De generatione animalium*, II (736a32-b1); por. tenże, *O rodzeniu się zwierząt* II, 3, tłum. P. Siwek, s. 144-145.

¹⁰⁰ Arystoteles, *Physica* II (193b35); por. tenże, *Fizyka* II, 2, s. 48.

¹⁰¹ Arystoteles, *Metaphysica* VII (1034ab20-22); por. tenże, *Metafizyka* VII, 10, tłum. T. Żeleźnik, s. 474.

nitionis sunt formae. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma praexistit ante animam rationalem.

16. Praeterea, nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

17. Praeterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic deinceps. Cum ergo anima humana, sit ultima forma et maxime specifica, videtur quod praesupponat alias formas universales in materia.

formami. We wszystkim, co jest definiowane, powinno być wiele form. Skoro więc człowiek jest czymś definiowanym, konieczne jest przyjęcie w nim wielu form a w związku z tym istnieje pewna forma wcześniej, przed duszą rozumną.

16. Nie może niczego dać ten, kto niczego nie ma¹⁰². Dusza rozumna jednak nie ma cielesności, skoro jest niecielesna. Zatem nie daje człowiekowi cielesności i trzeba, aby człowiek miał cielesność od innej formy.

17. Komentator powiada¹⁰³, że materia pierwsza przyjmuje formy powszechne przed przyjęciem form szczegółowych, mianowicie wcześniej formę ciała niż formę ciała ożywionego, i tak kolejno [przyjmuje następne formy]. Ponieważ więc dusza ludzka jest najwyższą formą i jest najbardziej specyficzną, to wyda-

¹⁰²To popularne w średniowieczu *adagium* swoje źródła ma w tekście Arystotelesa *O błędach sofistycznych* (przełożonym przez Boecjusza); zob. Arystoteles, *O dowodach sofistycznych* 10; 22 (171a9;178a37), tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 489; 506. Ale źródło można się także doszukać w dziełach Augustyna; zob. Augustyn, *O wolnej woli* II, XVII, 45 (PL 32, 1265), tłum. A. Trombala, s. 570.

¹⁰³Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicae Libros*, I, comm 17, ed. Venetiis, t. VIII, f. 14v, litt. K. Cytowany Awerroes pisał: „Sed primo recipit formam universalem, et postea mediante forma universali recipit formas alias asque ad individuales”.

18. Praeterea, Commentator dicit in libro *De substantia orbis*, quod dimensiones praexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, et praesupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale praecederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi praexistit in materia aliqua alia forma substantialis; multo igitur fortius ante animam rationalem.

19. Praeterea, secundum Philosophum in libro *De generatione* facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor speciei: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primae, et non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitibus, quarum quaelibet in duobus

je się, że zakłada inne [poprzedzające ją] powszechne formy w materii.

18. Komentator w dziele *O substancji świata* powiada¹⁰⁴, że wymiary (rozciągłość) istnieją wcześniej w materii przed formami pierwiastków. Wymiary jednak są przypadłościami i zakładają jakąś formę substancjalną w materii. Gdyby było inaczej, to istnienie przypadłościowe poprzedzałoby istnienie substancjalne. Zatem przed formą prostych pierwiastków istnieje w materii jakaś forma substancjalna, a w związku z tym o wiele bardziej istnieje taka forma [jeszcze] przed duszą rozumną.

19. Według Filozofa, o czym mówi w księdze *O powstawaniu i niszczeniu*¹⁰⁵, powietrze łatwiej zamienia się w ogień niż woda. A to przez to, że zgadza się z nim w jednej jakości, mianowicie w cieple. Skoro więc ogień powstaje z powietrza, konieczne jest, aby ciepło pozostawało takie samo gatunkowo, gdyż gdyby różniły się gatunkowo ciepło ognia i ciepło powietrza, to byłoby osiem pierwszych jakości,

¹⁰⁴ Awerroes, *De substantia orbis* 1, ed. Venetiis 1562, t. IX, f. 4r, litt B.

¹⁰⁵ Arystoteles, *De generatione et corruptione* II (331a7-332a2); por. tenże, *O powstawaniu i niszczeniu* II, 4, s. 402.

elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie sed differens numero, non erit facilius conversio aeris in ignem quam aquae in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una et conservat subiectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subiectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, praecognoscatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

20. Praeterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non praecognoscantur quaedam formae et dispositiones ante alias per quas appropriatur ad hanc

a nie wyłącznie cztery. Ta sama racja występowałaby i w innych jakościach, z których każda znajduje się w dwóch elementach. Gdyby więc mówiło się, że pozostają takie same gatunkowo, a różnią się numerycznie, nie byłoby łatwiej zamienić powietrza w ogień, niż wody w ogień, ponieważ forma ognia musiałaby zniszczyć dwie jakości w powietrzu, tak jak w wodzie. Pozostaje więc uznać, że ciepło jest numerycznie takie samo. Jednak to nie może zachodzić, chyba że wcześniej istniałaby jakaś forma substancjalna, która w obydwu pozostawałaby jedną i pozwalałaby na zachowanie jedności podmiotu ciepła. Przypadek jednak może być jedna numerycznie tylko wtedy, gdy jej podmiot pozostaje jeden. Trzeba więc powiedzieć, że w materii, uznaje się pierwszeństwo istnienia jakiejś formy substancjalnej przed formą ciała prostego. O wiele bardziej występuje to samo przed [połączeniem się ciała z] duszą rozumną.

20. Materia pierwsza, o ile jest rozważana [sama] w sobie, odnosi się do wszystkich form w sposób nieodróżnicowany. Gdyby więc wcześniej nie istniały przed innymi jakieś formy i dyspozycje, przez

formam vel ad illam, non magis recipietur in ea haec forma quam illa.

21. Praeterea, materia unitur formae per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiae: sic enim esset aequalis simplicitatis cum Deo, qui est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam, et quamlibet aliam formam.

które [materia pierwsza] przeznaczana była do takiej lub innej formy, to ta [konkretna] forma nie byłaby bardziej przyjmowana w materii pierwszej niż inna.

21. Materia jednoczy się z formą przez możliwość, dzięki czemu jest zdolna do tego, aby znajdować się pod nią. Jednak ta możliwość nie jest tym samym, co istota materii, gdyż w ten sposób byłaby w prostocie na równi z Bogiem, który jest swoją możliwością¹⁰⁶. Znajduje się więc coś pośredniczącego między materią i duszą, i każdą inną formą.

Sed contra

1. Est in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*: neque duas in homine animas dicimus, unam animalem, quae corpus vivificet; aliam spiritualem, quae rationem ministret. Ex hoc sic arguitur.

Przeciw temu

1. Powiedziane jest w księdze *O dogmatach kościelnych*: „(...) nie mówimy, że są dwie dusze w człowieku, jedna zwierzęca, która ożywia ciało, druga duchowa, która służy rozumowi”¹⁰⁷. Na

¹⁰⁶Wyjaśnienie obecności możliwości (mocy) w Bogu można znaleźć w wielu innych wypowiedziach Akwinaty. Dla przykładu wypowiedź z *Summa theologiae* (*S. th.* I, q. 77, a. 1, co.) sugeruje tożsamość władzy Boga z Jego istotą: „Unde Dei potentia, que est operationis principium, est ipsa Dei essentia”; por. *S. th.* I, q. 77, a. 2, co.

¹⁰⁷Gennadiusz z Marsylii, *De ecclesiasticis Dogmatibus* c. 15 (PL 42, 1216; PL 58, 984). Autorstwo *O dogmatach kościelnych* jest przez Tomasza przypisywanego Genadiuszowi w jego *Catena aurea* (*Catena in Mt.*, cap. 1, l. 7; *Catena in Mt.*, cap. 19, l. 5) czy też w komentarzu do czterech ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda (*Super Sent.* III, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 2, co.). W niektórych pismach Tomasza dzieło to było, zgodnie z tradycją średniowieczną, przypisywane Augustynowi (*Super Sent.* II, d. 4, q. 1, a. 1, arg. 1; *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 5, co.).

Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiae. Sed per unam et eandem formam, quae est anima, est homo et animal, ut ex praedicta auctoritate patet. Ergo eadem ratione per unam et eandem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; et sic non praexistit ante animam aliqua forma in materia.

2. Praeterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio incarnationis verbum unitum est animae immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

3. Praeterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

podstawie tej wypowiedzi można argumentować następująco. Jak człowiek należy do rodzaju zwierząt, tak też należy do rodzaju ciała ożywionego i substancji. Przez jedną i tę samą formę jednak, która jest duszą ludzką, jest człowiekiem i zwierzęciem, co jasne jest na podstawie cytowanego fragmentu. Z tego samego więc powodu, przez jedną i tę samą formę [człowiek] zostaje umieszczony we wszystkich wyższych rodzajach. I w ten sposób przed duszą nie istnieje wcześniej żadna forma w materii.

2. O wiele bardziej oddalony jest Bóg od duszy niż dusza od ciała. Jednak Słowo w tajemnicy wcielenia jest zjednoczone z duszą bezpośrednio. Zatem dusza o wiele bardziej może jednoczyć się z ciałem bezpośrednio.

3. To, co pośredniczące, musi partycypować w obydwu skrajnościach¹⁰⁸. Jednak nie może istnieć coś, co częściowo byłoby cielesne i częściowo duchowe. Zatem nie można wprowadzić czegoś pośredniczącego między duszą i ciałem.

¹⁰⁸Ten zwrot pochodzi od Arystotelesa i jest przez Tomasza wielokrotnie powtarzany. Zob. Arystoteles, *Topiki* IV (124a6-7); tenże, *Fizyka* V, 1 (224b30-310); tenże, *O duszy* II, 11 (424a6-7); tenże, *Metafizyka* X, 7 (1057a19-20); tenże, *Polityka* IV, (1294b17).

4. Praeterea, Magister dicit in prima distinctione II libri *Sententiarum*, quod unio animae ad corpus est exemplum illius beatae unionis qua anima beata coniungitur Deo. Sed illa coniunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

5. Praeterea, Philosophus dicit in I *De anima*, quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus; et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali, per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

6. Praeterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a

4. Piotr Lombard (Magister) w I dystynkcji księgi II *Sentencji* powiada¹⁰⁹, że jedność duszy z ciałem jest przykładem takiego błogosławionego zjednoczenia, przez które szczęśliwa dusza łączy się z Bogiem. Takie połączenie jednak powstaje bez czegoś pośredniczącego, zatem i taka jest owa jedność [duszy i ciała].

5. Filozof w I księdze *O duszy* powiada¹¹⁰, że ciało nie łączy się z duszą, lecz bardziej to dusza z ciałem. I to miejsce wyjaśnia Komentator, mówiąc, że to dusza jest przyczyną połączenia się z ciałem¹¹¹. Połączenie z ciałem jednak zależy od formy substancjalnej, przez którą ciało jest ciałem. Zatem sama dusza rozumna jest formą w człowieku, [i to] dzięki niej ciało jest ciałem.

6. Dusza rozumna jest skuteczniejsza i mocniejsza [w swoim działaniu] niż forma prostego

¹⁰⁹Piotr Lombard, *Sententiae in IV Libris distinctae* II, d. 1, c. 6, n. 3 (PL, CLXXXII, 655). Por. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, ks. II, d. 1, c. 6, n. 3, t. 2, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, s. 334: „(...) dlatego Bóg chciał ją połączyć z ciałem, by w ludzkim stworzeniu ukazać nowy wzór owego zjednoczenia uszczęśliwiającego, który jest między Bogiem a duchem, w którym miłowana jest z całego serca i oglądana twarzą w twarz (...) duch stworzony z Duchem niestworzonym łączy się niewypowiedzianą miłością”.

¹¹⁰Arystoteles, *De anima* I (411b6-8); por. tenże, *O duszy* I, 5, s. 67.

¹¹¹Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, comm. 90, ed. F.S. Crawford, s. 120-121.

forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum; et sic non praeexistit aliqua forma vel aliquid medium.

pierwiastka. Jednak to dzięki formie prostego pierwiastka ciało proste ma to, czymkolwiek substancjalnie jest. Zatem w o wiele większym stopniu ciało ludzkie ma dzięki duszy to, czymkolwiek jest substancjalnie, i tym sposobem nie istnieje wcześniej jakaś forma czy coś pośredniczącego.

Respondeo

Dicendum quod huius quaestionis veritas aliquo modo dependet ex praemissa. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtuale, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że prawda [rozstrzygnięcia] tego pytania w pewien sposób zależy od wcześniejszych [odpowiedzi]. Jeśli dusza rozumna jednoczy się z ciałem jedynie przez wirtualną styczność jako poruszyciel, jak twierdzili niektórzy, to nic nie przeszkadza, aby można było uznać istnienie wielu czynników pośredniczących między duszą i ciałem, a w związku z tym o wiele więcej między duszą i materią pierwszą. Jeśli zaś się uzna, że dusza jednoczy się z ciałem jako forma, to trzeba z konieczności powiedzieć, że jednoczy się z nim bezpośrednio. Każda bowiem forma, czy to substancjalna czy przypadłościowa, jednoczy się z materią lub podmiotem. Wszystko bowiem jest jednym wedle tego, że jest

est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquid aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquid aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ponere ibi multa media; manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus.

bytem¹¹². Każdy byt jest w akcie przez formę – czy to w istnieniu substancjalnym, czy w istnieniu przypadłościowym. A w związku z tym każda forma jest aktem, a przez konsekwencję jest powodem jedności, przez który coś [odrębnie istniejącego] jest jednym. I jak nie można powiedzieć, że jest coś innego pośredniczącego, dzięki czemu materia ma istnienie przez formę, tak też nie można powiedzieć, że jest coś innego pośredniczącego, co jednoczy formę z materią lub podmiotem. Zgodnie więc z tym, że dusza jest formą ciała, nie może istnieć coś pośredniczącego między duszą i ciałem. Zgodnie zaś z tym, że dusza jest poruszcycielem, nic nie powstrzymuje przed uznaniem wielu czynników pośredniczących między nimi. Dusza bowiem w oczywisty sposób porusza inne członki przez serce¹¹³, a ciało porusza przez tchnienie.

¹¹²Charakterystyczne odwołanie się do *adagium* przyjętego i powtarzanego przez Tomasza: *ens et unum convertuntur*. Źródłem tego zwrotu należy się doszukiwać u Arystotelesa, który później oddziaływał przez Boecjański traktat *De duabus naturis*. Ten zwrot powtarzają także Albert Wielki i Bonawentura.

¹¹³Serce zostaje wielokrotnie określone przez Akwinatę jako źródło ruchu ciała. Najważniejsze wypowiedzi można znaleźć w 9 artykule *Kwestii o duszy*. Tomasz pisze tam między innymi: „podobnie właściwym sobie ruchem porusza się serce, jakkolwiek współdziałają w tym rozprowadzone przez krew czynniki ożywiające, dzięki którym serce rozszerza się i kurczy (ad 6)”; „serce jest pierwszym narzędem

Sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana,

Nadal jednak będzie pozostawała wątpliwość dotycząca tego, co jest właściwym podmiotem duszy, który odnosiłby się do niej, jak materia do formy. Odnośnie do tego funkcjonują dwa stanowiska. Niektórzy twierdzą, że w [jednym i] tym samym indywiduum są liczne formy substancjalne, z których jedna jest podłożem dla kolejnej. I tak materia pierwsza nie jest bezpośrednim podmiotem najwyższej formy substancjalnej, lecz podlega jej przez formy pośrednie. Dokonuje się to w ten sposób, że sama materia zgodnie z tym, że jest pod formą pierwszą, jest najbliższym podmiotem formy drugiej – i następuje tak jedna po drugiej aż do formy najwyższej. W ten sposób najbliższym podmiotem duszy rozumnej jest doskonałe ciało duszy zmysłowej i [dopiero] z nim jednoczy się dusza rozumna jako forma. Zwolennicy

za pomocą którego dusza porusza pozostałe części ciała, i dlatego dusza jako zasada ruchu łączy się z pozostałymi częściami ciała za jego pośrednictwem, jednak jako forma łączy się z każdą częścią ciała sama przez się i bezpośrednio (ad 13)”; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy* (q. 9, ad 6; ad 13), tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 120-121. Tematykę serca Tomasz podejmował także w oddzielnym *opusculum* – „O ruchu serca (*De motu cordis*)”. Zob. Tomasz z Akwinu, *O ruchu serca*, w: tenże, *Opuscula*, tłum. Sz. Nowakowski, seria: Opera philosophorum medii aevi”, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 92-99. Por. Sz. Nowakowski, *Tekst i problematyka „De motu cordis” św. Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 85-91.

habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile; oportet enim omne accidens fundari in substantia.

Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platoniorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis, ut dicit Simplicius in commento super praedicamenta. Consideraverunt

drugiego stanowiska uznają, że w jednym indywiduum jest wyłącznie jedna forma substancjalna i zgodnie z tym należy powiedzieć, że to indywiduum dzięki formie substancjalnej – będącej formą ludzką – otrzymuje zarówno to, że jest człowiekiem, jak i to, że jest zwierzęciem, jest żywe, jest ciałem oraz substancją i bytem. I w ten sposób żadna inna forma substancjalna w tym [konkretnym] człowieku nie poprzedza duszy ludzkiej, a przez konsekwencję nie czyni tego również żadna forma przypadłościowa. Gdyby było inaczej, należałoby wówczas stwierdzić, że materia jest wcześniej doskonalsza przez formę przypadłościową niż przez substancjalną, co jest niemożliwe. Konieczne jest bowiem, aby każda przypadłość miała fundament w substancji.

Różnica między tymi dwoma stanowiskami wynika z tego, że w poszukiwaniu prawdy o naturze rzeczy niektórzy wychodzą od natur [rzeczy] intelektualnie poznawalnych, co jest charakterystyczne dla platoników. Inni zaś [wychodzą] od rzeczy zmysłowo poznawalnych, a to [postępowanie] jest właściwe dla filozofii Arystotelesa, jak powiadał

Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelligi sine inferiori; sicut homo sine homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori: participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius.

Symplijusz w *Komentarzu do „Kategorii”*¹¹⁴. Platonicy rozważali określony porządek rodzajów i gatunków oraz uznawali, że zawsze wyższy porządek może być pojęty bez uwzględnienia niższego. Dokonywało się to w ten sposób, że człowieka można rozumieć bez tego [konkretnego] człowieka, a zwierzę [można rozumieć] bez człowieka itd. Sądziли również, że jeśli cokolwiek jest wyabstrahowane w intelekcie, to jest również wyabstrahowane w rzeczywistości. W przeciwnym razie musieliby uznać, że intelekt abstrahujący jest albo fałszywy, albo nieskuteczny, gdyby żadna rzecz nie odpowiadałaby temu, co wyabstrahowane. Również z tego samego powodu byli przekonani, że przedmioty matematyczne istnieją w oderwaniu od przedmiotów zmysłowych, gdyż mogą być pojęte bez nich. Stąd również rozważali człowieka wyabstrahowanego z tych konkretnych lu-

¹¹⁴Symplicjusz, *In Praedicamenta Aristotelis, prologus*, ed. A. Pattin, seria: Corpus Latinum Commentarium in Aristotelem Graecorum, t. I, Louvain-Paris 1971, s. 8-9. Tomasz korzystał z tłumaczenia Wilhelma z Moerbeke, które bardzo często cytował w swoich dziełach. Szczególnie mocno jest to widoczne w *Summa theologiae w Traktacie o sprawnościach* (*S. th.* I-II, q. 49, a. 2).

dzi i tak kolejno postępowali aż do rozważań o bycie, jedności i dobru, które uznali za najwyższe zasady (moce) rzeczywistości¹¹⁵. Platonicy byli przekonani, że zawsze niższy porządek jest bardziej szczegółowy niż ten, który jest od niego wyższy, oraz że natura wyższego [porządku] jest partycypowana przez to, co niższe. To bowiem, co partycypuje ma się do tego, w czym partycypuje, jak coś materialnego [do formalnego]. Na podstawie tego przyjęli, że między rzeczami wyabstrahowanymi, o ile coś jest powszechniejsze, o tyle jest bardziej formalne.

Quidam vero secundum eandem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicbron in libro *Fontis vitae*; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dixit advenire formam universalem quae est forma

Niektórzy postępując tą samą drogą, uznali, że jest przeciwnie. O ile jakaś forma jest bardziej powszechna, o tyle jest bardziej materialna. I takie jest stanowisko Awicbrona wyrażone w dziele *Źródło życia*¹¹⁶. Przyjmował on istnienie materii pierwszej bez jakiegokolwiek formy. Nazwał ją materią powszechną i uznał, że jest wspólna dla substancji duchowych i cielesnych, oraz twierdził, że przychodzi do niej forma

¹¹⁵W „edycji Leonińskiej” tak określone stanowisko platoników zostaje zidentyfikowane jako to, które pochodzi z pism Boecjusza i jego komentarza do *Isagogi* Porfiriusza. Zob. Boecjusz, *In Porphyrii Isagoge*, I, 10; 11 (PL 64, 84AB; 85A-D).

¹¹⁶Awicbron (Avencebrolis), *Fons vitae* IV, 3, ed. C. Baumker, s. 216.

substantiae. Materiam autem sic sub forma substantiae existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quae pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente; et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et haec positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela eius. Posuerunt enim Platonici quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior.

powszechna, która jest formą substancji. Powiadał, że materia istniejąca w ten sposób pod formą [substancji], w pewnej swojej części przyjmuje formę cielesności, podczas gdy w innej swojej części, która należy do substancji duchowej, pozostaje bez tego rodzaju formy. I tak kolejno postępując, przyjął w materii, według porządku rodzajów i gatunków, jedną formę pod kolejną formą, aż do najwyższego i najbardziej szczegółowego gatunku. I stanowisko to, chociaż wydaje się niezgodne z pierwszym, to jednak według prawdy rzeczy zgadza się z nim i jest jego konsekwencją. Platonicy bowiem przyjęli, że o ile jakaś przyczyna jest powszechniejsza i bardziej formalna, o tyle w jakimś indywiduum bardziej usunięta zostaje jej doskonałość. Stąd za skutek tego, co wyabstrahowane jako pierwsze, czym jest dobro, przyjęli materię pierwszą, jako najwyższy czynnik odpowiadający pierwszemu podmiotowi. I tak kolejno zgodnie z porządkiem przyczyn abstrakcyjnych i form partycypujących w materii, im bardziej powszechny jest abstrakt, tym bardziej jest formalny. A najbardziej powszechna forma, w której

Sed haec positio, secundum vera philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII *Metaphysicae*. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus.

się uczestniczy, jest najbardziej materialna.

Stanowisko to jednak jest niemożliwe [do utrzymania] według prawdziwych zasad filozofii, które rozważał Arystoteles. Po pierwsze dlatego, że w ten sposób żadna indywidualna substancja nie mogłaby być jedną wprost. Nie staje się ona bowiem wprost jednym bytem składającym się z dwóch aktów, lecz [powstaje] z możliwości i aktu, o ile to, co jest w możliwości, staje się aktem. Z tego względu „człowiek biały” nie jest wprost jednym, lecz „dwunożne zwierzę” jest wprost jednym, gdyż samo to, co jest zwierzęciem, jest dwunożne. Gdyby bowiem istniało oddzielnie zwierzę i oddzielnie dwunożność, to człowiek nie byłby jednym, lecz byłby mnogi, jak dowodzi tego Filozof w III i VIII księdze *Metafizyki*¹¹⁷. Jasne jest bowiem, że gdyby formy substancjalne były pomnożone w jednej substancji indywidualnej, to indywidualna substancja nie byłaby jedną wprost, lecz według czegoś, tak jak „człowiek jest biały”.

¹¹⁷ Arystoteles, *Metaphysica* VII (1037b13-21); VIII (1045a14); por. tenże, *Metafizyka* VII, 12, tłum. T. Żeleźnik, s. 482; VIII, 6, s. 531-532.

Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis.

Po drugie [stanowisko to jest niemożliwe] dlatego, że istota przypadłości polega na tym, iż jest w podmiocie, a przez podmiot rozumie się jakiś byt w akcie, a nie tylko w możliwości, a z jej powodu forma substancjalna nie będzie w podmiocie, lecz w materii. W ten sposób każda forma, która jest w jakikolwiek sposób podporządkowana jakiemuś bytowi w akcie, jest formą, która jest przypadłością. Jasne jest bowiem, że każda forma substancjalna, jakakolwiek by nie była, sprawia i konstytuuje byt w akcie. Wynika z tego, że tylko pierwsza forma, która przychodzi do materii, jest substancjalna, wszystkie zaś przychodzące kolejno są przypadłościowe. Nie można takiego twierdzenia odrzucić przez to, co niektórzy mówią, że pierwsza forma jest w możliwości wobec drugiej, gdyż każdy podmiot ma się do swoich przypadłości, jak możliwość do aktu. Pełniejsza byłaby również ta forma ciała, która odpowiadałaby za usposobienie do życia niż ta, która by za to nie odpowiadała. Dlatego jeśli forma nieożywionego ciała sprawia akt istnienia (*ipsum esse*) podmiotu, to forma ciała, mającego życie w możliwości, w o wiele większym

Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam; et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab

stopniu sprawia akt istnienia (*ipsum esse*) tego podmiotu. I tak dusza będzie formą w podmiocie, a to jest wystarczającym powodem do bycia przypadłością.

Po trzecie [to stanowisko jest niemożliwe] dlatego, że wynikałoby z niego, iż przy osiągnięciu ostatniej formy nie ma powstawania we właściwym sensie, lecz tylko według czegoś. Skoro bowiem powstawanie jest zmianą (przejściem) z nieistnienia do istnienia, to we właściwym sensie powstaje coś, gdy staje się bytem z niebytu wprost, zgodnie z właściwym sposobem mówienia. To zaś, co istnieje wcześniej jako byt w akcie, nie może stawać się bytem we właściwym sensie, lecz może stać się takim konkretnym bytem, czyli białym lub wielkim. A to oznacza stawanie się według czegoś, a nie wprost. Skoro więc forma uprzednio istniejąca w materii sprawiałaby istnienie w akcie, to następująca forma nie sprawiałaby istnienia wprost, lecz „to istnienie”, jako istnienie człowieka lub osła bądź rośliny, i w ten sposób nie będzie powstawania wprost. Z tego względu wszyscy starożytni (filozofowie przyrody), którzy przyjmowali, że materia pierwsza jest czymś

omni forma, propter hoc quodcumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso.

Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae infe-

w akcie, jak ogień czy woda, albo że jest czymś pośredniczącym, mówili, że stawanie się nie jest niczym innym niż zmianą. Arystoteles rozwiązał ich wątpliwości, przyjmując, że materia jest wyłącznie w możności, mówiąc o niej, że jest wprost podmiotem powstawania i zmiany. A ponieważ materia nie jest nigdy całkowicie pozbawiona wszelkiej formy, przeto z tego powodu kiedy przyjmuje jedną formę, traci inną, i na odwrót.

Tak więc mówimy, że w tym [konkretnym] człowieku nie ma innej formy substancjalnej niż dusza rozumna i że przez nią człowiek nie tylko jest człowiekiem, ale również zwierzęciem, istotą żywą, ciałem oraz substancją i bytem. Rozważyć to można w następujący sposób. Forma jest podobieństwem elementu czynnego w materii. Wśród władz czynnych i wywołujących działanie można dostrzec, że o tyle jakaś władza jest wyższa, o ile obejmuje w sobie wiele, jednak nie na sposób połączenia, lecz jednoczenia. Podobnie jak jedna władza zmysłu wspólnego rozciąga się na wszystkie przedmioty zmysłowe, które są spostrzegane wedle różnych władz zmysłów

riores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuiti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII *Metaphysicae*: quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II *De anima* dicit, quod vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in intellectivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam

właściwych. Im doskonalszy jest element czynny, tym ma większą zdolność do wprowadzania doskonalszej formy. Stąd doskonalsza forma przez jedną zasadę sprawia wszystkie te [działania], które niższe czynią przez różne, a do tego coś więcej. Dla przykładu, jeśli forma ciała nieożywionego daje istnienie materii i istnienie ciała, to będzie dawała jej to właśnie forma roślinna, a oprócz tego będzie dawała życie¹¹⁸. Dusza zmysłowa przekazuje zarówno to, a oprócz tego istnienie zmysłowe. Natomiast dusza rozumna da zarówno to, a oprócz tego istnienie rozumne. Tym sposobem można odnaleźć różne formy rzeczy naturalnych ułożone według wzrastających stopni doskonałości, co z łatwością można pojąć¹¹⁹. Z tego względu gatunki rzeczy porównuje się do liczb, co powiedziane jest w VIII księdze *Metafizyki*¹²⁰, gdyż gatunek czegoś zmienia się przez dodawanie i usuwanie jedności.

¹¹⁸Te słowa nie sugerują, że ostatecznym aktem bytu jest forma i że ona byłaby identyczna z aktem istnienia. Forma daje „bytowanie”, a więc powoduje odpowiedni sposób istnienia. Te słowa nie są sprzeczne z pierwszym artykułem *Kwestii o substancjach duchowych*, w którym była mowa o dwóch aktach w bycie.

¹¹⁹Istotna różnica w edycjach tekstu łacińskiego. „Edycja Leonińska” w tym miejscu dodaje: „ut patet intuiti in omnibus generibus et speciebus rerum naturalium”.

¹²⁰Arystoteles, *Metaphysica* VIII (1043b33-1044a2); zob. tenże, *Metafizyka* VIII, 3, tłum. T. Żeleźnik, s. 523-524.

anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale.

Z tego względu również Arystoteles w II księdze *O duszy*¹²¹ mówił, że [władze] wegetatywne są w zmysłowych, a zmysłowe w intelektualnych, jak trójkąt w czworokącie, a czworokąt w pięciokącie. Pięciokąt wirtualnie (na zasadzie mocy) zawiera czworokąt, gdyż ma to [co jemu właściwe], a oprócz tego coś więcej. Nie jest jednak tak, że obok tego, co właściwe pięciokątowi, jest to, co należy do czworokąta, jakby to były dwie figury. W ten sposób również dusza intelektualna wirtualnie (na zasadzie mocy) zawiera duszę zmysłową, ponieważ ma to [co jej właściwe] oraz coś więcej oprócz tego – nie jest jednak tak, jakby miały istnieć obok siebie dwie dusze. Gdyby się powiedziało, że dusza intelektualna w człowieku różni się od duszy zmysłowej istotowo, to nie można byłoby podać powodu zjednoczenia duszy intelektualnej z ciałem, skoro żadne z działań właściwych dla duszy intelektualnej nie dokonuje się przez organ cielesny.

¹²¹Arystoteles, *De anima* II (414b28-31); por. tenże, *O duszy* II, 3, s. 80.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

2. Ad secundum dicendum quod cum forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria, etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subiectum animae.

3. Ad tertium dicendum quod cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per

Odpowiedzi na zarzuty

1. Przywołaną wypowiedź Dionizego należy rozumieć w odniesieniu do przyczyn sprawczych, a nie do przyczyn formalnych.

2. Należy powiedzieć, że skoro najdoskonalsza forma daje wszystko, co dają formy mniej doskonałe, a także coś więcej, to materia o ile jest doskonalona przez formę tym rodzajem doskonalenia, jakiego dokonują formy mniej doskonałe, jest rozważana jako materia właściwa. Jest taką także w stosunku do tego rodzaju doskonałości, jaką dodaje doskonalsza od innych forma. Tego jednak nie należy rozumieć w ten sposób, że traktuje się je jako odróżnienie w formach według ich istoty, lecz tylko według rozumienia tego, co intelektualnie poznawalne. Tak więc sama materia wedle tego, że jest rozumiana jako doskonała w istnieniu cielesnym zdolnym do życia, jest właściwym podmiotem duszy.

3. Gdyby zwierzę było tym, czym człowiek prawdziwie jest, to odróżnienie zwierzęcej natury od człowieka nie dokonywałoby się na podstawie realnej różnicy form. Nie jest jednak tak, że jedna forma jest tą, przez którą

quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibili ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam quae est ab anima rationali in quantum huiusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significant quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

4. Ad quartum dicendum quod anima movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor secundum Aristotelem. Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens

coś jest zwierzęciem, i dodana do niej jest inna, przez którą jest człowiekiem. Lecz jest tak wedle pojęć intelektualnych. Wedle tego bowiem, że ciało pojmuje się jako doskonałe w istnieniu zmysłowym z powodu duszy, porównuje się je do doskonałości ostatecznej spowodowanej przez duszę rozumną, jak element materialny do formalnego. Skoro bowiem rodzaj i gatunek oznaczają pewne intencje (ujęcia) intelektualne, to realna różnica między formami nie jest wymagana do oddzielenia gatunku i rodzaju. Do tego wymagana jest tylko różnica tego, co intelektualnie poznawalne.

4. Dusza porusza ciało przez poznanie i pragnienie. Władze bowiem zmysłowa i odpowiadająca za pragnienie mają określone organy w zwierzętach. I tak ruch zwierzęcia rozpoczyna się od tego organu, którym według Arystotelesa jest serce¹²². Tak więc jedna część zwierzęcia jest poruszająca, a inna jest po-

¹²²Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* II (743b25-26); por. tenże, *O rodzeniu się zwierząt* II, 6, tłum. P. Siwek, s. 161. Tomasz to zdanie Arystotelesa przedstawia także w *Summa contra gentiles* II, 72: „Dlatego właśnie niektórzy filozofowie uważali, że dusza jest w określonej części ciała – na przykład sam Arystoteles w księdze *O przyczynie ruchu zwierząt* twierdzi, że jest ona w sercu, ponieważ niektóre z jej władz przypisuje się tej części ciała”; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* II, 72, tłum. Z. Włodek, t. I, W. Zega, Poznań 2003, s. 461-462.

accipiatur primum organum animae appetitivae, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quae non sunt alicuius organi actus, movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

5. Ad quintum dicendum quod in incarnatione verbi anima ponitur medium inter verbum et carnem, non necessitatis sed congruentiae; unde etiam separata anima a carne in morte Christi, remansit verbum immediate carni unitum.

6. Ad sextum dicendum quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur. Utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, in quantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, in quantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Haec autem dicuntur

ruszana w ten sposób, że część poruszająca przyjmuje pierwszy organ duszy pożądlivej i wedle tego należy sądzić, że ciało jest poruszane. Jednak ponieważ w człowieku to wola i intelekt są przyczynami poruszania, a one nie są aktami jakiejś części ciała, to poruszającą będzie sama dusza wedle części intelektualnej. Ciało będzie poruszane wedle tego, że jest doskonałe dzięki samej duszy, która istnieje w ciele.

5. We wcieleniu Słowa, dusza zostaje założona jako coś pośredniczącego między Słowem i ciałem, lecz nie z konieczności ale z odpowiedności. Dlatego również, gdy dusza była oddzielona od ciała po śmierci Chrystusa, to Słowo pozostawało bezpośrednio zjednoczone z ciałem.

6. Autorem tej książki nie jest Augustyn i nie jest ona całkowicie autentyczna, a słowa z przytoczonej wypowiedzi zostały użyte w niewłaściwy sposób. Do duszy bowiem należą obydwa elementy – zarówno wyobraźnia jak i zmysłowość. Jednak zmysłowość odnosi się do ciała, o ile jest pragnieniem rzeczy przynależnych ciału, a wyobraźnia odnosi się do duszy, o ile są w niej podobieństwa ciał bez uwzględ-

esse media inter animam et carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

7. Ad septimum dicendum quod administratio corporis pertinet ad animam in quantum est motor, non in quantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae, non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis. Sicut enim eadem est, secundum substantiam, anima quae est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eandem rationem.

8. Ad octavum dicendum quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma eius, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate corpori uniatur.

nienia ich [aktualnej] obecności. Te zaś zdolności nazywane są czymś pośredniczącym między duszą i ciałem, o ile dusza nie jest rozważana jako forma ciała, lecz jako jego poruszyciel.

7. Zarządzanie ciałem przysługuje duszy, o ile jest jego poruszycielem, nie zaś dlatego, że jest jego formą. I chociaż te [elementy], dzięki którym dusza zarządza ciałem są konieczne, aby dusza była obecna w ciele, są one bowiem właściwymi dyspozycjami takiej materii, to jednak nie wynika z tego, że racja zarządzania i racja formalnego zjednoczenia są takie same. Podobnie jak dusza jest tym samym według substancji, gdy jest poruszycielem i formą, jednak różni się wedle rozumienia. Podobnie też tym samym są te [elementy], które są konieczne dla duszy do zjednoczenia formalnego i do zarządzania ciałem, chociaż nie wedle tej samej racji.

8. Przez to, że dusza różni się od ciała jak to, co zniszczalne od niezniszczalnego, nie należy dopuszczać, aby była jego formą, co wynika z poprzednich wypowiedzi¹²³. Stąd należy powiedzieć,

¹²³Zob. odpowiedź na argument 16 w artykule 2 (poprzednim).

9. Ad nonum dicendum quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, in quantum est motor, quia primum quod movetur ab anima in corpore est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro *De causa motus animalium*, tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.

10. Ad decimum dicendum quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suae speciei completam, non possunt uniri nisi per aliquod medium ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

11. Ad undecimum dicendum quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus.

że jednoczy się z ciałem bezpośrednio.

9. Mówi się, że dusza jednoczy się z ciałem przez ducha [ożywczego], o ile jest poruszcycielem, gdyż pierwszym, który jest poruszany przez duszę w ciele, jest duch [ożywczy], jak mówi Arystoteles w księdze *O przyczynie poruszania się zwierząt*¹²⁴. Jednak również ta księga nie ma wielkiego autorytetu.

10. Jeśli jakieś dwa [pryncypia bytowe] są różne przez istotę w ten sposób, że obydwa mają również pełną naturę swojego gatunku, to nie mogą jednoczyć się inaczej niż przez coś pośredniczącego, co je wiąże i jednoczy. Jednak dusza i ciało nie są tego rodzaju, skoro te pryncypia z natury są częściami człowieka. Raczej ma są do siebie jak materia do formy, a ich jedność jest bezpośrednia, jak zostało wykazane.

11. Dusza jednoczy się z ciałem, by doskonalić siebie nie tylko w odniesieniu do intelektualnego poznawania wyobrażeń, lecz także w odniesieniu do natury gatunku oraz w odniesieniu do innych działań, które wyko-

¹²⁴Zob. Arystoteles, *De motu animalium* (703a7-18); por. tenże, *O ruchu zwierząt* 10, tłum. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 2003, s. 52. Paweł Siwek w tym miejscu używa zwrotu „wrodzone tchnienie”.

Tamen, dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate: sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

12. Ad duodecimum dicendum quod corpus antequam animetur habet aliquam formam; illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animae est per quamdam generationem, generatio autem unius est non sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum quod forma fiat vel corrumpatur, quia eius est fieri et corrumpi, cuius est esse; quod non est formae ut existentis, sed sicut eius quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum, in quantum reducitur de potentia in actum.

nuje przez ciało. Nawet gdyby się uznało, że tylko ze względu na intelektualne poznanie wyobrażeń dusza jednoczy się z nim, to nie wynikałoby z tego, że zjednoczenie dokonywałoby się za pośrednictwem wyobrażeń. W ten sposób bowiem dusza jednoczy się z ciałem dla poznania intelektualnego, że człowiek może dzięki wyobrażeniom poznawać, co nie następowaloby, gdyby zjednoczenie dokonywało się przez wyobrażenie, co zostało wcześniej wykazane.

12. Ciało, zanim zostanie ożywione, ma pewną formę, jednak ta forma nie pozostaje po przyjściu duszy. Przyjście duszy dokonuje się przez pewne powstawanie, powstawanie zaś jednego nie dokonuje się inaczej niż przez zniszczenie drugiego. Gdy forma ognia jest przyjmowana w materii powietrza, wtedy forma powietrza przestaje być w akcie i pozostaje jedynie możności. Nie można też powiedzieć, że forma powstaje lub zostaje zniszczona, ponieważ powstawanie i niszczenie dotyczy tego, co ma [aktualne] istnienie, a to nie przysługuje formie jako już istniejącej, lecz tej, przez którą coś istnieje. Stąd o powstawaniu

13. Ad decimumtertium dicendum quod in embryone apparent quaedam opera vitae; sed quidam dixerunt, huiusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile, quia de ratione operum vitae est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem cum fuerit magis perfecta fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva, sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animae rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animae in uno homine, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum quod in generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi

mówi się wyłącznie w odniesieniu do tego, co jest złożone, o ile przeprowadzane jest z możliwości do aktu.

13. W embrionie pojawiają się pewne przejawy życia, jednak niektórzy powiadają, że tego rodzaju działania pochodzą od duszy matki. To jednak jest niemożliwe, gdyż w rozumieniu przejawów życia mieści się to, że pochodzą one od zasady wewnętrznej, którą jest dusza. Niektórzy zaś mówią, że od samego początku [w embrionie] jest obecna dusza wegetatywna, która staje się duszą zmysłową, gdy staje się bardziej doskonała, a na końcu staje się duszą intelektualną, [a to ostatnie] jednak dzięki działaniu zewnętrznego sprawcy, jakim jest Bóg. To jednak jest niemożliwe. Po pierwsze dlatego, że wynikałoby z tego, że forma substancjalna przyjmowałaby coś bardziej lub mniej, a powstawanie byłoby ruchem ciągłym. Po drugie dlatego, że wynikałoby z tego, iż dusza rozumna jest niszczalna, skoro niszczalnymi są [dusza] wegetatywna i zmysłowa, a przecież przyjmuje się w tym argumentie, że fundamentem duszy rozumnej jest substancja wegetatywna

invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum, cum perventum fuerit ad maiorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis.

14. Ad decimumquartum dicendum quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III *Metaphysicae*, contra quosdam Platonicos hocponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit in intellectu tantum: quia

i zmysłowa. Nie można bowiem powiedzieć, że są trzy dusze w jednym człowieku, jak zostało wykazane. Pozostaje więc powiedzieć, że w powstawaniu człowieka lub zwierzęcia są liczne rodzenia i niszczenia następujące po sobie. Przyjście doskonalszej formy sprawia zanikanie mniej doskonałej. I tak skoro w embrionie jest najpierw tylko dusza wegetatywna, to wtedy, gdy przychodzi do większej doskonałości, zostaje zniesiona forma mniej doskonała i jej miejsce zastępuje forma doskonalsza, która jest jednocześnie duszą wegetatywną i zmysłową. Na końcu tego następstwa pojawia się ostatnia forma najbardziej kompletna, jaką jest dusza rozumna.

14. Ciało matematyczne nazywane jest ciałem abstrakcyjnym. Dlatego, gdy mówi się, że ciało matematyczne jest w przedmiocie zmysłowym, to twierdzi się jednocześnie, iż dwa przeciwstawienia istnieją jednocześnie, jak Arystoteles argumentuje w III księdze *Metafizyki*¹²⁵ przeciw pewnym platonikom, uznającym istnienie czegoś takiego. Nie wynika z tego jednak, że to, co

¹²⁵Arystoteles, *Metaphysica* III (998a13-14); por. tenże, *Metafizyka* III, 2, tłum. T. Zeleźnik, s. 228.

non intelligit intellectus abstrahens corpus aliquod esse non in sensibilibus, sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem, non intelligendo eius risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

wyabstrahowane, jest fałszywe, skoro ciało matematyczne istnieje wyłącznie w intelekcie. A jest tak dlatego, że intelekt abstrahujący nie poznaje, iż jakieś ciało nie może istnieć w przedmiocie zmysłowym, lecz poznaje je, nie ujmując przedmiotów zmysłowych. Podobnie jak nie poznaje fałszywie ktoś, kto poznaje intelektualnie człowieka, ale nie dostrzega jego zdolności do śmiechu. Poznawalby zaś fałszywie, gdyby pojmował człowieka jako tego, który nie ma zdolności do śmiechu. Twierdzą więc, że gdyby ciało matematyczne było w ciele zmysłowym, zwłaszcza że ciało matematyczne ma wymiary, to jako takie należałoby do rodzaju ilości. Z tego względu nie wymaga się dla tego ciała matematycznego jakiejś formy substancjalnej. Ciało zaś, które jest w rodzaju substancji, ma formę substancjalną, nazywaną formą cielesności, która nie jest jednocześnie trzema wymiarami. Lecz trzy wymiary w materii mogą pochodzić z każdej formy substancjalnej. A taką formą w ogniu jest ognistość, w zwierzętach dusza zmysłowa, w człowieku dusza intelektualna.

15. Ad decimumquintum dicendum quod partes definitionis sunt partes formae vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

16. Ad decimumsextum dicendum quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formae universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei. Unde quando iam materia intelligitur perfecta secundum rationem huius generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quae sunt propria accidentia huius generis: et sic consequuntur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas eius partes, diversae formae elementares.

15. Części definicji są częściami formalnymi lub gatunkowymi, nie ze względu na realną różnicę form, lecz ze względu na intelektualne odróżnienie, jak powiedziane zostało w odpowiedzi na argument trzeci.

16. Chociaż dusza nie ma cielesności w akcie, to jednak ma ją na zasadzie mocy (wirtualnie), jak słońce ma gorąco.

17. Porządek, który chciał pokazać Komentator funkcjonuje jedynie wedle rozumienia intelektualnego, gdyż wcześniej pojmuje się materię jako doskonałą z powodu formy powszechnej niż szczegółowej, podobnie jak wcześniej intelektualnie poznaje się jakiś byt niż istotę żywą, a tę wcześniej niż zwierzę, zwierzę zaś wcześniej niż człowieka.

18. Każde istnienie rodzajowe lub gatunkowe skutkuje właściwymi przypadłościami tego rodzaju lub gatunku. Gdy zatem materię pojmuje się jako doskonałą z powodu takiego rodzaju, jakim jest ciało, wtedy można w niej dostrzec wymiary, które są właściwymi przypadłościami tego rodzaju. I w ten sposób różne formy pierwiastków następują po sobie w materii jedna po drugiej, ze względu na jej różne

19. Ad decimumnonum dicendum quod idem specie calor est in igne et aere, quia quaelibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte, et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subiectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subiecti, et non ex contrarietate agentis.

20. Ad vicesimum dicendum quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas; sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II *De generatione*. Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora caelestia

części w porządku tego, co intelektualnie poznawalne.

19. Ten sam gatunek ciepła jest w ogniu i powietrzu, gdyż każda jakość jest przypisywana szczególnie jednemu żywiołowi, w którym jest doskonała, a przez współtowarzyszenie lub przez wymianę [może być przypisywana innemu], jednak niedoskonale. Skoro więc z tego powietrza powstaje ten [konkretny] ogień, to ciepło pozostaje w tym samym gatunku, ale na sposób wzrostu. Nie jest takie samo numerycznie, gdyż podmiot nie pozostaje taki sam. To jednak nie prowadzi do trudności w przemianie, skoro [ogień] przypadłościowo zostaje zniszczony z powodu zniszczenia swojego podmiotu, a nie w wyniku działania czynnika przeciwnego do działającego.

20. Materia, jeśli jest rozważana jako naga (pozbawiona z form), to odnosi się w niezróżnicowany sposób do wszystkich form. Jest jednak ograniczana do poszczególnych form przez władzę poruszającą, jak przekazuje Arystoteles w II księdze *O powstawaniu i niszczeniu*¹²⁶. I wedle porządku form intelek-

¹²⁶Arystoteles, *De generatione et corruptione* II (335a30-b6); por. tenże, *O powstawaniu i niszczeniu* II, 9, s. 416.

unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversae formae in uno individuo, sed una forma est quae imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas praecedentes; et materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formae universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

21. Ad vicesimumprimum dicendum quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quae est in genere substantiae, materia est, sicut forma actus. Unde materia non subest formae mediante aliqua potentia.

tualnie poznawalnych w materii funkcjonuje porządek czynników sprawczych naturalnych. Wśród samych ciał niebieskich jedno jest bardziej powszechną czynną zasadą niż inne. Jednak bardziej powszechny czynnik sprawczy nie działa w oddzieleniu od niższych czynników. Raczej to ostatni czynnik sprawczy wywołuje właściwy skutek w mocy wszystkich wyższych. Stąd liczne czynniki [i przyczyny] nie wprowadzają do jednego indywiduum różnych form, ale jedna forma jest wprowadzona przez najbliższą przyczynę, zachowując w sobie moc wszystkich poprzednich form. A materia, rozważana jako doskonała ze względu na formę powszechniejszą i wynikające z niej przypadłości, sprawia właściwą gotowość do przyjmowania kolejnych doskonałości.

21. Skoro każdy rodzaj dzieli się na możliwość i akt, to sama możliwość, która należy do rodzaju substancji, jest materia, tak samo jak forma jest aktem. Z tego względu materia nie może znajdować się pod formą z powodu możliwości jako czegoś pośredniczącego.

Articulus 4

Quarto quaeritur utrum tota anima sit in qualibet parte corporis?

Et videtur quod non

1. Dicit enim Aristoteles in libro *De causa motus animalium: nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere*. In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quaelibet pars animalis esset animal; quod est inconueniens.

3. Praeterea, in quocumque est subiectum et proprietates subiecti. Sed omnes potentiae animae sunt in essentia animae, sicut et proprietates in subiecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiae animae, et sic auditus erit

Artykuł 4

Po czwarte, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy cała dusza jest w każdej części ciała?¹²⁷.

I wydaje się, że nie

1. Arystoteles powiada bowiem w księdze *O ruchu zwierząt*: „nie ma takiej potrzeby, aby dusza była w każdej części ciała, lecz trzeba, aby znajdowała się gdzieś w zasadzie [działań] ciała”¹²⁸. W naturze zaś nic nie jest zbędne. Zatem dusza nie znajduje się w każdej części ciała.

2. Zwierzę jest ukonstytuowane z ciała i duszy. Gdyby dusza znajdowała się w każdej części ciała, to każda część zwierzęcia byłaby zwierzęciem, co jest niedorzeczne.

3. Wszędzie tam, gdzie jest podmiot, są również właściwości podmiotu. Jednak wszystkie władze duszy są w istocie duszy, jak właściwości są w podmiocie. Gdyby więc dusza była w każdej części ciała, to wynikałoby z tego, że wszystkie władze duszy są w każdej części ciała,

¹²⁷Miejsca paralelne: *S. th.* I, q. 76, a. 8; *Super Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 3; *Contra gentiles* II, c. 72; *Q. d. de anima* q. 10; *Sententia De anima* I, c. 14

¹²⁸Arystoteles, *De motu animalium* (703a 36-37); por. tenże, *O ruchu zwierząt* 10, s. 53.

in oculo et visus in aure; quod est inconueniens.

4. Praeterea, nulla forma quae requirit dissimilitudinem partium invenitur in qualibet parte; ut patet de forma domus, quae non est in quacumque parte domus, sed in tota domo. Formae vero quae non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

5. Praeterea, nulla forma quae extenditur secundum extensionem materiae, est tota in qualibet parte suae materiae. Sed anima extenditur secundum extensionem materiae; dicitur enim in libro *De quantitate animae: tantam aestimo esse animam, quantam eam spatia corporis esse patiuntur*. Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

a w ten sposób słuch byłby w oku, a wzrok w uchu, co jest niedorzeczne.

4. Każda forma, która domaga się różnorodności części, nie może znajdować się we wszystkich częściach ciała. Jest to jasne na przykładzie formy domu, która nie jest w każdej jego części, lecz w całości domu. Formy zaś, które nie domagają się różnorodności części, są w poszczególnych częściach, jak forma powietrza i ognia. Dusza zaś jest formą domagającą się różnorodności części, co jasne jest na przykładzie wszystkich istot żywych. Dusza zatem nie jest w każdej części ciała.

5. Każda forma, która rozciąga się zgodnie z rozciągłością materii, nie może być cała we wszystkich częściach swojej materii. Dusza jednak rozciąga się zgodnie z rozciągłością materii, gdyż powiedziane jest w księdze *O wielkości duszy*: „sądzę, że powinniśmy omówić w tym miejscu zagadnienie wielkości duszy, gdyż mam wrażenie, że pozostaje ona w związku z wielkością ciała”¹²⁹. Dusza zatem nie jest cała w każdej części ciała.

¹²⁹ Augustyn, *De quantitate animae* V, 7 (PL 32, 1039) (tłum. własne); por. tenże, *O wielkości duszy* V, 7, tłum. D. Turkowska, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 346: „Sądzę natomiast, że powinniśmy omówić w tym miejscu zagadnienie liczby dusz, ponieważ mam wrażenie, że pozostaje ono w związku z wielkością duszy”.

6. Praeterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, praecipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est: quia, ut Augustinus dicit *Ad Volusianum*, anima sentit et videt in caelo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

7. Praeterea, secundum Philosophum, moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri, alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat; quod videtur inconveniens.

8. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquaeque pars corporis immediatum

6. To, że dusza jest obecna w każdej części ciała, widać szczególnie na podstawie tego, że działa w każdej części ciała. Jednak dusza działa [również] tam, gdzie jej nie ma, gdyż Augustyn mówił w *Liście do Woluzjusza*, że dusza odczuwa i widzi w niebie, gdzie jej nie ma¹³⁰. Nie jest zatem konieczne, aby dusza była w każdej części ciała.

7. Zdaniem Filozofa¹³¹ to, co porusza się wraz z nami, jest poruszane przez to, co jest w nas. Zdarza się jednak, że jedna część ciała jest poruszana, podczas gdy druga jest w spoczynku. Jeśli więc dusza jest w każdej części ciała, to wynika z tego, że jednocześnie porusza i jest w spoczynku, co wydaje się niedorzeczne.

8. Gdyby dusza była w każdej części ciała, to każda część ciała miałaby bezpośrednie

¹³⁰Augustyn, *List (Epistolae)* CXXXVII, II, 5 (PL 33, 517). Tomasz parafrazuje retoryczne pytania Augustyna: „An et in coelo vivit, quia et in coelo sentit, et sensus esse non potest ubi vita non est? An sentit, et ubi non vivit; quia cum in sua tantum carne vivat, sentit etiam in his locis, quae praeter eius carnem continent ea quae tangit aspectu?”.

¹³¹Por. Arystoteles, *Topica* II, (113a29-30); por. tenże, *Topiki* I, 7, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 370: „skoro bowiem my się poruszamy, to również to wszystko, co się w nas znajduje, musi poruszać się wraz z nami poruszać”. Polskie tłumaczenie jest bliższe translacji łacińskiej dokonanej przez Boecjusza: „Nam moventibus nobis necessarium et quae in nobis sunt omnia simul moveri”. Por. Arystoteles, *De anima* I (406a30-b1); por. Arystoteles, *O duszy* I, 3, s. 51: „jakim ruchem porusza się ciało, takim także i ona sama (dusza)”.

ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliae partes a corde; quod est contra Hieronymum *Super Matthaeum*, qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

9. Praeterea, nulla forma quae requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in I *De anima*, quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium: membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animae. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars eius non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

przyporządkowanie do duszy, a w ten sposób inne części ciała nie zależałyby od serca. To zaś jest wbrew słowom Hieronima z *Komentarza do Ewangelii Mateusza*¹³², który mówi, że to, co najważniejsze w człowieku nie jest w mózgu, jak mówił Platon, lecz w sercu, jak mówił Chrystus.

9. Każda forma, która domaga się określonego kształtu, nie może być tam, gdzie nie ma tego kształtu. Jednak dusza jest w ciele wedle określonego kształtu. Komentator powiada w księdze I komentarza do *O duszy*, że każde ciało zwierzęcia ma właściwy sobie kształt¹³³. I jasne to jest w gatunkach zwierząt: członki ciała lwa nie różnią się od członków ciała jelenia inaczej niż z powodu różnych dusz. Zatem skoro w części nie znajduje się kształt całości, to dusza nie znajduje się w części. I oznacza to, co Komentator mówi w tym samym dziele, że jeśli serce ma naturę [zdolną] do przyjmowania duszy (jako całości), gdyż ma taki kształt, to jasne jest, że jego część nie przyjmuje tej duszy, skoro nie ma takiego kształtu¹³⁴.

¹³²Hieronim, *Commentarii in Evangelium Matthei* II, 15, 19-20 (PL 26, 109A).

¹³³Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, comm. 53, ed. F.S. Crawford, s. 74.

¹³⁴Tamże, I, comm. 94, s. 126.

10. Praeterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquid corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima. Determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte eius, ut patet per Philosophum in *IV Physicorum*, ubi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiae. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

11. Praeterea, si in quacumque parte corporis est operatio animae, est ipsa anima; pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivae potentiae, ibi est visiva potentia. Sed operatio visivae potentiae esset in pede, si ibi esset organum visivae potentiae; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

10. O ile coś jest bardziej abstrakcyjne, o tyle jest mniej ograniczone przez coś cielesnego. Anioł jest jednak bardziej abstrakcyjny niż dusza. Jest on ograniczony do jakiejś części ruchomego przedmiotu, który porusza, ale nie jest w każdej jego części. Tak to wyjaśnia Filozof w *IV księdze Fizyki*¹³⁵, gdzie mówi, że poruszyciel nieba nie jest w centrum, lecz w pewnej części okręgu nieba. Zatem w o wiele mniejszym stopniu dusza znajduje się w każdej części swojego ciała.

11. Jeśli działanie duszy jest w jakiejś części ciała, to powinna być w niej też sama dusza. Z tego samego powodu jeśli w jakiejś części ciała jest działanie władzy wzroku, to tam też jest władza wzroku. Jednak w ten sposób działanie władzy wzroku byłoby w nodze, gdyby znajdował się tam organ władzy wzroku. Zatem to, że nie ma tam działania wzroku, wynika wyłącznie

¹³⁵Arystoteles, *Physica* VIII (267b7-9); por. tenże, *Fizyka* VIII, 10, s. 203. Arystoteles właściwie sugeruje, że przyczyna ruchu powinna być albo w centrum albo na okręgu. Mimo wszystko widać zgodność cytowanej parafrazy z tekstem komentarza Tomasza do *Fizyki* Arystotelesa. Zob. *In Physic.* VIII, l. 23, n. 5: „Omnis motus quanto est propinquior principio moventi, tanto est velocior, quia magis recipit impressionem moventis: sed ita videmus in motu totius firmamenti, qui est a primo motore immobili, quod quanto aliquod mobile magis appropinquat supremas circumferentiae, tanto citius movetur: ergo movens est in circulo et non in centro”.

12. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant; ergo et anima eius incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit, sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem, sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

13. Praeterea, anima non est nisi in corpore cuius est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur II *De anima*. Cum igitur non quaelibet pars corporis

z braku organu. W związku z tym władza wzroku będzie tam, gdzie będzie dusza.

12. Jeśli dusza jest w każdej części ciała, to należy przyjąć, że wszędzie, gdzie jest jakaś część ciała, tam też jest dusza. Jednak w przypadku rośnięcia dzieci, części ciała zaczynają istnieć w momencie wzrostu w miejscach, w których ich nie było, zatem i dusza zaczyna istnieć tam, gdzie wcześniej jej nie było. To jednak wydaje się niemożliwe. Na trzy sposoby bowiem coś zaczyna istnieć tam, gdzie wcześniej tego nie było: albo przez to, że powstaje od nowa, gdy dusza stwarza i przenika ciało; albo przez właściwą zmianę, gdy ciało przenosi się z miejsca na miejsce; albo też przez przemianę jednej rzeczy w inną rzecz, gdy ciało Chrystusa zaczyna istnieć na ołtarzu. Żadnego z tych sposobów nie można orzekać o analizowanym przypadku. Zatem dusza nie znajduje się w każdej części ciała.

13. Dusza istnieje tylko w ciele, którego jest aktem. Jest zaś aktem ciała organicznego, jak mówi się w II księdze *O duszy*¹³⁶. Dusza nie będzie więc w każdej

¹³⁶Zob. Arystoteles, *De anima* II (412a27-28); por. tenże, *O duszy* II, 1, s. 69-70.

sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

14. Praeterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duae carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

15. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens, vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16. Praeterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat aequari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis, sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitae virtutis.

części ciała dlatego, że nie każda część ciała jest ciałem organicznym.

14. Bardziej różnią się ciało (mięso)¹³⁷ i kości jednego człowieka niż dwa ciała dwóch ludzi. Jednak jedna dusza nie może być w dwóch różnych ciałach. Nie może zatem być we wszystkich częściach jednego człowieka.

15. Gdyby dusza była w każdej części ciała, to należałoby stwierdzić, że usunięcie jakiejś części ciała albo pozbawiłoby go duszy, co w jasny sposób jest fałszywe, skoro pozostaje żywy człowiek, albo przenosiłoby ją z tej części do innej, co jest niemożliwe, skoro dusza jest prosta i przez konsekwencję nieruchoma. Dusza zatem nie jest w każdej części ciała.

16. Wszystko, co jest niepodzielone, nie może być w niczym innym niż w rzeczy niepodzielonej, skoro miejsce musi pokrywać się z tym, co jest w tym miejscu. W ciele zaś zdarzyć się może wyznaczenie nieskończonej liczby [części] niepodzielonych. Gdyby więc dusza była w każdej części

¹³⁷W tym miejscu, jak również w odpowiedzi na argument 14 łacińskie *caro* tłumaczone jest jako ciało, ale właściwie powinno być rozumiane jako mięso, kości, tkanka żywa organizmu, w odróżnieniu od łacińskiego *corpus*, które oznacza ciało jako organizm, jak pewną całościową strukturę. Wyraźne podkreślanie tego odróżnienia nie wpływa jednak na rozumienie tekstu Akwinaty i rzeczywistości, która stoi za tym tekstem.

17. Praeterea, cum anima sit simplex et absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis eius. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

18. Praeterea, quod aliquid possit esse totum in toto cum omnibus partibus, videtur provenire ex eius simplicitate; in corporibus enim hoc videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediae: Philosophus in II *Metaphysicae*, reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Est igitur etiam incorporeorum aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiae

ciała, to wynikałoby z tego, że jest w nieskończonej liczbie [części], co jest niemożliwe, skoro jest skończoną mocą.

17. Ponieważ dusza jest prosta i nie ma określonej wymiarami ilości, przeto żadna całość nie może być jej przypisana poza całością władz. Jednak nie jest w każdej części ciała według swoich władz, w których rozważana byłaby całość jej władz. Zatem cała dusza nie znajduje się w każdej części ciała.

18. To, że coś może być całe w całości i we wszystkich częściach, wydaje się pochodzić z jego prostoty. Widzimy bowiem, że to nie może się zdarzyć w ciałach. Dusza jednak nie jest prosta, lecz złożona z materii i formy, zatem nie jest w każdej części ciała. Dowodzenie przesłanki mniejszej: Filozof w II księdze *Metafizyki*¹³⁸ skarcił tych, którzy przyjmują materię cielesną za pierwsze pryncypium, gdyż przyjmowali oni wyłącznie istnienie pierwiastków cielesnych, nie uznając tych zasad, które są niecielesne. Wynika z tego, że istnieje jakiś pierwia-

¹³⁸ Arystoteles, *Metaphysica* I (988b24-25); por. tenże, *Metafizyka* I, 8, tłum. K. Leśniak, s. 40.

incorporeae, ut Angelus et anima, habent materiale principium.

19. Praeterea, quaedam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animae.

20. Praeterea, totum et perfectum idem est, dicitur in III *Physicorum*. Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in VI *Physicorum*. Propria autem virtus animae humanae secundum intellectum non est actus alicuius partis corporis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

stek niecielesny. Jednak pierwiastek jest pryncypium materialnym, a zatem również substancje niecielesne, a więc anioł i dusza, mają pryncypium materialne.

19. Niektóre zwierzęta żyją nawet wówczas, gdy zostaną rozcięte [na dwie części]¹³⁹. Nie można jednak powiedzieć, że każda część żyje dzięki całej duszy. Zatem nawet przed rozcięciem, cała dusza nie była w tej części, lecz była w niej [tylko] część duszy.

20. Całość i doskonałość są tym samym, jak jest powiedziane w III księdze *Fizyki*¹⁴⁰. Doskonałym zaś jest to, co uzyskuje właściwą moc, jak mówi się w VI księdze *Fizyki*¹⁴¹. Właściwa zaś władza duszy ludzkiej, wedle ujęcia intelektualnego, nie jest aktem jakiejś części ciała. Dusza zatem nie jest cała w każdej części ciała.

¹³⁹Zob. Arystoteles, *Metaphysica* VII (1040b13-14); por. tenże, *Metafizyka* VII, 16, tłum. T. Żeleźnik, s. 501. Przykład ten, jak również jego rozwiązanie zaczerpnięte jest z tekstu *Metafizyki* Arystotelesa.

¹⁴⁰Arystoteles, *Physica* III (207a13-14); por. tenże, *Fizyka* III, 6, s. 80. Polski tłumacz oddał doskonałość jako „to, czemu niczego nie brakuje”, które według Arystotelesa jest identyczne z całością.

¹⁴¹Por. tamże VII, (246b28-29); por. tenże, *Fizyka* VII, 3, s. 160.

Sed contra

1. Est quod dicit Augustinus in III *De Trinitate*, quod anima in toto tota est, et in qualibet parte eius, tota.

2. Praeterea, Damascenus dicit, quod Angelus ibi est ubi operatur; pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

3. Praeterea, anima est maioris virtutis quam formae materiales. Sed formae materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte; multo magis anima.

4. Praeterea, in libro *De spiritu et anima* dicitur, quod anima praesentia sua corpus vivificat. Sed quaelibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis praesens.

Przeciw temu

1. Augustyn powiada w III księdze *O Trójcy Świętej*¹⁴², że dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części.

2. Jan Damasceński powiada¹⁴³, że anioł jest tam, gdzie działa, i analogicznie jest z duszą. Dusza jednak działa w każdej części ciała, gdyż każda część ciała się odżywia, rośnie i odczuwa zmysłowo. Dusza zatem jest w każdej części ciała.

3. Dusza ma większe władze niż formy materialne. Jednak formy materialne, jak ogień lub powietrze, są w każdej części ciała, a w związku z tym, o wiele bardziej dusza [jest w każdej części ciała].

4. W księdze *O duchu i duszy* powiada się¹⁴⁴, że dusza ożywia ciało swoją obecnością. Każda jednak część ciała jest ożywiana przez duszę, a w związku z tym, dusza jest obecna w każdej części ciała.

¹⁴²Augustyn, *De Trinitate* VI, 6, 8 (PL 42, 929); por. tenże, *O Trójcy Świętej* VI, VI, 8, s. 232.

¹⁴³Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* I, 13 (PG 94, 853A); por. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* I, 13, s. 157.

¹⁴⁴Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima* c. 18 (PL 40, 793).

Respondeo

Dicendum quod veritas huius quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus eius; sed et totum corpus et omnes eius partes habent esse substantiale et specificum per animam, qua recedente, sicut non manet homo aut animal aut vivum, ita non manet manus aut oculus aut caro aut os nisi aequivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam, quae est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet eius parte.

Sed tamen aliter se habet totum ad animam, et aliter ad partes eius. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se,

Odpowiadam

Należy stwierdzić, że prawda [rozwiązania] tego pytania zależy od wcześniejszych rozstrzygnięć. Wcześniej bowiem zostało wykazane, że dusza jednoczy się z ciałem nie tylko jako poruszyciel, lecz [także] jako forma. Później zaś dowiedziono, że dusza nie zakłada istnienia innych form substancjalnych w materii, które dawałyby istnienie substancjalne ciału albo jego częściom. To raczej całe ciało i wszystkie jego części mają substancjalne oraz specyficzne istnienie dzięki duszy. Po jej odejściu, gdy nie pozostaje ani człowiek, ani zwierzę, ani istota żywa, wtedy nie pozostaje ani ręka, ani oko, ani ciało, ani też kość inaczej jak tylko w sensie wieloznacznym, jak jakaś namalowana rzecz czy wyrzeźbiona w kamieniu. Tak więc, skoro każdy akt jest w tym, czego jest aktem, to konieczne jest aby dusza, która jest aktem całego ciała i wszystkich jego części, była w całym ciele i w każdej jego części.

Jednak inaczej ma się całość [ciała] do duszy i inaczej do jego części. Najpierw i przez siebie, dusza jest aktem całego ciała,

partium vero in ordine ad totum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competat formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infirmae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in

aktem zaś części jest w ich uporządkowaniu (relacji) względem całości. Dla uzyskania oczywistości tych twierdzeń należy zastanowić się nad tym, że jeśli materia jest ze względu na formę, to materia powinna być taka, aby odpowiadała formie. Formy niedoskonałe w rzeczach zniszczalnych mają osłabioną moc, przez co mają niewiele działań, do których nie potrzebują odmiennych części. Jest to widoczne we wszystkich ciałach nieożywionych. Dusza zaś, jeżeli jest formą wyższych i większych mocy (władz), to może być pryncypium różnych działań, do wykonywania których potrzebuje odmiennych części ciała. Dlatego każda dusza wymaga zróżnicowania organów w częściach ciała, których jest aktem. I dusza o tyle wymaga większego zróżnicowania [organów], o ile jest doskonalsza. Tak więc najniższe formy równomiernie doskonałą swoją materię, tymczasem dusza (roslinna, zwierzęca i ludzka) nierównomiernie, w ten sposób, że z odmiennych części konstytuuje integralność ciała, którego aktem jest najpierw i przez siebie.

Nadal jednak do wyjaśnienia pozostaje to, co się mówi, że

toto, et totam in singulis partibus. Ad cuius evidentiam considerandum est quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur quod natum est dividi in partes quantitatis: et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quae coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem aut fere similem et in toto et in parte. Unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem

dusza jest cała w całości i cała w pojedynczych częściach. Dla uzyskania oczywistości tego zagadnienia należy rozważyć to, że całość może być rozumiana trojako¹⁴⁵. Pierwsze rozumienie jest najbardziej jasne ze względu na kategorię ilości, wedle tego całością nazywa się ilość tego, co z natury jest dzielone na części ilościowe. Takie rozumienie całości nie może być przypisane formom inaczej niż przypadłościowo, o ile przez przypadłość wydzielone zostają części ilościowe, jak z bieli wydziela się części według powierzchni. Odnosi się więc ona tylko do takich form, które rozciągają się ilościowo. To zaś przysługuje jakimś formom z tego względu, że mają materię podobną albo prawie podobną zarówno w całości, jak i w częściach. Stąd formy, które wymagają wielkiej odmienności w częściach, nie mają tego rodzaju rozciągłości i całości, jak dusze, a szczególnie zwierząt doskonałych. Drugie rozumienie całości odnosi się do czegoś ze względu na doskonałość istoty. Tej całości odpowiadają również części istoty: fizyczne w [bytach]

¹⁴⁵Tłumaczę termin *totalitas* jako „całość”, gdyż Tomasz w tych rozważaniach zamiennie stosuje ten termin z *totum*.

totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte.

Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et

złożonych z materii i formy oraz logiczne, a więc rodzaj i różnica [gatunkowa]. Doskonałość tego rodzaju w formach przypadłościowych ma zdolność do przyjmowania stopniowania wedle „bardziej” i „mniej”, jednak takie stopniowanie nie zachodzi w formach substancjalnych. Trzeci rodzaj całości przysługuje czemuś ze względu na moc (władzę). Gdybyśmy mówili o jakiejś formie mającej rozciągłość w materii, jak mówimy o bieli, to moglibyśmy stwierdzić, że jest cała w każdej części całością istoty i mocy. Nie jest jednak na sposób całości pierwszej, która jest w niej przypadłościowo. Z bielą jest tak, że cała jej natura gatunkowa znajduje się w każdej części powierzchni, jednak nie cała ilość, którą ma przypadłościowo, lecz na sposób części w części.

Dusza zatem, a szczególnie ludzka, nie ma rozciągłości w materii, stąd nie zachodzi w niej pierwszy rodzaj całości. Pozostaje więc uznać, że ze względu na całość istoty można mówić wprost, że jest cała w każdej części ciała, jednak nie [jest cała] ze względu na całość mocy. A to dlatego, że części są nierównomiernie doskonałone

aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

przez nią do różnych działań, a przecież ma takie działanie – a takim jest poznanie intelektualne – którego nie wykonuje przez jakąś część ciała. Dlatego jeśli przyjmiemy takie rozumienie całości duszy, [jakie jest] według mocy, to nie tylko nie będzie cała w każdej części, lecz też nie będzie cała w całości, gdyż moc duszy przewyższa każdą zdolność przyjmowania przez ciało, o czym powiedziano wyżej¹⁴⁶.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quae primo fundatur in corde.

2. Ad secundum dicendum quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est; et ideo non quaelibet pars animalis est animal.

3. Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in libro

Odpowiedzi na zarzuty

1. Filozof powiada w tym miejscu o duszy w odniesieniu do władzy poruszania, która najpierw znajduje się w sercu¹⁴⁷.

2. Dusza nie jest w każdej części ciała najpierw i przez siebie, lecz na sposób uporządkowania [części] względem całości, jak zostało powiedziane. I dlatego nie każda część zwierzęcia jest zwierzęciem.

3. Zdaniem Filozofa, o czym mówi w księdze *O śnie i czuwaniu*

¹⁴⁶W odpowiedzi artykułu 2.

¹⁴⁷Analogicznie Tomasz wypowiada się w *Kwestii o duszy*: „Filozof mówi tu o duszy jako o władzy ruchu – zasada ruchu znajduje się bowiem w jakiejś jednej części ciała, mianowicie w sercu, i przez tę część porusza całe ciało”; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy* (q. 10, ad 4), s. 132.

De somno et vigilia, cuius est potentia, eius est actio. Unde potentiae illae, quarum operationes non sunt solius animae sed coniuncti, sunt in organo sicut in subiecto, in anima autem sicut in radice. Solum autem illae potentiae sunt in anima sicut in subiecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiae animae.

4. Ad quartum dicendum quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis, sed quia virtualis animae quantitas non porrigitur in maiorem quantitatem quam corporis.

*niu*¹⁴⁸, do tego, do kogo należy władza, do tego należy działanie. Stąd władze, których działania nie są właściwe dla samej duszy, lecz są właściwe dla zjednoczenia (duszy i ciała), są w organach jako w podmiocie, w duszy zaś jako w ich korzeniu. W duszy jako podmiocie są tylko te władze, których działań nie wykonuje dusza przez ciało, lecz które są w niej zgodnie z tym, że [swoim działaniem] przekracza ciało. Z tego powodu nie można wnioskować, by w każdej części ciała były wszystkie władze duszy.

4. Ponieważ forma domu jest przypadłościowa, przeto nie daje specyficznego istnienia pojedynczym częściom domu, jak dusza daje [istnienie] pojedynczym częściom ciała, i z tego względu nie ma tutaj podobieństwa [jak chciał zarzut].

5. Wypowiedzi tego autorytetu nie należy rozumieć w ten sposób, że dusza ludzka rozciąga się zgodnie z rozciągłością ciała, lecz że wirtualna wielkość duszy nie rozciąga się na większą ilość niż tę, którą ma ciało.

¹⁴⁸Po raz kolejny (wcześniej w artykule 2) wśród argumentów pojawia się odwołanie do tego sformułowania Arystotelesa. Zob. Arystoteles, *De somno et vigilia*, (454a8); por. tenże, *O śnie i czuwaniu*, s. 249.

6. Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quae procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere et velle et huiusmodi, quae licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX *Metaphysicorum*, tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo, cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod per huiusmodi adverbium determinatur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo, ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in caelo, in quantum caelum sentitur et videtur ab ea.

6. Przyjmuje się, że każde działanie jest w pewien sposób czymś pośrednim między działającym a przedmiotem działania. Działania jednak dokonują się albo realnie, jak w tych aktach, które przechodzą od czynnika sprawczego na coś zewnętrznego, co podlega przemianie, albo też na sposób rozumienia (myślnie), jak w poznaniu intelektualnym bądź chceniu i innych tego rodzaju. I chociaż są one działaniami pozostającymi w czynniku sprawczym, jak mówi się w IX księdze *Metafizyki*¹⁴⁹, to jednak są oznaczane na sposób jeszcze innych działań, jako tych, które od jednego zmiierzają do drugiego. Tak więc, gdy mówi się, że ktoś działa „tu” lub „tam”, wtedy można to rozumieć dwojako. Po pierwsze, gdy przez tego rodzaju przysłówki determinowany jest czasownik, powodując determinację miejsca, z którego wychodzi działanie działającego. I w ten sposób prawdą jest, że dusza jest tam, gdzie działa. Po drugie, można to rozumieć w taki sposób, w jaki działanie

¹⁴⁹Zob. Arystoteles, *Metaphysica* IX (1050a34-b1); por. tenże, *Metafizyka* IX, 8, tłum. K. Leśniak, s. 171: „Jednak w tych wszystkich przypadkach, w których nie jest wytwarzane nic poza aktem, akt jest obecny w czynnikach działających, na przykład, akt widzenia w widzącym podmiocie, akt myślenia w myślącym, a życie w duszy”.

7. Ad septimum dicendum quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul moveatur et quiescat per accidens secundum diversa. Esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

8. Ad octavum dicendum quod licet anima sit actus cuiuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est; sed una altera principalius et perfectius.

9. Ad nonum dicendum quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore, sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animae, non potest esse haec anima. Sed aliam figuram requirit anima in

pojmuje się jako to, co kończy się w czymś drugim. I w ten sposób dusza nie działa wszędzie tam, gdzie jest. Tym sposobem dusza spostrzega i widzi [coś] w niebie, o ile niebo jest przez nią [„tu” lub „tam”] spostrzegane i widziane.

7. Gdy ciało jest w ruchu, wtedy dusza jest poruszana przypadłościowo i nie przez siebie. Nie jest czymś niedorzecznym, aby coś jednocześnie było poruszane i było w spoczynku przypadłościowo z różnych powodów. Byłoby raczej czymś niedorzecznym, gdyby coś przez siebie było w spoczynku i jednocześnie było poruszane.

8. Chociaż dusza jest aktem każdej części ciała, to jednak nie wszystkie części ciała są doskonałe przez nią równomiernie, jak zostało powiedziane, gdyż jedna jest [optymalizowana] bardziej zasadniczo i doskonalej od innej.

9. Mówi się, że dusza jest w ciele dzięki określonemu kształtowi nie dlatego, że kształt jest przyczyną, z powodu której znajduje się w ciele, lecz raczej, że kształt ciała jest dzięki duszy. Stąd tam, gdzie nie ma kształtu odpowiedniego dla tej duszy, nie może znajdować się ta dusza.

toto corpore, cuius per prius est actus, et aliam in parte, cuius est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam totum: quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut coniuncta vivat.

10. Ad decimum dicendum quod Angelus comparatur ad corpus caeleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quae est forma totius et cuiuslibet partis.

11. Ad undecimum dicendum quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia haec potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo,

Tymczasem dusza wymaga innego kształtu w całym ciele, którego najpierw jest aktem oraz innego, w części, którego jest aktem w przyporządkowaniu do całości, jak zostało powiedziane. Z tego powodu w zwierzętach, w których kształt części przeważnie jest zgodny z kształtem całości, część przyjmuje duszę jako pewną całość. A w związku z tym zdarza się, że odcięta część żyje. W zwierzętach doskonałych, w których kształt części o wiele bardziej różni się od kształtu całości, część nie przyjmuje duszy w taki sposób, aby żyła, gdy całość i to, co pierwsze doskonałe, zostanie rozcięte. Część przyjmuje jednak duszę w przyporządkowaniu do całości, aby mogła żyć w połączeniu z nią.

10. Anioł, do ciała niebieskiego, które porusza, ma się nie jak forma, lecz jak poruszyciel, i dlatego nie jest z nim podobnie jak z duszą, która jest formą całości i znajduje się w każdej części.

11. Gdyby oko było w stopie, to tam byłaby również władza wzroku, gdyż władza ta jest aktem [właśnie] takiego organu ożywionego. Jednak gdy zostanie

remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

12. Ad duodecimum dicendum quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus IV *Physicorum*; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, in quantum per accidens movetur moto corpore.

13. Ad decimumtertium dicendum quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se; singula autem organa et organorum partes, ut in ordine ad totum, sicut dictum est.

14. Ad decimumquartum dicendum quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo; sed secundum analogiam ad totum e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

usunięty organ, wtedy dusza pozostanie tam, ale juź nie pozostanie władza widzenia.

12. Wzrost nie spełnia się bez ruchu lokalnego, jak mówi Filozof w IV księdze *Fizyki*¹⁵⁰. Dlatego gdy dziecko rośnie, wtedy pewna część ciała zaczyna istnieć przez siebie w miejscu, w którym nie było jej wcześniej, tak też dusza [zaczyna istnieć] przypadłościowo i przez własną przemianę, o ile przez przypadłość jest poruszana ruchem ciała.

13. Ciało organiczne jest doskonałe przez duszę w sposób zasadniczy i przez siebie. Poszczególne organy i ich części o tyle [są doskonałe], o ile są przyporządkowane do całości, jak zostało powiedziane.

14. Bardziej moje ciało¹⁵¹ zgadza się z twoim ciałem wedle rozumienia gatunku niż moje ciało z moimi kośćmi. Jednak według analogii do całości, jest raczej odwrotnie. Albowiem moje ciało i moje kości mogą być przyporządkowane do utworzenia jednej całości, ale już nie ciało moje i ciało twoje.

¹⁵⁰ Arystoteles, *Physica* IV (209a26-29); por. tenże, *Fizyka* IV, 1, s. 85.

¹⁵¹ W tym argumentie i odpowiedzi na niego bardziej chodzi o ciało w znaczeniu mięsa (*caro*) aniżeli ciało jako organizmu (*corpus*). Można też zwrot rozumieć także jako odnoszący się do samych mięśni (*caro*) jako przeciwstawiający się kościom (*osse*).

15. Ad decimumquintum dicendum quod praecisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur, nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

16. Ad decimumsextum dicendum quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo, contra cuius rationem esset in loco divisibili esse. Sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui; unde non est contra eius rationem si sit in aliquo divisibili toto.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis. Nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum: est enim in ea totalitas secundum essentiae rationem, ut dictum est.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod Philosophus in

15. Z tego, że zostają odcięte części [ciała] nie wynika, że zostaje usunięta dusza, czy też, że jest przenoszona do innej części. Chyba że założy się, iż dusza znajduje się tylko w tej właśnie [odciętej] części ciała. Z tego jednak będzie wynikało, że ta część będzie pozbawiona doskonalenia całości, które dokonuje się przez duszę.

16. Dusza nie jest tak niepodzielona, jak punkt mający miejsce w ciągłości. A to dlatego, że sprzeciwiałoby się to rozumieniu punktu, gdyby znajdował się w podzielonym miejscu. Lecz dusza jest niepodzielona przez abstrahowanie od całego rodzaju ciągłości. Stąd też nie byłoby to wbrew jej naturze, gdyby istniała w jakiejś niepodzielonej całości.

17. Z tego, że dusza jest niepodzielona, wynika, że nie ma całości ilościowej. Nie wynika z tego również to, że jest w niej wyłącznie całość mocy (władz). Jest bowiem w niej całość według rozumienia istoty, jak zostało powiedziane¹⁵².

18. Filozof w tym dziele¹⁵³ zamierzał poszukiwać pryncypiów

¹⁵²W korpusie odpowiedzi tego artykułu.

¹⁵³Por. Arystoteles, *Metaphysica* I (988a18-b21); por. tenże, *Metafizyka* I, 7, tłum. T. Żeleźnik, s. 166-170.

libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus et efficientibus et finalibus. Et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quae non habet locum in rebus incorporalibus; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

19. Ad decimumnonum dicendum quod in illis animalibus quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia. Per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quae habent extensionem in materia.

20. Ad vicesimum dicendum quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiae, et non secundum rationem potentiae seu virtutis, ut ex supradictis patet.

wszystkich bytów, nie tylko materialnych, lecz również formalnych, sprawczych i celowych. I dlatego od tego zadania zostali odsunięci starożytni filozofowie przyrody, którzy przyjmowali wyłącznie przyczynę materialną, która nie ma znaczenia w rzeczach niecielesnych. I w związku z tym nie byli w stanie wyjaśnić pryncypiów wszystkich bytów. Nie zamierzał on jednak mówić, że jest jakiś pierwiastek materialny rzeczy niecielesnych, lecz chciał zganić tych, którzy negują pryncypia rzeczy niecielesnych, przyjmując wyłącznie przyczyny materialne.

19. W tych zwierzętach, które żyją po rozcięciu, jest jedna dusza w akcie i liczne w możliwości. Przez rozcięcie dusze w możliwości przeprowadzane są do wielości aktów, co zdarza się we wszystkich formach, które mają rozciągłość w materii.

20. Skoro mówi się, że dusza jest cała w każdej części, to przyjmuje się „całość” i „doskonałość” wedle natury istoty, a nie wedle natury władzy czy mocy, co jasne jest na podstawie tego, co wyżej powiedziano.

Articulus 5

Quinto quaeritur utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori.

Et videtur quod non

1. Dicit enim Origenes in I *Periarchon: solius Dei, id est patris et filii et spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporea societatis adiectione intelligatur existere*. Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

2. Praeterea, Paschasius Papa dicit quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

3. Praeterea, Bernardus *Super Canticum* inquit: *liquet omnem spiritum creatum corporeo indige-*

Artykuł 5

Po piąte, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy jest jakaś stworzona substancja duchowa, która nie jednoczy się z ciałem?¹⁵⁴.

I wydaje się, że nie

1. Orygenes powiada w I księdze *O zasadach*: „Właściwe jest tylko Bogu, to znaczy Ojcu i Synowi, i Duchowi Świątemu, że może być rozumiany jako istniejący bez dodania jakiegokolwiek związku z ciałem”¹⁵⁵. Każda więc stworzona substancja duchowa musi być zjednoczona z ciałem.

2. Papież Paschalis¹⁵⁶ powiada, że byty duchowe nie mogą samodzielnie istnieć bez cielesnych. Nie jest więc możliwe, aby substancje duchowe istniały, nie jednocząc się z ciałami.

3. Bernard z Clairvaux w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* powiada: „jasne jest, że każdy

¹⁵⁴Miejsca paralelne: *S. th.* I, q. 50, a. 1; *Contra gentiles* II, 46, 91, 92; *De potentia*, q. 6, a. 6; *Super De causis* comm. 7; *De substantiis separatis* c. 18; *Compendium theologiae* c. 74, 75.

¹⁵⁵Orygenes, *Peri archon*, I, 6, n. 4 (PG 11, 170C); por. tenże, *O zasadach* I, 6, 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 112.

¹⁵⁶Zob. *Decretum magistri Gratiani* II, c. 1, q. 3, can. 7, ed. A. Friedberg, Leipzig 1879, s. 413. „Edycja Leonińska” słusznie podaje nazwisko papieża Paschalisa, a nie Paschazjusza.

re solatio. Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

4. Praeterea, si aliqua substantia spiritualis creata est omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiae spirituales creatae non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatae sint, et per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio containerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

5. Praeterea, Angeli corpora quaedam assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri

duch stworzony potrzebuje pomocy ze strony ciała¹⁵⁷. Jasne jest więc, że skoro natura nie zawodzi w tym, co konieczne, to o wiele mniej zawodzi Bóg. Zatem nie można znaleźć ducha stworzonego bez ciała.

4. Jeżeli jakaś stworzona substancja duchowa zupełnie nie jest zjednoczona z ciałem, to z konieczności jest poza czasem. Czas bowiem nie znajduje się poza rzeczami cielesnymi. Stworzone substancje duchowe jednak nie są zupełnie poza czasem, ponieważ są stworzone z nicości i przez konsekwencję powstają z niebytu, a w związku z tym jest w nich z konieczności zmienne istnienie. Mogą je utracić w taki sposób, że ich istnienie przejdzie w niebyt, chyba że zostanie przez kogoś podtrzymane. To zaś, co może utracić istnienie, nie jest całkowicie poza czasem, gdyż może teraz istnieć, a w innym czasie może przestać istnieć. Nie jest zatem możliwe, aby jakieś stworzone substancje istniały bez ciał.

5. Aniołowie przyjmują pewne ciała. Ciało bowiem przyjęte przez anioła jest przez niego poruszane. Skoro więc ruch lokalny

¹⁵⁷Bernard z Clairvaux, *Sermones super Canticum* 5, 6 (PL 183, 800D).

secundum locum praesupponat sentire et vivere, ut patet in II *De anima*, videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritalis substantia creata est corpori non unita.

6. Praeterea, Angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit et dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma eius, videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt; alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales: quia sic aequaliter se haberet eorum cognitio ad praeteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quae requirunt

zakłada uprzednie spostrzeżenie i życie, jak dowodzi II księga *O duszy*¹⁵⁸, to wydaje się, że ciała przyjęte przez aniołów spostrzegają i żyją. I w ten sposób naturalnie jednoczą się z ciałami, chociaż mogłoby się wydawać, że są całkowicie oddzieleni od ciał. Każda zatem stworzona substancja duchowa jest zjednoczona z ciałem.

6. Anioł jest naturalnie doskonalszy niż dusza. Doskonalsze zaś jest to, co żyje i daje życie, niż to, co tylko żyje. Skoro więc dusza żyje i daje ciału życie przez to, że jest jego formą, to wydaje się, że o wiele bardziej anioł nie tylko żyje, lecz również jednoczy się z jakimś ciałem, któremu daje życie. I w ten sposób wynika taki sam wniosek, jak wcześniej.

7. Jasne jest, że aniołowie poznają rzeczy pojedyncze, inaczej daremne byłoby wyznaczenie ich jako strażników ludzi. Nie mogą jednak poznawać rzeczy pojedynczych przez formy powszechne, gdyż w ten sposób ich poznanie odnosiłoby się jednakowo do przeszłości i przyszłości, podczas gdy rzeczy przyszłe poznawane są jedynie przez Boga. Aniołowie poznają więc rzeczy pojedyncze

¹⁵⁸Arystoteles, *De anima*, II, (413a22-25); por. tenże, *O duszy* II, 2, s. 73.

organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

8. Praeterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quaedam individua, alioquin non haberent proprias actiones; agere enim particulare est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra dictum est, videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

9. Praeterea, cum spiritus creati sint substantiae finitae, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli, cum Angeli sint immateriales substantiae,

przez formy szczegółowe wymagające narządów cielesnych, które byłyby z nimi zjednoczone i w których odbierałyby [tego rodzaju formy]. Zatem aniołowie mają narządy cielesne zjednoczone ze sobą. I w ten sposób żaden duch stworzony nie wydaje się całkowicie oderwany od ciała.

8. Zasadą indywidualności jest materia. Aniołowie zaś są pewnymi indywidualiami, gdyż inaczej nie mieliby właściwych sobie działań. Działanie bowiem jest charakterystyczne dla bytów szczegółowych. Dlatego więc nie mają materii, przez którą istnieją, jak wyżej powiedziano¹⁵⁹, jednak wydaje się, że mają materię, w której istnieją, mianowicie ciała, z którymi się jednoczą.

9. Ponieważ duchy stworzone są substancjami skończonymi, przeto konieczne jest, żeby były w określonym rodzaju i gatunku. Zatem można w nich znaleźć powszechną naturę gatunku. Z tej powszechnej natury nie otrzymują jednak tego, że podlegają indywidualności. Powinno więc być dodane [do nich] coś, z powodu czego podlegałyby indywidualności. Tym zaś nie może być coś materialnego, co wcho-

¹⁵⁹W artykule 2.

ut supra dictum est. Necessè est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, substantiae spirituales creatae non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem; nec iterum sunt compositae ex materia et forma, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formae tantum. De ratione autem formae est quod sit actus materiae cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiae creatae uniantur materiae corporali.

11. Praeterea, de similibus simile est iudicium. Sed aliquae spirituales substantiae creatae sunt unitae corporibus. Ergo omnes.

dziłoby w strukturę anioła, skoro aniołowie są niematerialnymi substancjami, jak wyżej zostało powiedziane¹⁶⁰. Konieczne jest zatem, żeby dodana była do nich jakaś materia cielesna, przez którą podlegaliby indywidualności. I w ten sposób wynika taki sam wniosek, jak wcześniej.

10. Stworzone substancje duchowe nie są tylko materią, gdyż w ten sposób byłyby tylko w możności i nie miałyby żadnego działania. Nie składają się również z materii i formy, jak wykazano wcześniej¹⁶¹. Pozostaje więc, że są tylko formami. Do natury formy należy to, że jest aktem materii, która jest z nią zjednoczona. Wydaje się, że stworzone substancje duchowe mogą jednoczyć się z materią cielesną.

11. O [dwóch] podobnych rzeczach wydaje się podobny sąd. Są jednak pewne stworzone substancje duchowe zjednoczone z ciałem, zatem o wszystkich można wydać podobny sąd.

¹⁶⁰W artykule 1, w odpowiedzi na zarzut 4 i 19; w artykule 2, w odpowiedzi na zarzut 11.

¹⁶¹W artykule 1.

Sed contra

1. Est quod Dionysius dicit in IV cap. *De Divinis nominibus*, quod Angeli sunt incorporales et immateriales.

2. Praeterea, secundum Philosophum in VIII *Physicorum*, si aliqua duo inveniuntur coniuncta, quorum unum sine altero inveniri potest, oportet et alterum sine altero inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

3. Praeterea, Richardus de s. Victore sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personae in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore.

Przeciw temu

1. Dionizy powiada w IV księdze *Imion boskich*¹⁶², że aniołowie są niecieleśni i niematerialni.

2. Zdaniem Filozofa, mówiącego o tym w VIII księdze *Fizyki*¹⁶³, jeżeli można znaleźć jakieś dwie rzeczy połączone, z których jedną można znaleźć bez drugiej, to powinno się również znaleźć drugą bez pierwszej. Można przecież znaleźć coś poruszanego, co [jednocześnie] porusza. Dlatego też jeśli znajdzie się coś, co jest poruszane i nie porusza, to można znaleźć coś, co porusza, ale nie jest poruszane. Można jednak znaleźć coś złożonego z substancji cielesnej i duchowej. Dlatego więc jeśli można znaleźć jakieś ciało bez ducha, to wydaje się, że można znaleźć jakiegoś ducha, który nie jest zjednoczony z ciałem.

3. Ryszard ze Świętego Wiktora¹⁶⁴ argumentował następująco: w Bogu znajduje się wiele osób w jednej naturze. W rzeczach ludzkich zaś jedna osoba znajduje się w dwóch naturach,

¹⁶²Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 1 (PG 3, 693C); zob. tenże, *Imiona boskie* IV, 1, s. 244.

¹⁶³Arystoteles, *Physica* VIII (256b13-24); zob. tenże, *Fizyka* VIII, 5, s. 180.

¹⁶⁴Ryszard ze św. Wiktora, *De Trinitate* III, 9 (PL 196, 921B).

Ergo et invenitur medium, scilicet quod sit una persona in una natura: quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

4. Praeterea, Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquae spirituales substantiae creatae non habentes corpora naturaliter sibi unita.

mianowicie w duszy i ciele. Zatem można znaleźć coś pośredniego, a mianowicie że jest jedna osoba w jednej naturze, czego by nie było, gdyby natura duchowa nie jednoczyła się z ciałem.

4. Anioł istnieje w przyjętym ciele. Gdyby więc w naturalny sposób było zjednoczone z nim inne ciało, to wynikałoby z tego, że dwa ciała jednocześnie byłyby w tym samym [miejscu i czasie], co jest niemożliwe. Istnieją więc jakieś stworzone substancje duchowe, które nie mają ciał naturalnie ze sobą zjednoczonych.

Respondeo

Dicendum quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est, a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, in tantum quod primi naturales philosophi nihil esse nisi corpora aestimabant; unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichaei haeretici, qui Deum lucem quamdam corpoream per infinita distensam spatia esse existimabant. Sic etiam et Anthropomorphytae, qui Deum lineamentis humani corporis fi-

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że ponieważ poznanie nasze rozpoczyna się od zmysłów, zmysł zaś przynależy do rzeczy cielesnych, to od początku ludzie poszukujący prawdy, mogli pojąć tylko naturę cielesną, do tego stopnia, że pierwsi filozofowie przyrody sądzili, iż poza ciałami nie istnieje nic. Z tego powodu zresztą mówili, że sama dusza jest ciałem. Wydaje się, że ich tropem postępowali manichejscy heretycy, którzy byli przekonani, że Bóg jest jakimś cielesnym światłem rozciągającym się w nieskończono-

guratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur.

Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentis, ad cognitionem incorporeae substantiae pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquid incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum.

ną przestrzeń¹⁶⁵. Podobnie postępowali antropomorfy¹⁶⁶, którzy utrzymywali, że Boga można przedstawić w kształcie ciała ludzkiego, jednocześnie utrzymując, że nie istnieje nic prócz rzeczy cielesnych.

Późniejsi jednak filozofowie w sposób racjonalny, przekraczając dzięki intelektowi rzeczy cielesne, dochodzili do poznania substancji niecielesnych. Pierwszym z nich był Anaxagoras, który założył, że od początku wszystkie rzeczy cielesne są zmieszane względem siebie, w związku z tym był zmuszony uznać ponad rzeczami cielesnymi istnienie czegoś niecielesnego [i] niezmięszanego, co odróżniałoby od siebie i poruszało

¹⁶⁵Takie, średniowieczne rozumienie manicheizmu (jako materializmu), odnaleźć można także w innych wypowiedziach Tomasza. W *Summie przeciw poganom* pisze: „Powyższe racje usuwają także brednie niewykształconych żydów, Tertuliana, wadianów, czyli antropomorfizujących heretyków, którzy Boga przedstawiali pod postacią ludzką, a także i manichejczyków, którzy przyjmowali, że Bóg jest jakąś nieskończoną substancją świetlną rozlaną po nieskończonej przestrzeni”. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* I, 20, tłum. Z. Włodek. W. Zega, t. I, s. 74. Por. *De malo* q. 16, a. 1, co.

¹⁶⁶Jak podaje „edycja Mariettiego”, twórcą tej sekty miał być Audiusz (zm. 372), który w Mezopotamii założył szkołę o ascetycznym charakterze. W szkole tej prowadzono swobodnie i raczej mało poważne dyskusje teologiczne o spekulatywnym charakterze, korzystając z literalnego odczytywania Pisma Świętego. Między innymi naturę Boga pojmowano antropomorficznie. „Edycja Leonińska” identyfikuje miejsca, w których Tomasz przywołuje informacje o tej sekcie (m. in. *Contra gentiles* I, 20; *De articulis fidei* 1), a także dyskutującego z poglądami tej sekty św. Augustyna (*De haeresibus, Epistola*).

Plato vero est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participant ea quae de ipsis praedicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat.

Aristoteles vero processit ad ponendum substantias separatas ex perpetuitate caelestis motus. Oportet enim caelestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed

rzeczy cielesne. I to, co odróżnia i porusza wszystko nazwał intelektem, który my nazywamy Bogiem. Platon zaś zastosował inną drogę, prowadzącą do uznania istnienia substancji niecielesnych. Sądził bowiem, że przed wszelkim istnieniem partycypującym trzeba z konieczności przyjąć coś wyabstrahowanego, w czym [wszystko inne] partycypuje. Dlatego, skoro wszystkie cielesne przedmioty zmysłowe partycypują w tym, co się o nich orzeka, mianowicie partycypują w naturze rodzajów i gatunków oraz innych powszechnie o nich orzekanych, to uznał, iż natury tego rodzaju wyabstrahowane z przedmiotów zmysłowych, istnieją samoistnie przez siebie. I nazwał je substancjami oddzielonymi.

Arystoteles zaś doszedł do stwierdzenia istnienia substancji oddzielonych na podstawie nieprzerwanego trwania¹⁶⁷ ruchu niebios¹⁶⁸. Trzeba bowiem przyjąć jakiś cel ruchu niebios. Jeśli zaś cel jakiegoś ruchu nie zawsze

¹⁶⁷Termin *perpetuitas* można oddać jako „wieczność”, gdyż do tego się odnosi, jednak myśliciele średniowieczni odróżniali wieczność w znaczeniu *aeternitas* (np. świata) właśnie od *perpetuitas*, która dotyczy ruchu. Termin ten oznacza więc nieustanną ciągłość, nieprzerwane trwanie ruchu.

¹⁶⁸Zob. Arystoteles, *Metaphysica* XII (1073a14-b17); por. tenże, *Metafizyka* XII, 8, tłum. T. Żeleźnik, s. 724-727.

moveatur per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus caelestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit huius uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem huius motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quae esset finis motus caelestis.

In hoc autem videtur tres praedictae positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas et ad invicem ordinatas, secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quae

jest taki sam, ale zmienia się, czy to sam przez siebie, czy to przypadłościowo, to konieczne jest, by ruch ten nie zawsze dokonywał się w sposób równomierny. Dlatego naturalny ruch ciał ciężkich i lekkich zwiększa swoje nateżenie wraz ze zbliżaniem się do tego, co jest dla nich właściwym miejscem. Dostrzegamy jednak, że w ruchach ciał niebieskich jest zawsze zachowana równomierność. Na podstawie tego [Arystoteles] stwierdzał nieprzerwane trwanie tego równomiernego ruchu. Powinno się więc założyć, że cel tego ruchu nie porusza ani przez siebie, ani przez przypadłość. Tymczasem każde ciało albo to, co jest w ciele, poruszane jest przez siebie albo przez przypadłość. Tak więc konieczne było przyjęcie jakiejś substancji całkowicie oddzielonej od ciała, która byłaby celem ruchu niebios.

W tym zaś trzy wymienione stanowiska wydają się różnić, że Anaksagoras, zgodnie z założonymi przez siebie pryncypiami, nie mógł z konieczności przyjąć czegoś innego niż jednej substancji niecielesnej. Platon zaś z konieczności mógł przyjąć wiele [substancji niecielesnych], uporządkowanych względem siebie

abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem posuit plures substantias separatas. Cum enim in caelo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem, ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem caelestium motuum. Nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium philosophiae eius fuit a manifestis non discedere.

Sed istae viae non sunt nobis multum accommodatae: quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum

zgodnie z wielością i porządkiem rodzajów i gatunków, i innych, które przyjął jako wyabstrahowane. Przyjął [on] istnienie czegoś pierwszego wyabstrahowanego, co istotowo byłoby dobrem i jednym, oraz konsekwentnie uznał istnienie różnych porządków tego, co intelektualne, i tego, co poznawalne intelektualnie. Arystoteles zaś przyjął istnienie wielu substancji oddzielonych. Ponieważ w niebie ujawnia się wiele ruchów, z których wszystkie są równomierne i mają nieprzerwane trwanie, oraz ponieważ dla każdego z nich trzeba uznać istnienie jakiegoś właściwego celu w tym znaczeniu, że cel takiego ruchu powinien być substancją niecielesną, przeto z tego będzie wynikało, że [Arystoteles] przyjął istnienie wielu substancji niecielesnych, przyporządkowanych do siebie wedle natury i porządku ruchu niebios. Nie postępował dalej jednak w przypisywaniu im czegokolwiek, gdyż właściwym dla jego filozofii było nie odchylenie od tego, co jest jasne.

Jednak drogi te nie są dla nas w zupełności odpowiednie, gdyż nie uznajemy zmieszania przedmiotów zmysłowych za Anaxagorasem ani abstrakcyjnych

Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi.

Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corporibus absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri: sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiae quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quaedam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere,

uniwersaliów za Platonem, ani nieprzerwanego trwania ruchu za Arystotelesem. Stąd trzeba nam postępować innymi drogami w dowodzeniu założonego zdania.

Po pierwsze zatem, doskonałość wszechświata ujawnia się w tym, że istnieją w nim pewne substancje całkowicie wolne od związków z ciałem. Taka bowiem wydaje się doskonałość wszechświata, że nie brakuje w nim żadnej natury, dla której możliwe jest, aby w nim była. Jest tak dlatego, że rzeczy pojedyncze nazywane są dobrymi, a wszystkie razem są dobre o wiele bardziej¹⁶⁹. Jasne jest, że jeśli są jakieś dwie rzeczy, z których jedna nie zależy od drugiej z powodu swojej istoty, to możliwe jest znalezienie jednej bez drugiej. Jak w rozumieniu zwierzęcia nie można znaleźć tego, że zależy od natury rozumnej, dzięki czemu można odkryć zwierzęta nierozumne. Do natury substancji należy to, że istnieje samoistnie przez siebie, że w żaden sposób nie zależy od rozumienia ciała, skoro natura ciała uwzględnia pewne

¹⁶⁹ W „edycji Leonińskiej” (czego nie ma w „edycji Mariettiego”) znajduje się odniesienie do zwrotów pochodzących z Księgi Rodzaju (1,4;12;18;21;25) z opisu stworzenia świata.

inveniantur in genere substantiae aliquae substantiae a corporibus absolutae.

Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media: sicut sub corpore caelesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum scilicet consequentiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita et divisibilis. Sed oportet ponere multa media per quae deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multipliciter; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae.

przypadłości, zwłaszcza rozciągłość, która nie przyczynuje istnienia samoistnego. Pozostaje więc uznać, że po Bogu, który nie jest objęty żadnym rodzajem, w rodzaju substancji znajdują się pewne substancje uwolnione od związku z ciałem.

Po drugie, można to samo rozważyć na podstawie porządku rzeczy, który jest taki, że od jednego krańca do drugiego rozciąga się wyłącznie przez elementy pośrednie, tak jak poniżej ciał niebieskich znajduje się bezpośrednio ogień, poniżej powietrze, pod którym woda i ziemia, zgodnie z następstwem szlachetności i subtelności tych ciał. W najwyższym punkcie porządku rzeczy jest bowiem to, co jest na wszystkie sposoby proste i jedno, mianowicie Bóg. Nie jest więc możliwe, by bezpośrednio poniżej Boga była umieszczona substancja cielesna, która jest pod każdym względem złożona i podzielna. Powinno się jednak przyjąć wielu pośredników, przez których schodzi się od pełni prostoty boskiej do cielesnego pomnożenia. Tymi pośrednikami są pewne substancje niecielesne, niezjednoczone z ciałami i pewne substancje niecielesne zjednoczone z ciałami.

Tertio, apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest, ut probatur in III *De anima*. Unde oportet quod substantia cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit ei in quantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud; sicut supra dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, in quantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo. Quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quae sunt intelligibilia solum in potentia scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adiungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere,

Po trzecie, to samo ujawnia się na podstawie właściwości intelektu. Jasne jest bowiem, że poznanie intelektualne jest działaniem, które nie może powstać z powodu ciała, jak dowodzi się tego w III księdze *O duszy*¹⁷⁰. Stąd trzeba, aby substancja, która dokonuje takiego działania, miała [nie tylko] istnienie niezależne od ciała, ale także wyniesione ponad ciało. Tak bowiem wszystko działa, jak istnieje. Jeśli więc jakaś substancja poznająca intelektualnie jednoczy się z ciałem, to nie dokonuje się to dlatego, że jest poznającą, lecz wedle jakiegoś innego powodu. Podobnie jak konieczne jest, co zostało powiedziane wcześniej¹⁷¹, aby dusza ludzka jednoczyła się z ciałem, o ile potrzebuje działań wykonywanych przez ciało dla kompletności intelektualnego działania, tak poznaje intelektualnie, abstrahując od wyobrażeń. To zaś pojawia się przypadkowo w działaniu intelektualnym i przynależy do jego niedoskonałości, że uzyskuje wiedzę z tych rzeczy, które są poznawalne tylko w możliwości. Jak z niedoskonałością wzroku nietoperza wiąże się

¹⁷⁰ Arystoteles, *De anima*, III (429a24-27); por. tenże, *O duszy* III, 4, s. 123.

¹⁷¹ W artykule 3, w odpowiedzi na zarzut 11.

inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

to, że z konieczności potrzebuje ciemności aby widzieć. Co zaś przez przypadłość przyłącza się do czegoś, nie znajduje się wraz z nim we wszystkich przypadkach. Trzeba również, aby przed istnieniem niedoskonałym w jakimś rodzaju, znajdowało się to, co jest doskonałe w tym rodzaju, gdyż doskonałe jest naturalnie wcześniej niż niedoskonałe, jak akt przed możliwością. Pozostaje więc, że powinno się uznać istnienie jakichś substancji niecielesnych, które nie jednoczą się z ciałem, które nie wymagają żadnego ciała do intelektualnego działania.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in illo libro erronee loquitur, sequens opiniones antiquorum philosophorum.

2. Ad secundum dicendum quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur. Iura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a

Odpowiedzi na zarzuty

1. W tym zagadnieniu autorytet Orygenesusa jest nie do przyjęcia, gdyż popełnia on w swoim dziele wiele błędów postępując za opiniami filozofów starożytnych.

2. Paschalis mówił o rzeczach duchowych, do których dołączane są rzeczy doczesne. To razem z nimi są sprzedawane i kupowane te właśnie rzeczy duchowe. W ten sposób można rozumieć, że i one podlegają sprzedaży lub kupnie. Duchowe prawa bowiem

corporalibus vel temporalibus, quae eis annectuntur.

3. Ad tertium dicendum quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo: quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

4. Ad quartum dicendum quod substantiae spirituales creatae quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, IV *Super Genesi ad litteram*, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possint verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis, ita cum sunt possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet

lub to, co uświęcone nimi, nie istnieje samoistnie przez siebie w oddzieleniu od rzeczy cielesnych lub doczesnych, z którymi jest związane.

3. Każdy stworzony duch potrzebuje pomocy cielesnej. Niektóre potrzebują jej same przez siebie, jak dusza rozumna, inne ze względu na nas, jak aniołowie, którzy ukazują się nam w przyjętych [przez siebie] ciałach.

4. Stworzone substancje duchowe określa się – ze względu na [ich] akt istnienia (*suum esse*) – jako mierzone wiekuistością, chociaż ich ruch mierzony jest czasem, według słów Augustyna z IV księgi *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*¹⁷², że Bóg porusza stworzenia duchowe przez czas. To zaś, co się mówi, że mogą podlegać zmianie w niebyt, nie przynależy do jakiejś możliwości istniejącej w nich, lecz do mocy czynnej. Jak bowiem wcześniej zaistniały i mogą istnieć przez samą moc czynną, tak jeżeli istnieją, to mogą przestać istnieć tylko przez moc Boga, który może oddalić od nich rękę podtrzymującą ich w istnieniu. Jednak nie ma w nich żadnej

¹⁷² Augustyn, *De Genesi ad litteram*, (właściwie: VIII, 22, 43 (PL 34, 389); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju VIII, 22, (43), s. 272.*

autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

5. Ad quintum dicendum quod moveri secundum locum a movente intrinseco et coniuncto, praesupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum. Sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiae quam ea quae vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiae quae est forma corporis, est magis infimum et affine corporeae naturae, in tantum ut possit ei communicari.

7. Ad septimum dicendum quod Angeli cognoscunt particularia per formas universales quae sunt similitudines rationum ide-

możności do nieistnienia, aby w taki sposób był w nich mierzony czas, jak jest mierzony w rzeczach poruszanych. Te zaś rzeczy, nawet jeśli się nie ruszają, to jednak mierzone są kategorią czasu.

5. Poruszanie wedle miejsca przez wewnętrzne i dołączonego poruszyciela zakłada wcześniejsze spostrzeganie i życie. Jednak w ten sposób nie są poruszane ciała przyjęte przez aniołów. Dlatego z tego zarzutu nie wynika wniosek.

6. Życie i dawanie życia na sposób przyczyny sprawczej jest czymś godniejszym niż samo życie. Jednak dawanie życia na sposób przyczyny formalnej jest czymś charakterystycznym dla mniej godnej substancji niż ta, która żyje, istniejąc samoistnie przez siebie bez ciała. Istnienie bowiem tej intelektualnej substancji, która jest formą ciała, jest o wiele niższe i graniczne z cieleśną naturą na tyle, że może ona się z nią związać¹⁷³.

7. Aniołowie poznają rzeczy szczegółowe przez formy powszechne, które są podobieństwami idealnych racji (pojęć),

¹⁷³ Tę ostatnią uwagę można także odczytać, że akt istnienia przez formę udziela (*communicari*) tego istnienia ciała.

alium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quae nondum participaverunt naturam et formam, quae repraesentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc aeternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

8. Ad octavum dicendum quod materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatae esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII *Metaphysicae*, contra Platonem arguit, quod

podczas gdy Bóg poznaje zarówno ujęcia powszechne, jak i [byty] pojedyncze. Nie jest jednak konieczne, aby aniołowie poznawali przyszłe rzeczy szczegółowe, które jeszcze nie partycypują w naturze¹⁷⁴ i formie, a które mogłyby być przedstawiane przez formę poznawczą ich intelektu. Inaczej jest z intelektem boskim, który jest ukonstytuowany w wiecznym teraz, który jednym wglądem poznawczym (aktem intuicji) obejmuje cały czas.

8. Materia jest zasadą indywidualacji, o ile z natury nie jest zdolna do tego, by znaleźć się w innym przyjmującym. Formy zaś, które z natury są przyjmowane w jakimś podmiocie, nie mogą podlegać indywidualacji same z siebie, ponieważ do ich natury należy to, że dla nich jest to bez różnicy, czy są przyjmowane w jednym [podmiocie] lub w wielu. Gdyby jednak istniała jakaś forma, która nie jest przyjmowana w czymś innym, to będzie miała indywidualność tylko z tej racji, że nie może być

¹⁷⁴ „Edycja Leonińska” poprawiła sformułowanie „edycji Mariettiego” „quae nondum participaverunt materiam et formam” na „quae nondum participaverunt naturam et formam”. Przedmiotem poznania intelektualnego jest forma i natura rzeczy, a nie jej materia.

si formae rerum sint abstractae, oportet quod sint singulares.

9. Ad nonum dicendum quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiae et accidentia individualia. Sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia eius est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in VII *Metaphysicae*. Addit tamen aliquid secundum rationem, scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

10. Ad decimum dicendum quod substantiae quae sunt a corporibus separatae, sunt formae tantum, non tamen sunt actus alicuius materiae. Licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

w wielu, lecz sama tylko pozostaje w sobie. Stąd Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*¹⁷⁵ argumentuje przeciw Platonowi, że jeśli formy rzeczy są oddzielone, to konieczne jest, aby były pojedyncze.

9. W złożeniach z materii i formy, indywidualium dodaje do gatunkowej natury oznaczenie materii i indywidualnych przypadłości. Jednak indywidualium w formach wyabstrahowanych nie dodaje do gatunkowej natury czegoś według rzeczy, gdyż istota w tego rodzaju bytach jest tym właśnie istniejącym samoistnie indywidualium, jak wyjaśnił Filozof w VII księdze *Metafizyki*¹⁷⁶. Dodaje jednak coś według rozumienia, to znaczy, że to, co jest, nie może istnieć w wielu [podmiotach].

10. Substancje, które są oddzielone od ciała, są wyłącznie formami i nie są aktami jakiegось materii. Chociaż bowiem materia nie może istnieć bez formy, to jednak forma może istnieć bez materii, gdyż materia ma istnienie dzięki formie, a nie na odwrót.

¹⁷⁵ Arystoteles, *Metaphysica* VII (1039a25-33); zob. tenże, *Metafizyka* VII, 14, tłum. T. Żeleźnik, s. 492-493.

¹⁷⁶ Tamże.

II. Ad undecimum dicendum quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, maiorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse eius forma, quam superiores substantiae.

II. Ponieważ dusza jest najniższa wśród substancji duchowych, przeto ma większe pokrewieństwo z naturą cielesną, by mogła być jego formą, niż miałyby je substancje wyższe.

Articulus 6

Sexto quaeritur utrum substantia spiritualis caelesti corpori unia-
tur.

Et videtur quod sic

1. Dicit enim Dionysius cap. VII *De Divinis nominibus*, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus caeleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus caeleste est animatum.

2. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem caeleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus caeleste animatum erit.

Artykuł 6

Po szóste, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy substancja duchowa jednoczy się z ciałem niebieskim?¹⁷⁷.

I wydaje się, że tak

1. Dionizy powiada w VII księdze *Imion boskich*¹⁷⁸, że mądrość Boża łączy krańce pierwszych zasad z drugimi. Na podstawie tego można przyjąć, że natura niższa łączy się w swym najwyższym [bycie] z naturą wyższą w [swoim bycie] najniższym. Najwyższym bytem w naturze cielesnej jest ciało niebieskie, najniższym w naturze duchowej jest dusza. Zatem ciało niebieskie jest ożywione.

2. Forma szlachetniejszego ciała jest szlachetniejsza. Ciało niebieskie zaś jest najszlachetniejsze wśród ciał, a dusza jest najszlachetniejsza wśród form. Jeżeli więc jakieś niższe ciała są ożywione, to o wiele bardziej ożywione będzie ciało niebieskie.

¹⁷⁷ Miejsca paralelne: *S. th.* I, q. 70; *Contra gentiles* II, 70; III, 23, 24; *Super Sent.* II, d. 14, q. 1, a. 3; *De veritate* q. 5, a. 9, ad 14; *De potentia* q. 6, a. 6; *Q. de anima* a. 8, ad 3, 17, I 18; *Quodlibet* XII, a. 8; *In De caelo et mundo* l. 3, n. 13.

¹⁷⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 3 (PG 3, 872B); por. tenże, *Imiona boskie* VII, 3, s. 290.

3. Sed dicebat, quod licet corpus caeleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus.- Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis praeter animam rationalem quae dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori, cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori praeter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animae rationalis. Quod autem est susceptivum perfectae bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II *De caelo et mundo*. Si ergo corpus caeleste non est susceptivum animae rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, est nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus; quod videtur inconueniens.

3. Lecz powiedział argumentujący, że nawet jeśli ciało niebieskie nie jest ożywione, to jednak forma, przez którą to ciało niebieskie jest ciałem, jest szlachetniejsza niż forma, przez którą ciałem jest ciało ludzkie. Lecz przeciw temu można powiedzieć: albo w ciele ludzkim poza duszą rozumną jest inna forma substancjalna, która daje istnienie ciału, albo też nie. Jeśli nie ma innej formy substancjalnej i dusza sama daje istnienie substancjalne ciału, gdyż dusza jest najszlachetniejszą z form, to wynika z tego, że forma, przez którą ciało ludzkie jest ciałem, jest szlachetniejsza niż forma, przez którą ciało niebieskie jest ciałem. Jeśli zaś poza duszą rozumną jest w człowieku inna forma substancjalna, dająca istnienie ciału, to jasne jest, że przez tę formę ciało ludzkie jest zdolne do przyjęcia duszy rozumnej. Co zaś jest zdolne do przyjęcia doskonałej dobroci, jest lepsze od tego, co nie jest do tego zdolne, jak powiedziano w II księdze *O niebie i świecie*¹⁷⁹. Jeśli zatem ciało niebieskie nie jest zdolne do przy-

¹⁷⁹ Arystoteles, *De caelo* II (292b17-19); por. tenże, *O niebie* II, 12, s. 292.

4. Praeterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis caelestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali. Non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora caelestia habent substantias spirituales sibi unitas.

5. Praeterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispo-

jęcia duszy rozumnej, to będzie z tego wynikać, że forma przez którą ciało ludzkie jest ciałem, jest szlachetniejsza niż forma, przez którą ciało niebieskie jest ciałem, co wydaje się niedorzeczne.

4. Tego wymaga doskonałość wszechświata, aby żadne ciało nie sprzeciwiało się temu, do czego skłania się w naturalny sposób. Każde ciało ma naturalną skłonność do tego, czego wymaga do swojego działania. Działaniem zaś właściwym dla ciał niebieskich jest ruch okrężny (wkoło), do którego potrzebują one substancji duchowych. Ruch ten nie może być wynikiem jakiejś formy cielesnej, jak w przypadku ruchu rzeczy ciężkich i lekkich. Jest tak dlatego, że taki ruch powinien zostać zatrzymany, gdyby dotarł do jakiegoś zdeterminowanego miejsca, co właśnie zdarza się w przedmiotach ciężkich i lekkich. A to w odniesieniu do ciał niebieskich w oczywisty sposób jest fałszem. Pozostaje więc uznać, że substancje duchowe mają zjednoczone ze sobą ciała niebieskie.

5. Wszystko, co porusza się naturalnie, jest w jakiejś dyspozycji. Będąc jednak w takiej

sitione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus caeli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur. Ergo in quolibet ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet caelum post diem iudicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconueniens necesse videtur dicere quod caelum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod caelum sit animatum.

6. Praeterea, in quolibet genere, quod est per se prius est eo quod est per aliud. Sed caelum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur caeleste est animatum.

dyspozycji nie może odpocząć inaczej, jak nagle, jak ciało ciężkie i lekkie, które jest poza swoim [właściwym] miejscem. Jeśli jednak ruch nieba pochodzi z formy naturalnej, to konieczne jest, by poruszało się ono w sposób naturalny, o ile istnieje w jakimś miejscu. Zatem trzeba przyjąć jego odpoczynek w jakimś miejscu, [przez co] nie odpoczywa inaczej niż przez nagłe zatrzymanie. Jednak nic nagłego nie może być nieskończone. Niebo zatem nie będzie odpoczywać w nieskończoność po dniu sądu, co zakładamy zgodnie z wiarą. Skoro więc jest to niedorzeczne, to konieczne wydaje się twierdzenie, że niebo porusza się ruchem zależnym od woli, i tak wynika z tego, że niebo jest ożywione.

6. W każdym rodzaju, to, co istnieje przez siebie, jest wcześniej od tego, co istnieje przez coś innego. Niebo jednak jest pierwsze w rodzaju rzeczy poruszających się. Jest zatem poruszane przez siebie, jakby poruszające samo siebie. Każdy poruszający siebie dzieli się na dwie części, z których jedna porusza przez pożądanie, jak dusza, a druga jest poruszana, jak ciało. Ciało niebieskie jest więc ożywione.

7. Praeterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus caeli sit a substantia spirituali, quia secundum Augustinum, III *De Trinitate*, Deus administrat corporalem substantiam per spirituales; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis; quod est contra Philosophum in I *De caelo*.

8. Praeterea, substantia illa spiritualis movens caelum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret caelum solum volendo; quia sic eius velle esset eius agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum; et sic, cum eius virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diurnitatem temporis; quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes aeternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quae movet caelum, est ei unita.

7. Nic, co porusza się dzieki całkowicie zewnętrznemu poruszycielowi, nie ma ruchu naturalnego. Ponieważ ruch nieba pochodzi z substancji duchowej, gdyż według Augustyna – o czym mówi III księgi *O Trójcy Świętej*¹⁸⁰ – Bóg zarządza cielesną substancją przez duchową, przeto ruch nieba nie byłby naturalny, gdyby ta substancja nie łączyła się z ciałem, lecz byłaby zupełnie na zewnątrz. A to jest całkowicie wbrew temu, co mówi Filozof I księdze *O niebie*¹⁸¹.

8. Gdyby ta substancja duchowa poruszająca niebo była tylko zewnętrzna, to nie można byłoby powiedzieć, że porusza niebo tylko chceniem, gdyż w ten sposób jej chcenie byłoby jej działaniem, co zachodzi tylko w Bogu. Należałoby więc przyjąć, że coś wprawia [ją] w ruch. A w tym przypadku, gdyby moc czegoś takiego była skończona, to wynikałoby z tego, że zdarzałoby się takiej substancji zmęczenie w trakcie poruszania z powodu długości czasu [jej działania]. A to jest niedorzeczne, a szcze-

¹⁸⁰ Augustyn, *De Trinitate* III, 4, 9 (PL 42, 873); por. tenże, *O Trójcy Świętej* III, IV, 9, s. 156-157.

¹⁸¹ Arystoteles, *De caelo* I (268b14-16); por. tenże, *O niebie* I, 1, s. 234.

9. Praeterea, sicut habetur in IV *Physicorum*, motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formae; et sic ad minus inferiores orbis sunt animati.

10. Praeterea, ut in XI *Metaphysicorum* Commentator dicit, substantiae separatae sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquaeque earum moveat corpus caeleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis unirentur. Ergo corporibus caelestibus sunt unitae substantiae incorporeae; et sic corpora caelestia videntur esse animata.

gólnie wedle tych, którzy zakładają wieczność ruchu. Substancja duchowa zatem, która porusza niebo, jest z nim zjednoczona.

9. Jak powiedziane jest w IV księdze *Fizyki*¹⁸², poruszyciele niższych sfer są poruszani przez przypadłość, poruszyciele zaś wyższych sfer nie są poruszani w ten sposób. Poruszyciel wyższej sfery jednak jednoczy się ze swoją sferą jako poruszyciel. Zatem poruszyciele niższych sfer jednoczą się z nimi nie tylko jako poruszyciele, lecz także jako formy. I tak nie w mniejszym stopniu i niższe sfery są ożywione.

10. Komentator w księdze XI komentarza do *Metafizyki*¹⁸³ powiada, że substancje oddzielone są w najlepszej dyspozycji, w jakiej mogą być. A to oznacza, że każda z nich porusza ciało niebieskie zarówno jako czynnik sprawczy, jak i jako cel. Nie zachodziłoby to, gdyby w jakiś sposób nie były z nimi zjednoczone. Zatem z ciałami niebieskimi są zjednoczone substancje niecielesne i tym sposobem ciała niebieskie wydają się ożywione.

¹⁸² Arystoteles, *Physica* VIII (259b28-31); por. tenże, *Fizyka*, VIII, 6, s. 187.

¹⁸³ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* VIII, comm. 48, ed. Venetiis 1562, t. VIII, f332v, litt. L-M.

11. Praeterea, Commentator in eodem libro expresse dicit, corpora caelestia animata esse.

12. Praeterea, nihil agit extra suam speciem; effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, *De vera religione*. Cum ergo corpora caelestia causent vitam, maxime in animalibus, ex putrefactione generatis, videtur quod corpora caelestia vivant et sint animata.

13. Praeterea, Commentator dicit in libro *De substantia orbis*, quod motus circularis proprius est animae. Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora caelestia. Ergo corpora caelestia sunt animata.

14. Praeterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatae et cognoscenti. Sed praemissa attribuuntur caelis in sacra Scriptura, secundum illud

11. Komentator w tym samym dziele wyraźnie twierdzi¹⁸⁴, że ciała niebieskie są ożywione.

12. Nic nie działa poza swoim gatunkiem. Skutek bowiem nie może być lepszy niż jego przyczyna. Substancja żyjąca zaś jest lepsza niż substancja nieżyjąca, jak powiada Augustyn w *O wierze prawdziwej*¹⁸⁵. Ponieważ ciała niebieskie przyczynują życie, szczególnie w zwierzętach zrodzonych z gnicia, to wydaje się, że ciała niebieskie żyją i są ożywione.

13. Komentator mówi w księdze *O substancji świata*¹⁸⁶, że ruch okrężny (wkoło) jest właściwy dla duszy. Wydaje się więc o wiele bardziej, że te ciała są ożywione, dla których poruszanie kołiste jest naturalnym [ruchem]. Takimi ciałami są ciała niebieskie. Zatem ciała niebieskie są ożywione.

14. Chwalenie, opowiadanie i radowanie się przysługuje tylko istotom żywym i poznającym. Jednak wymienione działania są w Piśmie Świętym przypisywa-

¹⁸⁴ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* XI, comm. 25, ed. Venetiis 1562, t. VIII, f 310r, litt. BC.

¹⁸⁵ Augustyn, *De vera religione* 29, 52 (PL 34, 145); por. tenże, *O prawdziwej wierze*, XXIX, 52, tłum. J. Ptaszyński, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 773.

¹⁸⁶ Awerroes, *De substantia orbis*, c. 2, ed. Venetiis 1562, t. IX, f. 6r, litt. B.

Psalmorum: *laudate eum caeli caelorum; et: caeli enarrant gloriam Dei; et Apocalypsis. XIV: exulta super eam caelum. Ergo caeli sunt animati.*

ne niebu. Czytamy w Księdze Psalmów: „chwalcie Go niebiosa nad niebiosami” (Ps 148,4); „niebiosa opowiadają chwałę Boga” (Ps 19,1); w Objawieniu św. Jana: „raduj się nad nim niebo” (Obj 18,20). Nieba są zatem ożywione.

Sed contra

1. Est quod Damascenus dicit II libro: *nullus animatos caelos vel luminaria existimet; inanimati sunt enim et insensibiles.*

2. Praeterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora caelestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si substantiae spirituales aliquae uniantur eis ut animae, perpetuo erunt eis alligatae; et hoc videtur inconueniens, quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Praeterea, caelestis societas beatorum ex Angelis et animis

Przeciw temu

1. Jan Damasceński w II księdze *Wykładu wiary prawdziwej* powiada: „nikt nie sądzi, że ciała niebieskie czy też gwiazdy są ożywione; są bowiem nieożywione i niezmysłowe”¹⁸⁷.

2. Dusza zjednoczona z ciałem nie oddzieliła się od niego inaczej, jak tylko przez śmierć. Ciała niebieskie jednak nie mogą być śmiertelne, skoro są niezniszczalne. Gdyby więc jakieś substancje duchowe były zjednoczone z nimi jako dusze, to byłyby z nimi związane na wieczność. A to wydaje się niedorzeczne, aby jacyś aniołowie byli na wieczność przyporządkowani do jakichś ciał.

3. Niebiańska wspólnota świętych składa się z aniołów i dusz.

¹⁸⁷ Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 6 (PG 94, 885A); por. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* II, 6, s. 73: „Nikt nie przypuszcza, że niebiosa albo ciała niebieskie mają duszę. Nie mają bowiem ani duszy, ani czucia”.

constat. Sed caelorum animae, si sunt caeli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquae creaturae rationales essent quae non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconveniens.

4. Praeterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquae rationales creaturae sunt corporibus caelestibus unitae, nihil prohibuit aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod caelestium corporum moveretur a malo spiritu: quod videtur absurdum.

5. Praeterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus caelestibus sunt uniti, cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturae corporeae Deo servientes, sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret: sol, et luna, ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus caelestibus esse unitos.

Jednak dusze nieba, o ile niebo jest ożywione, nie zaliczają się do żadnej z tych grup. W ten sposób niektóre stworzenia rozumne nie mogłyby partycypować w szczęśliwości, co wydaje się niedorzeczne.

4. Każde stworzenie rozumne, rozważane wedle własnej natury, może grzeszyć. Jeśli więc jakieś rozumne stworzenia są zjednoczone z ciałami niebieskimi, to nic nie przeszkadza, by mogły grzeszyć. I tak z tego będzie wynikać, że ciała niebieskie są poruszane przez złego ducha, co wydaje się absurdalne.

5. Powinniśmy błagać o wstawiennictwo u dobrych istot duchowych. Jeśli więc jakieś istoty duchowe zjednoczone są z ciałami niebieskimi – chociaż nie jest czymś odpowiednim uznawanie ich za złe, lecz raczej powinny być uznane za dobre, gdyż służą Bogu w zarządzaniu naturą cielesną – to z tego wynikałoby, że powinno się błagać je o wstawiennictwo. Jednak wydaje się absurdem, jeśli ktoś powie: „słońce i księżycu módl się za mną!”. Nie można więc uznać, aby istoty duchowe były zjednoczone z jakimiś ciałami niebieskimi.

6. Praeterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I *De anima*. Si igitur corpora caelestia sunt animata, sequeretur quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum caelum: quod est absurdum; cum hoc solius sapientiae increatae sit, ex cuius persona dicitur Eccli. XXIV: *gyrum caeli circumivi sola*.

6. Według Filozofa, o czym mówi w I księdze *O duszy*¹⁸⁸, dusza zachowuje [w istnieniu] ciało, z którym się łączy. Gdyby więc ciała niebieskie były ożywione, wynikałoby z tego, że jakaś stworzona substancja duchowa zachowywałaby [w istnieniu] całe niebo. A to jest absurdem, gdyż takie działanie przysługuje jedynie niestworzonej Mądrości, o której osobie mówi Księga Eklezjastyka (Ekli 24,8): „Sama obeszłam okrąg niebios”.

Respondeo

Dicendum quod circa hanc quaestionem fuerunt diversae opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter ecclesiasticos doctores. Anaxagoras autem existimavit corpora

Odpowiadam

Odnosnie do tego pytania istniały różne odpowiedzi, zarówno wśród filozofów starożytnych, jak i wśród doktorów Kościoła¹⁸⁹. Anaksagoras bowiem sądził, że ciała niebieskie są nieoży-

¹⁸⁸ Arystoteles, *De anima* I (411b6-9); por. tenże, *O duszy* I, 5, s. 67.

¹⁸⁹ Analogiczne odniesienie odnaleźć można w *Summa theologiae*. Zob. *S. th.* I, q. 70, a. 3, co.: „Również u Doktorów wiary spotykamy różne opinie na ten temat. Orygenes uważał ciała niebieskie za żywe. Jak się zdaje również i Hieronim jest tego zdania w swoim komentarzu do słów: «Kolistą drogą wieje wiatr i znowu wraca na drogę swojego krążenia». Natomiast Bazyli i Damascen uważają ciała niebieskie za nieożywione. Augustyn zostawia sprawę w zawieszeniu; nie przychyła się w żadną stronę; widać to z następujących jego dzieł – *Komentarz do Księgi Rodzaju* i *Enchiridion*; wyraża się tu jednak: jeśli ciała niebieskie są żywe, ich dusze należą do grona aniołów”; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Aniołowie – Świat widzialny*, t. 5, tłum. P. Bełch, Londyn 1979, s. 192-193. „Edycja Leonińska” identyfikuje wypowiedź św. Bazylego. Zob. Bazyli Wielki, *Homiliae in Haexameron* III (PG29, 76AB).

caelestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est: dixit enim solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata. Similiter et inter doctores Ecclesiae, Origenes posuit corpora caelestia animata; quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccl. I: *lustrans universa in circuitu pergit spiritus*. Damascenus vero astruit corpora caelestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio, in II *Super Genesi ad litteram*, et in *Enchiridion*.

wione, dlatego został zamordowany przez Ateńczyków, gdyż utrzymywał, że słońce jest gorącym kamieniem. Z kolei Platon i Arystoteles oraz ich następcy uznawali, że ciała niebieskie są ożywione. Podobnie i wśród doktorów Kościoła: Orygenes¹⁹⁰ utrzymywał, że ciała niebieskie są ożywione, a jego zwolennikiem był Hieronim, co jasne jest na podstawie pewnej *Glossy do Księgi Eklezjastyka*: „oświetlając wszechświat, po okręgu postępuje duch”. Jan Damasceński był przekonany, że ciała niebieskie są nieożywione, co jasne jest na podstawie wcześniej przywołanego fragmentu. Augustyn zaś pozostawił to rozstrzygnięcie jako wątpliwe, zarówno w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*¹⁹¹, jak i w *Enchiridionie*¹⁹².

¹⁹⁰ Por. Orygenes, *Peri Archon* I, 7 (PG 11, 173A). Por. tenże, *O zasadach* I, 7, tłum. S. Kalinkowski, seria: Źródła myśli teologicznej, t. 1, Kraków 1996, s. 117: „Okazuje się tu w sposób najoczywistszy, że żadne ciało nie mające duszy nie może się poruszać oraz że istoty obdarzone duszą nigdy nie mogą trwać w bezruchu. Skoro zaś gwiazdy poruszają się w takim porządku i w taki sposób, że biegu ich w najmniejszym stopniu nic nie zakłóca, to czyż pomijając zupełnych głupców może ktoś twierdzić, że istoty nie posiadające rozumu mogą dopełniać tak wspaniałego porządku i przestrzegać takiego ładu i harmonii?”.

¹⁹¹ Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, 18, 38 (PL 34, 279-280); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* II, 18, (38), s. 148.

¹⁹² Augustyn, *Enchiridion* 15, 58 (PL 40, 260). Por. tenże, *Podręcznik dla Wawrzyńca czyli wiara, nadzieja i miłość* 15, LVIII, tłum. W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Poznań 1929, s. 151-152.

Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum caelestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus praeferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiae habere possunt de operibus animae, nisi quae pertinent ad intellectum: quia aliae operationes vitae sunt actus animae in quantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt; nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitae nisi intelligere et velle, quae non indigent organo corporali, earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum, secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam,

Obydwa stanowiska jednak mają prawdopodobne uzasadnienia. Rozważanie bowiem szlachetności¹⁹³ ciał niebieskich prowadzi do wniosku, że są ożywione, skoro w rodzaju wszystkich rzeczy istoty żywe mają pierwszeństwo przed wszystkimi nieożywionymi. Jednak rozważanie szlachetności substancji duchowych prowadzi do wniosku przeciwnego. Wyższe substancje duchowe spośród działań duszy mogą mieć jedynie te, które przynależą do intelektu. A to dlatego, że pozostałe działania ożywiania są aktami duszy, o ile jest ona formą ciała zniszczalnego i podlegającego zmianom, a takie akty łączą się z przemianą i cielesną wymianą. Nie wydaje się jednak, aby intelekt wyższych substancji wymagał przyjmowania poznania od tego, co zmysłowe, co właśnie zachodzi w naszym intelekcie. Jeśli więc nie ma w nich żadnych spośród działań życiowych, poza poznanie i chcenie, które nie wymagają organów cielesnych, to ich szlachetność wydaje się polegać na oddalaniu się od związku z ciałem. Z tych dwóch przywo-

¹⁹³ „Edycja Leonińska” w tym miejscu stosuje słowo *necessitatis* zamiast *nobilitatis*, które jest w „edycji Mariettiego”.

quae indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est.

Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse: quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis caelestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinatur nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinatur forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi, quo adeptus quiescit motus; et sic accideret in motu caeli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus caeli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis huius motus non potest esse

łanych rozważań drugie wydaje się bardziej przekonujące niż pierwsze. Jedność duszy z ciałem nie dokonuje się ze względu na ciało, jakby ciało miało być uszlachetniane, lecz ze względu na duszę, która wymaga ciała do swojej doskonałości, jak wyżej zostało powiedziane.

Jednak gdy ktoś o wiele głębiej rozważy to zagadnienie, wtedy być może spostrzeże, że między tymi dwoma stanowiskami albo nie ma żadnej, albo jest niewielka różnica. To zaś należy rozumieć następująco. Nie można twierdzić, że ruch ciała niebieskiego jest konsekwencją jakiejś formy cielesnej, jak ruch w górę jest konsekwencją formy ognia. Jasne jest, że jedna forma naturalna skłania tylko do jednego¹⁹⁴. Natura ruchu stoi w sprzeczności z jednością, gdyż do natury ruchu należy to, że coś inaczej się ma teraz i inaczej później. Dlatego forma naturalna nie skłania do ruchu ze względu na sam ruch, lecz ze względu na zaistnienie w jakimś miejscu, w którym może nastąpić jego spoczynek. I to zdarzałoby się w ruchu nieba, gdyby wynikał on z jakiejś formy naturalnej. Trzeba więc powie-

¹⁹⁴ Ruch realizuje się dzięki przyczynie sprawczej i dokonuje się ze względu na cel.

nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intelligens quae movet caelum, ut scilicet assequatur eius similitudinem, in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur.

Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quaedam erunt motores caelestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III *De Trinitate*, quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et idem a Gregorio habetur in IV *Dialogorum*. Quaedam vero erunt fines horum motuum, quae sunt omnino abstractae, et corporibus non unitae. Aliae vero uniuntur corporibus

dzieć, że ruch nieba pochodzi od jakiejś substancji poznającej intelektualnie. Jednak cel tego ruchu nie może być czymś innym niż abstrakcyjnym dobrem intelektualnym, przez które substancja poznająca porusza niebo. Tym dobrem jest uzyskanie podobieństwa w działaniu do niej oraz rozwinięcie w akcie tego, co na zasadzie mocy zawiera się w tym intelektualnym dobru. W sposób szczególny dobrem tym jest wypełnienie liczby wybranych, ze względu na których wydaje się istnieć wszystko inne.

Dwojaki więc będzie porządek substancji duchowych. Według jednego będą one poruszcicielami ciał niebieskich i będą się łączyć z nimi jak poruszciciele z tym, co poruszane. O tym powiada Augustyn w księdze III *O Trójcy Świętej*¹⁹⁵, że wszystkie ciała są rządzone przez Boga poprzez „ducha rozumnego życia”, tak samo uważał Grzegorz, co wyraził w IV księdze *Dialogów*¹⁹⁶. Według drugiego zaś substancje duchowe będą celem

¹⁹⁵ Augustyn, *De Trinitate* III, 4, 9 (PL 42, 873); por. tenże, *O Trójcy Świętej* III, IV, 9, s. 156. To określenie „ducha życia rozumnego” znajduje się w dziele Augustyna, ale nie ma go zupełnie w *Dialogach* Grzegorza Wielkiego.

¹⁹⁶ Grzegorz Wielki, *Dialogorum libri quatuor* IV, 6 (PL 77, 329B); por. tenże, *Dialogi* IV, 6, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, seria: Źródła monastyczne, t. 23, Kraków 2000, s. 289.

caelestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. Et de Platone quidem manifestum est; Plato enim, sicut supra dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi in quantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus caelestibus de virtutibus animae nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius, quod corpora caelestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quae per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati caelestium corporum. Sic igitur negandum est corpora caelestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur. Non est tamen negandum corpora caelestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in *Super Genesi ad litteram*. Dicit enim: *solet quaeri, utrum caeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, aut habeant rectores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vita-*

tach ruchów, to znaczy te, które są całkowicie oddzielone i niezłączone z ciałem. Pozostałe zaś jednoczą się z ciałami niebieskimi w sposób, w który poruszyciel jednoczy się z rzeczą poruszaną. I to wydaje się wystarczać do wyjaśnienia ujęcia Platona i Arystotelesa. Odnośnie do Platona to stanowisko jego jest jasne. Platon bowiem, jak wcześniej powiedziano, ożywionym nazywał również ciało ludzkie, o ile dusza jednoczy się z nim jako poruszyciel. Z wypowiedzi Arystotelesa jasno wynika, że nie chciał przyjąć w ciałach niebieskich żadnej z władz duszy poza władzę intelektualną. Intelpekt zaś [rozważany] według siebie nie jest żadnym aktem ciała. Dalsze utrzymywanie, że ciała niebieskie są ożywiane w ten sposób, jak ciała niższe, które przez duszę mają wegetację i spostrzegają zmysłowo, sprzeciwiałoby się niezniszczalności ciał niebieskich. Tak więc należy zanegować, że ciała niebieskie są ożywione tym sposobem, według którego ożywiane są ciała niższe. Nie należy jednak negować tego, że ciała niebieskie są ożywione, jeśli przez ożywianie rozumie się jedność poruszyciela i tego, co porusza. I Augustyn

liter inspirentur, sicut animantur carnes per animas animalium. Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet, secundum praemissa dicendum est quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

wydaje się dotyczyć tych dwóch dróg w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*. Mówi bowiem: „zwykle też stawia się pytanie, czy świecące ciała niebieskie istnieją same, czy też mają rządców, jakby swoje duchy; a jeśli mają, to czy one tchną w nie życie, podobnie jak ciała zwierząt ożywia życie”¹⁹⁷. I chociaż on sam pozostawia obydwa twierdzenia jako wątpliwe, co jasne jest na podstawie następnych jego zdań, to według wcześniejszych rozważań należy powiedzieć, że [ciała niebieskie] mają duchowych zarządców, przez których jednak nie są tak ożywiani, jak niższe zwierzęta ożywiane są przez swoje dusze.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus caeleste attingit substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus caelestibus unitur per modum motoris.

2. Ad secundum dicendum quod secundum opinionem Averrois caelum est compositum ex

Odpowiedzi na zarzuty

1. O tyle ciało niebieskie łączy się z substancjami duchowymi, o ile niższy porządek substancji duchowych jednoczy się z ciałami niebieskimi na sposób poruszy-cieli.

2. Według opinii Awerroesa niebo jest złożone z materii i formy, podobnie jak zwierzę

¹⁹⁷ Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, 18, 38 (PL 34, 279-280); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* II, 18 (38), s. 148.

materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique aequivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad esse sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quae det ei esse, cum sit ens actu, sed quae det ei motum solum. Et sic corpus caeleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus caeleste est compositum ex materia et forma corporali, tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima in quantum est forma et actus, quae implet totam potentialitatem materiae, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

3. Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod corpus caeleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia,

wśród rzeczy niższych¹⁹⁸. Jednak nazwa materii jest użyta w obydwu przypadkach wieloznacznie: w bytach wyższych nie jest możliwością do istnienia, jak w rzeczach niższych, lecz tylko [możliwością co] do miejsca. Stąd samo ciało, istniejące w akcie, jest materią i nie potrzebuje formy, która dawałaby jemu istnienie, gdyż jest bytem w akcie. Potrzebuje jednak formy, która dawałaby mu wyłącznie ruch. I w ten sposób ciało niebieskie ma szlachetniejszą formę niż ciało ludzkie, ale według innego sposobu. Gdyby jednak twierdziło się, jak powiadają inni, że samo ciało niebieskie jest złożone z materii i formy cielesnej, to wówczas nadal można byłoby mówić, że ta forma cielesna jest szlachetniejsza, o ile jest formą, ale zarazem aktem, który tak wypełnia całą możliwość materii, że nie pozostaje w niej możliwość do podlegania innej formie.

3. I przez to jasna jest odpowiedź na trzeci zarzut.

4. Z tego, że ciało niebieskie jest poruszane przez duchową substancję, będzie wynikało, iż

¹⁹⁸ Por. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum libros I*, comm. 92, ed. Venetiis 1562, t. IV, f. 65, litt. E-F; I, comm. 24; II, comm. 22.

sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem et non aliter.

5-6. Et similiter dicendum ad quintum et sextum.

7. Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

8. Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus caeleste. Quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediatur ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III *De Trinitate*; tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtu-

ma do niego skłonność jak do Poruszyciela, a nie inaczej.

5-6. Podobnie należy odpowiedzieć na piąty i szósty zarzut.

7. Substancja duchowa, która porusza niebo, ma władzę naturalną zdeterminowaną do ruchu takich ciał. I podobnie ciało niebieskie ma naturalną zdolność do bycia poruszonym przez taki ruch. I przez to ruch nieba jest naturalny, chociaż pochodzi z substancji intelektualnej.

8. Mówi się jedynie z prawdopodobieństwem, że rozkaz woli substancji duchowej porusza ciało niebieskie. Chociaż materia cielesna według formalnej przemiany nie podlega poleceniom ducha stworzonego, lecz tylko Bogu, jak mówi Augustyn w III księdze *O Trójcy Świętej*¹⁹⁹, to jednak to, że podlega jego poleceniom zachodzi wedle przemiany lokalnej. Przecież to pojawia się również w nas, że od razu na skutek rozkazu woli powstaje ruch cielesnych członków. Jeśli jednak do rozkazu woli zostanie dodany wpływ [innej] władzy²⁰⁰,

¹⁹⁹ Augustyn, *De Trinitate* III, 8, 13 (PL 42, 875); por. tenże, *O Trójcy Świętej* III, VIII, 13, s. 159-160.

²⁰⁰ W tym miejscu łaciński termin *virtus* można także oddać jako „moc”. I będzie to zasadne w odniesieniu do mocy słońca, mocy substancji wyższych, mocy intelektu itd.

tis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quaelibet enim virtus superioris ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiamsi in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiae spiritualis quae movet caelum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

9. Ad nonum dicendum, quod anima quae movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis, quae movet caelestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animae corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ip-

to zmęczenie nie będzie wynikać z powodu skończoności władzy. Każda bowiem władza wyższego porządku, chociaż jest skończona w sobie i [skończona] ze względu na wyższe [władze] względem niej, to jest jednak nieskończona ze względu na niższe względem siebie. Podobnie w przypadku władzy słońca, która jest nieskończona ze względu na to, co powstaje i ginie, a mianowicie z racji ciągłego ich wytwarzania, nawet gdyby ono trwało w nieskończoność, jego władza by się nie zmniejszała. I podobnie władza intelektu jest nieskończona względem form zmysłowych. Podobnie również władza substancji duchowej, która porusza niebo, jest nieskończona względem ruchu cielesnego. Z tego względu nie występuje w niej zmęczenie.

9. Dusza, która porusza zniszczalne zwierzęta, jednoczy się z nimi w swoim istnieniu. Substancja duchowa jednak, która porusza ciała niebieskie, jednoczy się z nimi tylko wedle poruszania. Dlatego poruszanie przez przypadłość przypisuje się duszom zwierząt zniszczalnych z powodu ich samych. Konieczne jest bowiem, aby ruch cia-

samet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; in quantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur; quia orbis eius non defertur, sed alios defert.

10. Ad decimum dicendum quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim *De substantia orbis* dixit, quod idem est quod movet corpora caelestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, praesertim secundum eius opinionem qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum caelum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima prima caeli, secundum quod substantiam quae movet primum caelum ut agens, dicitur anima eius. Et ratio qua hoc dixit est valde insufficiens: quia enim in substantiis separatis

ła, z którym dusza jest jednym w swoim istnieniu, był sam wywoływany przez przypadłość. Tymczasem poruszanie przez przypadłość przypisuje się poruszycielom niższej sfery nie z powodu ich samych, lecz z powodu rzeczy ruchomej. O tyle niższa sfera jest poruszana przez przypadłość, o ile dochodzi do niej ruch [wynikający ze sfer] wyższych. Poruszyciel zaś wyższej sfery w żaden sposób nie porusza przez przypadłość, gdyż jego sfera nie otrzymuje oddziaływania ruchu, ale przeciwnie, udziela go innym.

10. W odniesieniu do tego można znaleźć rozmaite wypowiedzi Awerroesa. W księdze *O substancji świata*²⁰¹ powiedział, że tym samym jest to, co porusza ciała niebieskie jako czynnik sprawczy i jako cel. I z pewnością jest to błędne, szczególnie według jego stanowiska, które zakłada, że pierwsza przyczyna nie jest ponad substancjami poruszającymi pierwsze niebo. Z tego wynika, że Bóg jest duszą pierwszego nieba wedle tego, że duszą nazywa się Jego substancję, która porusza pierwsze niebo jako czynnik sprawczy. A argu-

²⁰¹ Averroes, *De substantia orbis*, c. 1, ed. Venetiis 1562, t. IX, f. 5r, litt. G.

a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum, quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit Commentator in XI *Metaphysicorum*; ponit enim ibi duos motores: unum coniunctum, quem vocat animam, et alium separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori caelesti ut motor.

ment, na podstawie którego to twierdził, jest zupełnie niewystarczający. Sądził on, że skoro w substancjach oddzielonych od materii intelekt i to, co intelektualne (pojęte), są tym samym, to tym samym jest pożądanym i to, co pożądanie²⁰². A tutaj nie ma podobieństwa. Poznanie bowiem każdej rzeczy powstaje wedle tego, że to, co poznane, jest w poznającym. Pożądanie zaś powstaje wedle zwrócenia się pożądanego do rzeczy, której się pożąda. Gdyby bowiem dobro pożądanie samo z siebie znajdowało się w pożądanym, nie odnosiłoby się do niego to, że ma być poruszony do osiągnięcia dobra pożądanego. Dlatego trzeba powiedzieć, że dobro pożądanie, które porusza jako cel, jest czymś innym od pożądanego, który porusza jako czynnik sprawczy. I to samo również mówi Komentator w księdze XI komentarza do *Metafizyki*²⁰³. Zakłada bowiem w tym miejscu dwóch poruszycieli: jednego złączonego, którego nazywa duszą, i drugiego oddzielonego, którego nazywa poruszającym jako cel. Z tego

²⁰² Tamże, f. 5v, litt. H.

²⁰³ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica XI*, comm. 36, 37, 38, 41 I 44, ed. Venetiis 1562, f. 318v, litt. H.

11. Ad undecimum dicendum quod corpora caelestia dicit esse animata, quia substantiae spirituales uniuntur eis ut motores, et non ut formae. Unde super VII *Metaphysicorum*, dicit quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali, sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus caelestibus.

12. Ad duodecimum dicendum quod corpus caeleste, in quantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum eius; et ita movet in virtute substantiae spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

13. Ad decimumtertium dicendum quod ex illa ratione amplius haberi non potest quam quod corpora caelestia a substantiis spiritualibus moveantur.

14. Ad decimumquartum dicendum quod secundum Damascenum caeli dicuntur enarrare

wszystkiego jednak nie wynika nic ponad to, że substancja duchowa jednoczy się z ciałem cielesnym jako poruszyciel.

11. Ciała niebieskie są nazywane ożywionymi, gdyż substancje duchowe jednoczą się z nimi jako poruszyciele, a nie jako formy. Dlatego odnośnie do księgi VII komentarza do *Metafizyki*²⁰⁴ mówi [Awerroes], że władza formująca nasienie nie działa inaczej niż przez ciepło, które jest w nasieniu. Jednak nie w ten sposób, że jest formą w nim, jak dusza w cieple naturalnym, lecz tak, że tkwi tam w taki sposób, jak dusza tkwi w ciałach niebieskich.

12. Ciało niebieskie, o ile porusza się przez substancję duchową, o tyle jest jej narzędziem. I w ten sposób porusza mocą substancji duchowej dla przyczynowania życia w istotach niższych, jak piła działa mocą artysty, aby wytworzyć skrzynię.

13. Z tego argumentu nie można wywnioskować więcej niż to, że ciała niebieskie są poruszane przez substancje duchowe.

14. Według Jana Damascyńskiego mówi się, że ciała niebieskie opowiadają chwałę Boga,

²⁰⁴ Tamże, VII, comm. 31, f. 181r, litt. F.

gloriam Dei, laudare, exultare, materialiter, in quantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus et collibus et aliis inanimatis creaturis.

chwałą, radują się materialnie, o ile są dla ludzi materią chwały lub opowiadania czy też radości. Podobne bowiem wypowiedzi o górach, dolinach i innych nieożywionych stworzeniach znajdują się w Piśmie Świętym.

Ad contrarium

1. Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod Damascenus remouet corpora caelestia esse animata, ita quod substantiae spirituales uniantur eis ut formae, sicut corruptibilibus animalibus.

2. Ad secundum dicendum quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconueniens si deputatur ad movendum caeleste corpus quamdiu movetur.

3. Ad tertium dicendum quod si corpora caelestia sunt animata, spiritus eis praesidentes in societate Angelorum computantur. Unde Augustinus dicit in *Enchiridion*: *nec illud certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant sol et luna et cuncta si-*

Odpowiedzi na zarzuty przeciwnie

1. Odnośnie do tego, co powiedziano w zarzutach przeciwnych, należy powiedzieć, że Jan Damasceniński odrzucił twierdzenie, iż ciała niebieskie są ożywione w takim znaczeniu, że substancje duchowe jednoczą się z nimi jako formy, co występuje w zniszczalnych zwierzętach.

2. Jeden anioł wyznaczony jest do ochrony jednego człowieka tak długo, jak ten żyje. Stąd nie będzie niedorzeczne, jeśli [jakiś anioł] wyznaczony zostanie do poruszania ciała niebieskiego, jak długo będzie ono poruszane.

3. Jeśli ciała niebieskie są ożywione, to przewodniczące im duchy są zaliczane do wspólnoty aniołów. Dlatego Augustyn w *Enchiridionie* mówi: „nie mam pewności co do tego, czy słońce i księżyc, i wszystkie gwiazdy należą do wspólnoty aniołów;

dera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen cum sensu vel intelligentia, videantur.

4. Ad quartum dicendum quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni ponentis Angelos qui peccaverunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus praeferuntur. Si vero, secundum sententiam Gregorii, etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plures aliorum.

5. Ad quintum dicendum quod non dicimus: ora pro me, sol, tum quia substantia spiritualis non unitur corpori caeli ut forma, sed ut motor tantum, tum ut auferatur idololatriae occasio.

6. Ad sextum dicendum quod secundum Philosophum in *IV Physicorum*, motor caeli est in aliqua parte eius, et non in toto;

choć niektóre z nich wydają się być ciałami oświeconymi, to jednak nie wydają się mieć poznania zmysłowego czy inteligencji”²⁰⁵.

4. Nie doprowadzi to do żadnych wątpliwości, jeśli postąpimy za opinią Jana Damasceńskiego²⁰⁶, który zakłada, że aniołowie, którzy zgrzeszyli, należą do tej liczby, która sprawuje władzę nad ciałami zniszczalnymi. Jeśli zaś postąpimy za zdaniem Grzegorza, mówiącego, że również niektórzy z wyższych aniołów zgrzeszyli, to należy powiedzieć, że Bóg tych, których przypisał do tej [wyższej] służby, zachował od upadku, jak i wielu innych.

5. Nie mówimy: „słońce módl się za mną!”, i to zarówno dlatego, że substancja duchowa nie jednoczy się ciałem niebieskim jako forma ale tylko jako poruszyciel, jak i dlatego, żeby usunąć okazję do grzechu idolatrii.

6. Według zdania Filozofa z *IV księgi Fizyki*²⁰⁷ poruszyciel nieba jest w jakiejś jego części, ale nie w całości, a więc dlatego

²⁰⁵ Augustyn, *Enchiridion* 15, 58 (PL 40, 260); por. tenże, *Podręcznik dla Wawrzyńca czyli wiara, nadzieja i miłość* 15, LVIII, s. 152.

²⁰⁶ Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 4 (PG 94, 873C-875A); por. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* II, 4, s. 68-69.

²⁰⁷ Arystoteles, *Physica* VIII (267b6-9); por. tenże, *Fizyka* VIII, 10, s. 203.

et sic non circuit gyrum caeli. Secus autem est de anima, quae dat esse corpori secundum totum et partes.

nie krąży po orbicie nieba. Inaczej zaś jest z duszą, która daje istnienie ciału jako całości i jego częściom.

Articulus 7

Septimo quaeritur utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

Et videtur quod sic

1. Dicit enim Augustinus III *Super Genesi ad litteram* et IV *De civitate Dei*, quod Daemones habent corpora aerea. Sed Daemones sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

2. Praeterea, Augustinus in libro *De divinatione Daemonum* dicit quod Daemones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter

Artykuł 7

Po siódme, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy substancja duchowa jednoczy się z ciałem powietrznym?²⁰⁸.

I wydaje się, że tak

1. Augustyn powiada w III księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*²⁰⁹ i w IV księdze *O państwie Bożym*²¹⁰, że demony mają ciała powietrzne. Demony są jednak substancjami duchowymi. W związku z tym substancja duchowa jednoczy się z ciałem powietrznym.

2. Augustyn powiada w księdze *O wróżbiarstwie demonów*²¹¹, że demony z powodu subtelności swoich ciał powietrznych przekraczają ludzkie zdolności poznania zmysłowego. To zaś nie

²⁰⁸ Miejsca paralelne: *S. th.* I, q. 51, a. 1; *Contra gentiles* II, 90; *Super Sent.* II, d. 8, q. 1, a. 1; *De potentia* q. 6, a. 6; *De malo* q. 16, a. 1; *De substantiis separatis* 18, 19.

²⁰⁹ Augustyn, *De Genesi ad litteram* III, 10, 14 (PL 34, 284); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* III, 10 (14), s. 154.

²¹⁰ Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 16 (PL 41, 241); por. tenże, *O państwie Bożym* VIII, 16, t. I, s. 517. Augustyn w tym miejscu referuje poglądy Apulejusza z Madaury na temat aniołów i demonów.

²¹¹ Augustyn, *De divinatione daemonum* 3, 7 (PL 40, 584); por. tenże, *O wróżbiarstwie demonów* 3, 7, tłum. W. Kamczyk, w: W. Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, seria: *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova*, t. 22, Katowice 2020, s. 60.

uniretur. Ergo substantiae spirituales aereo corpori uniuntur.

3. Praeterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione caelestium corporum invenitur vita, secundum ponentes corpora caelestia animata; in regione autem terrae invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quae est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur; nec videtur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet igitur ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia; ex quo sequitur quod aliquae substantiae spirituales aereo corpori uniantur.

4. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si igitur corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quae est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

miałoby miejsca, gdyby w naturalny sposób nie jednoczyły się z ciałem powietrznym. Substancje duchowe zatem jednoczą się z ciałem powietrznym.

3. To, co w środku, nie różni się od skrajności. W regionie ciał niebieskich jednak znajduje się życie, zgodnie z założeniem tych, którzy uznają istnienie ożywionych ciał niebieskich, a w regionie ziemi znajduje się życie w zwierzętach i roślinach. W związku z tym w regionie środkowym, którym jest powietrze, znajduje się życie. Nie można odnieść tego do życia ptaków, ponieważ ptaki wznoszą się nad ziemię na niewielką wysokość w powietrzu, i nie wydaje się odpowiednie, by cała pozostała część powietrza pozbawiona była życia. Wydaje się, że powinno się przyjąć, że są tam jakieś powietrzne istoty żywe, z czego wynika, że jakieś substancje duchowe jednoczą się z ciałem powietrznym.

4. Im szlachetniejsze jest ciało, tym ma szlachetniejszą formę. Powietrze jednak jest ciałem szlachetniejszym niż ziemia, skoro jest bardziej regularne i subtelne. Jeśli więc substancja duchowa, jaką jest dusza, jednoczy się z ciałem ziemskim, to

5. Praeterea, eorum quae magis conveniunt facilius est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia, ut Augustinus dicit *Super Genesi ad litteram*, anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo, quam etiam corpori commixto.

6. Praeterea, dicitur in libro *De substantia orbis: motus circularis proprius est animae*; et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveatur in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire, quia est cum levibus levis et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

znaczy ludzkim, to o wiele bardziej może zjednoczyć się z ciałem powietrznym.

5. W rzeczach, które bardziej zgadzają się ze sobą, zjednoczenie jest łatwiejsze. Powietrze tymczasem bardziej wydaje się zgadzać z duszą niż ciało zmieszane, jakim jest ciało człowieka, gdyż Augustyn w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*²¹² mówi, że dusza przez powietrze zarządza ciałem. Zatem czymś bardziej naturalnym jest zjednoczenie duszy z ciałem powietrznym niż nawet z ciałem zmieszanym.

6. W księdze *O substancji świata* mówi się, że „ruch okrężny (wkoło) jest właściwy dla duszy”, a to z tego względu, że jeśli dusza zwraca się do siebie, to pozostaje nieodróżniona w poruszaniu we wszystkich częściach [tego, co ożywia]. Wydaje się to również zgodne z powietrzem, gdyż jest ono lekkie w przedmiotach lekkich i ciężkie w przedmiotach ciężkich. Dusza zatem w największym stopniu wydaje się zjednoczyć z ciałem powietrznym.

²¹² Augustyn, *De Genesi ad litteram* VII, 15, 21 (PL 34, 363); por. tenże, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* VII, 15 (21), s. 242.

Sed contra

1. Anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritalis, quae est anima, non potest corpori aereo uniri.

Przeciw temu

1. Dusza jest aktem ciała organicznego. Ciało powietrzne jednak nie może być organicznym. Jest tak dlatego, że skoro nie jest ograniczone własną granicą, lecz jedynie przez coś innego, to nie może mieć [określonego] kształtu. Substancja duchowa zatem, którą jest dusza, nie może jednoznacznie się z ciałem powietrznym.

Respondeo

Dicendum quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri. Quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod aliquod simplex corpus elementare spiritali substantiae uniatur ut forma.

Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritalis

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że niemożliwe jest, aby substancja duchowa jednoczyła się z ciałem powietrznym. Można to ukazać na trzy sposoby. Po pierwsze dlatego, że spośród wszystkich innych ciał, proste ciała elementów (żywiółów) są najmniej doskonałe, gdyż są materialnym podłożem wszystkich innych ciał. Z tego względu czymś niedorzecznym jest, wedle rozumienia porządku rzeczy, żeby z substancją duchową jako formą jednoczyło się jakieś proste ciało elementu (żywiółu).

Drugi powód jest taki, że ponieważ powietrze jest ciałem podobnym w całości i we wszystkich swoich częściach, przeto

substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum.

Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus iuветur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam eius naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua eius parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem. Unde ex motu eius non apparet quod aliqua substantia spiritualis et uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis: corpus enim simplex non potest esse instru-

gdymby jakaś jego część jednoczyła się z jakąś duchową substancją, to z tego samego powodu jednoczyłyby się z całym powietrzem i podobnie byłoby z każdym innym elementem (żywiółem), co wydaje się absurdem.

Trzeci powód jest taki, że można znaleźć dwie możliwości, wedle których substancja duchowa jednoczy się z ciałem. Pierwsza z nich jest taka, że dokonuje się to dla umożliwienia ciała ruchu, co zostało powiedziane, iż substancje duchowe jednoczą się z ciałem niebieskim. Druga z nich jest taka, że dokonuje się to wtedy, gdy substancja duchowa posługuje się ciałem do właściwego sobie działania, którym jest poznanie intelektualne, jak dusza ludzka jednoczy się z ciałem, by przez zmysły cielesne nabywać [różnych rodzajów] wiedzy. Substancja duchowa jednak nie może jednoczyć się z powietrzem z powodu ruchu, gdyż powietrze jest współnaturalne z pewnym rodzajem ruchu, który jest konsekwencją jego naturalnej formy. Ani też nie można znaleźć takiego ruchu, który nie byłby zredukowany do jakiejś przyczyny cielesnej, czy to w całym powietrzu, czy to w jakiejś

mentum sensus, ut probatur in libro *De anima*.

Unde relinquitur quod spiritibus substantia nullo modo aereo corpori uniatur.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod ubicumque Augustinus dicit Daemones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum; unde ipse dicit in XXI *De civitate Dei: sunt quaedam sua etiam Daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora Daemones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.*

jego części. Dlatego nie ujawnia się na podstawie ruchu powietrza, aby jakaś substancja duchowa jednoczyła się z nim. Substancja duchowa nie może również jednoczyć się z ciałem powietrznym z powodu doskonałości intelektualnego działania. Proste ciało [elementu] bowiem nie może być narzędziem zmysłu, co zostało dowiedzione w księdze *O duszy*²¹³.

Dlatego pozostaje uznać, że substancja duchowa w żaden sposób nie może jednoczyć się z ciałem powietrznym.

Odpowiedzi na zarzuty

1. Gdziekolwiek Augustyn mówi o demonach, że mają ciała powietrzne, nie mówi tego, wypowiadając własne zdanie, lecz wypowiada je zgodnie z opinią innych. Dlatego powiada w XXI księdze *O państwie Bożym*: „także demony mają jakieś sobie właściwe ciała, jak to przypuszczali uczeni ludzie, ciała ukształtowane z tego zagęszczonego i wilgotnego powietrza [...] Jeśli ktoś twierdzi, że demony nie mają żadnych ciał, to dla rozstrzygnięcia tej sprawy nie warto ani

²¹³ Arystoteles, *De anima* III (434b8-11); por. tenże, *O duszy* III, 12, s. 144.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta, quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur caelestium corporum, quae sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media: praesertim cum in istis inferioribus tanto paratius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis.

4. Ad quartum dicendum quod corpus aeris est nobilius quam terra, sed corpus aequalis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiae spirituali uniri. In quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constitu-

prowadzić pracowitych poszukiwań, ani walczyć w zawziętym sporze”²¹⁴.

2. Przez to jasna jest odpowiedź na drugi zarzut.

3. W niższym regionie, mianowicie wokół ziemi, znajduje się miejsce zmieszania się elementów. Ciała zmieszane o tyle dążą do zrównania zmieszania, o ile bardziej oddalają się od skrajnych przeciwieństw. I w ten sposób te, które nie mają żadnych przeciwieństw, nabywają pewnego podobieństwa do ciał niebieskich. I jasne jest w związku z tym, że życie bardziej może być w wyższym i niższym regionie niż w środkowym. Szczególnie że w tych niższych regionach ciało jest gotowe do życia, o ile staje się bliższe zrównoważonej kompleksji.

4. Ciało powietrzne jest szlachetniejsze niż ziemskie, jednak ciało o równej kompleksji jest szlachetniejsze od niego, jakby było bardziej odległe od przeciwieństw. I należy szukać tylko takiego ciała, z którym mogłaby jednoczyć się substancja duchowa. W takim jednak ciele niższe elementy – ze względu na nad-

²¹⁴ Augustyn, *De civitate Dei* XXI, 10, 1 (PL 41, 724); por. tenże, *O państwie Bożym* XXI, 10, t. II, s. 760.

endam, propter excessum activae virtutis in aliis elementis.

5. Ad quintum dicendum quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

6. Ad sextum dicendum quod aer non est indifferens ad omnem motum, sed respectu quorundam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

miar władz czynnych w pozostałych elementach – powinny być materialnie o wiele bardziej obfite dla konstituowania równości.

5. O duszy mówi się w odniesieniu do ruchu, że zarządza swoim ciałem przez powietrze, gdyż powietrze jest bardziej zdolne do poruszania niż inne gęstsze ciała.

6. Powietrze nie jest niezróżnicowane względem każdego ruchu, lecz względem jednego jest lekkie, a względem innego jest ciężkie. Dlatego nie można wysunąć wniosku, że powietrze ma zdolność do bycia doskonalonym przez duszę.

Articulus 8

Octavo quaeritur utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

Et videtur quod non

1. Dicit enim Augustinus in *Enchiridion: creatura rationalis quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit. Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei, pluribus Angelis irreparabiliter cedentibus, plures naturae irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.*

Artykuł 8

Po ósme, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy wszyscy aniołowie różnią się względem siebie według gatunku?²¹⁵.

I wydaje się, że nie

1. Święty Augustyn w *Enchiridionie* powiada: „stworzenie rozumne, które jest w człowieku, chociaż ginie w całości z powodu grzechu i kary, jednak z racji rozumności godne jest odnowienia”²¹⁶. Na podstawie tego twierdzenia można argumentować [następująco]: jeśli wszyscy aniołowie różnią się jeden od drugiego według natury gatunku i biorąc pod uwagę to, że wielu aniołów nie może być odnowionych, to będzie z tego wynikać, że zginie wiele nieodnawialnych natur. Jednak nie pozwala na to opatrność Boża, by jakaś natura rozumna zginęła w całości, co jasne jest na podstawie przywołanego autorytetu. Zatem nie wszyscy aniołowie różnią się względem siebie według natury gatunku.

²¹⁵ Miejsca paralelne: *S. th.* I, q. 50, a. 4, co.; *De ente et essentia* c. 5; *Super Sent.* II, d. 3, q. 1, a. 4-5; *Contra gentiles* II, 93, 95; *De unitate intellectus* c. 5; *De substantiis separatis* c. 8; *Quodlibet* II, a. 4.

²¹⁶ Augustyn, *Enchiridion* 29 (PL 40, 246); por. tenże, *Podręcznik dla Wawrzyńca czyli wiara, nadzieja i miłość* XXIX, tłum. W. Budzik, s. 127.

2. Praeterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturae propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quae differunt numero et specie, quam quae differunt numero et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum, videtur quod nec Angeli specie differant.

3. Praeterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra dictum est. Cum igitur omnes Angeli convenient in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

4. Praeterea, omnis substantia subsistens creata est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei praedicabitur de eo

2. O ile jakieś istoty są bliższe Boga, w którym nie ma żadnej odmienności, o tyle mniej się różnią. Aniołowie zaś wedle porządku natury są bliżsi Bogu niż ludzie. Te istoty bardziej różnią się względem siebie, które różnią się numerycznie i gatunkowo, niż te, które różnią się numerycznie i zgadzają się pod względem gatunku. Skoro więc ludzie nie różnią się gatunkowo, lecz tylko numerycznie, to wydaje się, że również aniołowie nie różnią się gatunkowo.

3. Zgodność jakichś istot w pryncypium formalnym sprawia, że są tego samego gatunku, różnica zaś w pryncypium materialnym sprawia tylko różnicę numeryczną. W aniołach zaś akt istnienia (*ipsum esse*) ma się jak pryncypium formalne do istoty anioła, jak powiedziano wcześniej. Ponieważ więc wszyscy aniołowie zgadzają się w istnieniu, różnią się według istoty, to wydaje się, że nie różnią się w gatunku, lecz tylko numerycznie.

4. Każda stworzona samoistnie istniejąca substancja jest indywiduum znajdującym się pod jakąś naturą wspólną dla gatunku. W takim przypadku, jeśli to indywiduum jest złożo-

secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei praedicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive igitur sit compositus ex materia et forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturae speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in III *Physice*. Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

5. Praeterea, in Angelis est perfecta dilectio. Nihil igitur eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat.

ne, to naturę gatunku orzeka się o nim według racji złożenia. Jeśli zaś indywidualum jest proste, to natura gatunku będzie orzekana o nim według prostych racji. Anioł tymczasem jest stworzoną samoistnie istniejącą substancją i niezależnie od tego, czy jest złożony z materii i formy, czy jest prosty, konieczne jest, aby znajdował się pod jakąś naturą gatunku. Jednak nie uwłącza to samej naturze gatunku, że może mieć wiele podmiotów. Podobnie również nie uwłącza to indywidualum istniejącemu pod określoną naturą, jeśli będzie miało coś podobnego do siebie (jakiś inny byt) w tym samym gatunku. Wydaje się, że możliwe jest, aby istniało wielu aniołów w jednym gatunku. W istotach wiecznych bowiem, nie różni się [aktualne] istnienie i możliwe istnienie, jak jest powiedziane w III księdze *Fizyki*²¹⁷. Wśród aniołów zatem jest wiele indywidualów jednego gatunku.

5. W aniołach znajduje się doskonała miłość. Zatem niczego, co należy do doskonałej miłości, nie można im odebrać. Jednak to,

²¹⁷ Arystoteles, *Physica* III (203b30); zob. tenże, *Fizyka* III, 4, s. 72: „(...) albowiem w dziedzinie rzeczy nieskończonych między «móc być» a «być» nie ma żadnej różnicy”.

Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. XIV: *omne animal diligit simile sibi*. Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

6. Praeterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium, quaecumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III libro: *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam (non natura) immortalitatem suscipiens*. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

7. Praeterea, Angeli secundum ordinem naturae sunt propinquiores Deo quam homines.

że jest ich wielu w jednym gatunku należy do doskonałej miłości. Jest z nimi tak samo jak z istotami żywymi, że wszystkie jednego gatunku kochają siebie nawzajem w naturalny sposób, zgodnie ze słowami Księgi Eklezjastyka (Ekli 13,19): „każda istota żywa miłuje podobnego sobie”. Zatem jest wielu aniołów w jednym gatunku.

6. Ponieważ według Boecjusza²¹⁸ zdefiniować można wyłącznie gatunek, to wydaje się, że wszystko, co obejmuje definicja, zawiera się w gatunku. Wszyscy aniołowie jednak zostają objęci definicją, którą podał Jan Damasceński w III księdze *Wykładu wiary prawdziwej*: „anioł jest substancją intelektualną, będącą zawsze w ruchu, posiadającą wolny wybór, substancją niecielesną, służącą Bogu, otrzymującą nieśmiertelność z powodu łaski, nie natury”²¹⁹. Zatem wszyscy aniołowie są jednego gatunku.

7. Aniołowie według porządku natury są bliżsi Bogu niż ludzie. W Bogu jednak są trzy oso-

²¹⁸ Zob. Boecjusz, *De divisione* (PL 64 885D-886A). Wprost to zdanie jest zidentyfikowane jako pochodzące z dzieła *Summulae logicales* Piotra Hiszpana. Zob. Piotr Hiszpan, *Traktaty logiczne* 2.12, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1969, s. 33.

²¹⁹ Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 3 (PG 94, 865); zob. tenże, *Wykład wiary prawdziwej* II, 3, s. 65.

Sed in Deo sunt tres personae unius naturae secundum numerum. Cum igitur in hominibus sint plures personae unius naturae secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personae in una natura speciei convenientes.

8. Praeterea, Gregorius dicit quod in illa caelesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia aliqui aliis sublimius possident quae tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis, nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

9. Praeterea, quaecumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilior est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere. Est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo

by numerycznie jednej natury. Skoro więc wśród ludzi jest wiele osób jednej natury zgodnie z gatunkiem, to wydaje się, że o wiele bardziej wśród aniołów jest wiele osób (rozumnych indywiduów) zgadzających się w jednej naturze gatunku.

8. Grzegorz powiada²²⁰, że w ojczyźnie niebieskiej, gdzie znajduje się pełnia dobra, nawet jeśli pewne dary będą dane we wspanialszy sposób, to jednak nic nie będzie posiadane w pojedynczy sposób. Wszystkie rzeczy są we wszystkich, jednak nie w równy sposób, gdyż niektórzy w sposób wznioślejszy mają to, co mają również wszyscy. Nie ma więc w aniołach innej różnicy niż według „bardziej” i „mniej”. Jednak „bardziej” i „mniej” nie różni gatunku. Zatem aniołowie nie różnią się w gatunku.

9. Wszystko, co zgadza się w tym, co najszlachetniejsze, zgadza się w gatunku, gdyż szlachetniejsze jest to, co znajduje się pod gatunkiem, niż to, co znajduje się pod rodzajem. Różnica gatunkowa jest czymś formalnym w stosunku do rodzaju.

²²⁰ Grzegorz Wielki, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom. 34, n. 14 (PL 76, 1255B–D); por. Grzegorz Wielki, *Homilie na ewangelie XXXIV*, 14, przekład i opracowanie Ofcyna Wydawnicza Viator, Warszawa 1998, s. 322–323.

quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

10. Praeterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior, differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum igitur substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet Angelus, non multiplicatur per multas species.

Jednak wszyscy aniołowie są objęci tym²²¹, co jest w nich najszlachetniejsze, mianowicie naturą intelektualną. Zatem wszyscy aniołowie zgadzają się w gatunku.

10. Jeśli jakiś rodzaj dzieli się przez dwie różnice (gatunkowe), z których jedna jest mniej doskonała niż druga, to różnica mniej doskonała jest bardziej pomnożona niż ta bardziej doskonała, podobnie jak różnica gatunkowa tego, co nierozumne pomnaża się na dużo więcej gatunków niż tego, co rozumne. Substancja duchowa zaś dzieli się na taką, która jest zdolna do połączenia, i taką, która nie jest zdolna do połączenia z ciałem. Ta, która jest zdolna do połączenia z ciałem, jest wśród substancji duchowych mniej doskonała. Ponieważ więc substancja duchowa zdolna do połączenia się z ciałem, mianowicie dusza ludzka, nie odróżnia się w wielu gatunkach, to tym bardziej [nie rozdziela się] substancja duchowa, która nie jest zdolna do połączenia z ciałem. Anioł w związku z tym nie pomnaża się na wiele gatunków.

²²¹ Łaciński bezokolicznik *convenire* oznacza zarówno „zgadzać się”, jak i „obejmować”, „zawierać się”, „łączyć w sobie”. Obydwie wersje translacyjne są zasadne i uprawnione i pozwalają na zrozumienie tego, że jeden gatunek obejmuje wszystkich aniołów, a więc wszyscy aniołowie zgadzają się w jednej gatunkowej naturze.

11. Praeterea, Bonifacius Papa dicit quod ministraciones in Ecclesia militante sunt ad exemplum caelestis militiae, in qua Angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in caelesti militia Angelorum, Angeli specie differunt, etiam qui sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

12. Praeterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et caelum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam caelum empyreum ornatum est Angelus. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa eiusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellae sint unius speciei, quia communicant in una forma nobilissima, quae est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

11. Papież Bonifacy mówi²²², że pełnione funkcje służebne w Kościele walczącym, są na kształt niebieskiego wojska, w którym aniołowie różnią się w porządku i mocy. Jednak w Kościele walczącym różnica porządku i mocy nie powoduje wśród ludzi różnicy według gatunku. Zatem i w niebieskim wojsku anielskim, aniołowie nie różnią się gatunkowo, i to nawet ci, którzy są w różnych porządkach czy hierarchiach.

12. Jak niższe elementy są ozdobione roślinami i zwierzętami, a gwiazdziste niebo [jest ozdobione] gwiazdami i słońcem, i księżycem, tak ozdoba nieba empirejskiego jest anioł²²³. Jednak w roślinach i zwierzętach znajduje się wiele istot tego samego gatunku, podobnie wydaje się, że wszystkie gwiazdy są jednego gatunku, gdyż jednoczą się w jednej najszlachetniejszej formie, jaką jest światło. Wydaje się zatem na podstawie analogicznego

²²² Bonifacy Papież, *Epistula* II (PL65 43B-44). Chodzi o Papieża Bonifacego II, który sprawował urząd następcy Piotra w latach 530-532.

²²³ W „edycji Mariettiego” „anioł” pozostawiony jest w liczbie pojedynczej, w przeciwieństwie do „edycji Leonińskiej”. Tomasz zasadniczo zgadza się z tradycją filozoficzną i teologiczną XII wieku, mówiącą, że „niebo empirejskie” jest miejscem przebywania zbawionych (choć zastrzega niekonieczność tego rodzaju twierdzenia); zob. *S. th.* I, q. 66, a. 3, co.

13. Praeterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie, hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiae non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quaedam, pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

14. Praeterea, in his quae sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens, secundum Philosophum. Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus, quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia;

argumentu, że albo wszyscy aniołowie, albo [przynajmniej] niektórzy łączą się w jednym gatunku.

13. Jeśli nie uznaje się, aby wielu aniołów było objętych przez jeden gatunek, to takie stanowisko wynika z tego, że nie uznaje się w nich materii. Usunięcie materii jednak nie tylko usuwa wielość indywiduów, lecz także jedność. Jest tak dlatego, że indywiduum nie zostaje umieszczone pod gatunkiem inaczej niż z powodu materii, skoro materia jest zasadą indywiduacji. Jeśli zatem konieczne jest przyjęcie tego, że aniołowie są pewnymi indywiduami, to na podstawie analogicznego argumentu powinno się uznać, że jest wielu w jednym gatunku.

14. Według Filozofa²²⁴ w tych bytach, które są oddzielone od materii, tym samym jest to, co intelektualne (pojęte) i poznający intelektualnie. Gdyby więc aniołowie byli bez materii, to tym samym byłoby to, co intelektualne (pojęte) w aniele i poznający anioł. Tymczasem każdy anioł poznaje każdego innego anioła. Wynikałoby zatem z tego, że istniałby tylko jeden anioł,

²²⁴ Arystoteles, *De anima* III (430a3-4); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 126.

et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

15. Praeterea, numerus est species quantitatis, quae non est sine materia. Si igitur in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

16. Praeterea, in his quae sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur Angeli sunt sine materia, aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

17. Praeterea, creaturae a Deo sunt conditae, ut in eis divina bonitas repraesentetur. Sed in una specie Angeli repraesentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

co jest fałszem. Nie należy więc zakładać, że aniołowie istnieją bez materii, ani utrzymywać, że wszyscy aniołowie różnią się gatunkiem.

15. Liczba jest gatunkiem ilości, która nie może istnieć bez materii. Gdyby więc w aniołach nie było materii, to nie byłoby w nich liczby, co jest fałszem. Zatem wynika z tego to samo, co wcześniej.

16. W tych bytach, które są bez materii, nie ma innego pomnożenia niż wedle przyczyny i skutku, jak mówił Mojżesz Majmonides²²⁵. Jeśli więc aniołowie nie mają materii, to albo nie ma w nich wielości, albo jeden jest przyczyną drugiego, co w obydwu przypadkach jest fałszem. Zatem wynika z tego to samo, co wcześniej.

17. Stworzenia są tak ustanowione przez Boga, by w nich reprezentowana była dobroć Boża. W jednym jednak gatunku anielskim doskonalej reprezentowana jest dobroć Boża niż w jednym gatunku ludzkim. Nie można zatem zakładać wielu gatunków aniołów.

²²⁵ Mojżesz Majmonides, *Dux neutrorum*, I, 73; II, 1, 16, ed. A. Justinianus, Parisiis 1520, s. 37r, 39r; por. Mojżesz Majmonides, *Przewodnik błędzących* I, 74, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008, s. 222.

18. Praeterea, diversae species secundum differentias specificas differunt, quae ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiae specificae oppositae, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

Sed contra

1. Si aliqui Angeli in specie convenient, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis non conveniunt in specie, cum in eodem ordine sint primi, medii et ultimi, ut Dionysius dicit X cap. *De coelesti hierarchia*. Species autem non praedicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III *Metaphysicae*. Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

2. Praeterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quae sunt corrupti-

18. Różne gatunki, które są wydzielone na podstawie przeciwieństw, różnią się ze względu na różnice gatunkowe. Nie można jednak wyznaczyć tak wielkiej liczby przeciwnych różnic gatunkowych, która by zakładała (całą) wielość aniołów. Nie wszyscy aniołowie zatem różnią się gatunkowo.

Przeciw temu

1. Jeśli niektórzy aniołowie są objęci przez gatunek, to bardziej dotyczy to tych, którzy są w jednym porządku. Jednak ci, którzy są w jednym porządku, nie są objęci przez gatunek, skoro w każdym porządku są pierwsi, pośredni i ostatni, jak mówi Dionizy w X księdze *Hierarchii niebiańskiej*²²⁶. Nie orzeka się więc gatunku o jego indywiduach według tego, co wcześniej i później, jak mówi się w III księdze *Metafizyki*²²⁷. Nie ma więc wielu aniołów w jednym gatunku.

2. Wyłącznie te rzeczy wydają się pomnażać według liczby w jednym gatunku, które są

²²⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De celestii hierarchia* X, 2 (PG 3, 273B); zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* X, 2, s. 113.

²²⁷ Arystoteles, *Metaphysica* III (999a12-13); zob. tenże, *Metafizyka* III, 3, tłum. T. Żeleźnik, s. 233-234.

bilia; ut natura speciei, quae non potest considerari in uno, conservetur in pluribus. Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

3. Praeterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiae. Sed Angeli sunt immateriales: quia, ut Augustinus dicit XII *Confessionum*, c. VII, *materia est prope nihil, Angeli autem prope Deum*. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

Respondeo

Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt quod omnes spirituales substantiae sunt unius speciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes.

zniszczalne, ponieważ natura gatunku, która nie może być rozważana w jednym, ma zostać zachowana w wielu. Aniołowie jednak są niezniszczalni, zatem nie są liczni w jednym gatunku.

3. Pomnożenie indywiduów w jednym gatunku zachodzi z powodu podziału materii. Jednak aniołowie są niematerialni, gdyż jak mówi Augustyn w XII księdze *Wyznań*²²⁸ „materia jest bliska nicości, aniołowie zaś są bliscy Bogu”. W aniołach zatem nie zachodzi pomnożenie indywiduów w tym samym gatunku.

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że odnośnie do tego pytania niektórzy wypowiadali różnorakie opinie. Niektórzy bowiem twierdzili, że wszystkie duchowe substancje należą do jednego gatunku, inni zaś, że wszyscy aniołowie należą do jednej hierarchii albo do jednego porządku. Jeszcze inni twierdzili, że wszyscy aniołowie różnią się względem siebie gatunkiem. To ostatnie stanowisko jest przekonujące również dla mnie i to z trzech powodów.

²²⁸ Augustyn, *Confessiones* XII, 7, 7 (PL 32 828-829); zob. tenże, *Wyznania* XII, 7, 7, s. 377.

Prima sumitur ex conditione substantiae eorum. Necessesse est enim dicere, quod vel sint formae simplices subsistentes absque materia, ut supra habitum est; vel sint formae compositae ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto. Et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necessesse est dicere quod materiae diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctae. Distinctio autem materiae a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiae, et haec est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim

Pierwszy powód pochodzi ze statusu [ontycznego] ich substancji. Koniecznie należy stwierdzić, że [aniołowie] są albo formami prostymi, samoistnie istniejącymi bez materii, jak zostało dowiedzione²²⁹, albo są formami złożonymi z materii i formy. Jeśli anioł jest formą prostą oddzielną od materii, to niemożliwe jest choćby przypuszczać, że istnieje wielu aniołów w jednym gatunku. Jest tak dlatego, że każda forma, nawet materialna i najniższa, jeśli się założy, że jest wyabstrahowana, czy to wedle istnienia, czy wedle rozumienia, pozostanie jedna w jednym gatunku. Jeśli bowiem poznaje się intelektualnie biel bez odniesienia do jakiegokolwiek podmiotu istniejącego samodzielnie, to niemożliwe jest przyjęcie wielu bieli, skoro widzimy, że ta biel różni się od innej wyłącznie tym, że jest w tym lub innym podmiocie. I podobnie, gdyby istniało wyabstrahowane człowieczeństwo, to istniałoby wyłącznie jedno. Gdyby zaś anioł był substancją złożoną z materii i formy, to należałoby z konieczności stwierdzić, że w pewien sposób odróżniają się materie róż-

²²⁹ W artykule 1.

materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis. Et hoc modo materia inferiorum corporum, quae est potentia ad esse, differt a materia caelestium corporum, quae est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiae est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quae est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiae distinctio facit diversitatem secundum genus: quia, secundum Philosophum in *V Metaphysicae*, genere differunt secundum materiam diversa. Secunda autem distinctio materiae facit diversitatem individuorum in eadem specie. Haec autem secunda distinctio materiae non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, quod si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materialium secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed etiam genere differunt.

ných aniołów. Można bowiem odkryć podwójne odróżnienie materii od materii. Pierwsze, zgodnie z właściwym rozumieniem materii, a to związane jest z przystosowaniem do różnych aktów. Skoro bowiem materia według właściwego rozumienia jest w możności, a o możności orzeka się w odniesieniu do aktu, to konieczne jest, żeby według porządku aktów dostrzegać odróżnienie możności i materii. W ten sposób materia niższych ciał, która jest w możności do istnienia, różni się od materii ciał niebieskich, która jest możnością do miejsca. Drugie odróżnienie materii [funkcjonuje] wedle podziału ilości, zgodnie z czym materia istniejąc pod pewnymi wymiarami, różni się od tej, która jest pod innymi wymiarami. Pierwsze odróżnienie materii powoduje zróżnicowanie wedle rodzaju, gdyż rodzaje, zdaniem Filozofa, mówiącego o tym w *V księdze Metafizyki*²³⁰, różnią się wedle różnej materii. Drugie odróżnienie materii prowadzi do różnorodności indywidualów w tym samym gatunku. To drugie odróżnienie materii nie może

²³⁰ Arystoteles, *Metaphysica V* (1024b9-12); zob. tenże, *Metafizyka V*, 28, tłum. T. Żeleźnik, s. 398-399.

być w różnych aniołach, skoro aniołowie są niecieleśni i całkowicie pozbawieni wymiarów ilościowych. Pozostaje więc, że gdyby było wielu aniołów złożonych z materii i formy, to byłoby w nich odróżnienie materii według pierwszego sposobu. I wynikałoby z tego, że nie tylko gatunkiem, ale różnią się również rodzajem.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Romanos XIII: quae a Deo sunt, ordinata sunt. Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura speciei, et differunt se-

Drugi powód pochodzi z porządku wszechświata. Jasne jest bowiem, że dwojakie jest dobro wszechświata: jedno oddzielone, mianowicie Bóg, który jest jak wódz w wojsku; i drugie w samych rzeczach, a ono jest porządkiem części wszechświata, jak porządek części wojska jest dobrem wojska (jako całości). Dlatego Apostoł mówi w Liście do Rzymian (Rz 13,1), że to, co pochodzi od Boga jest uporządkowane²³¹. Trzeba jednak, aby wyższe części wszechświata bardziej partycypowały w dobru wszechświata, które jest porządkiem. Doskonalej partycypują w porządku te, w których porządek jest przez siebie, niż te, w których jest tylko porządek przez przypadłość. Jasne jest,

²³¹ Dosłowny cytat z tego fragmentu (Rz 13,1) brzmi: „nie ma zwierzchności, jak tylko od Boga”.

cundum principia individuantia, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII *Metaphysice*. In istis autem inferioribus, quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus caelestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora caelestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non invenitur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquatur

że we wszystkich indywiduach jednego gatunku porządek wyznaczany jest wyłącznie poprzez przypadłości. Zgadzą się w naturze gatunku, a różnią się według zasad indywiduacji i różnych przypadłości, które niejako „przez przypadłość”²³² odnoszą się do natury gatunku. Te byty, które różnią się gatunkiem, mają porządek przez siebie i [różnią się] według pryncypiów istotowych. W gatunkach rzeczy można znaleźć to, że jeden przewyższa drugi, jak w przypadku gatunków liczb, o czym powiedziano w VIII księdze *Metafizyki*²³³. W [rzeczach] niższych, które podlegają powstawaniu i niszczeniu oraz są najniższą częścią wszechświata, a także najmniej partycypującą w porządku [wszechświata], można znaleźć takie byty, które nie mają zupełnie różnych porządków przez siebie, lecz mają tylko porządek przez przypadłość, jak indywidua jednego gatunku. W wyższej części wszechświata, a mianowicie w ciałach niebie-

²³² Cudzyśłów wstawiony dla zrozumienia tego, że przypadłości ze swojej istoty (przez przypadłość) odnoszą się i różnicują naturę gatunku. Z tego powodu czymś innym będzie określenie przypadłości i własności (*proprietates*), która mieści się w istocie gatunku.

²³³ Arystoteles, *Metaphysica* VIII (1043b36-1044a2); zob. tenże, *Metafizyka* VIII, 3, tłum. T. Żeleźnik, s. 523-524.

quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitae perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturae angelicae. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent; et huius quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse: praehabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius

skich, nie znajduje się porządek przez przypadłość, lecz tylko przez siebie. Ponieważ wszystkie ciała niebieskie różnią się względem siebie gatunkiem, to nie ma w nich wielu indywiduów jednego gatunku, lecz jedno tylko słońce i jeden księżyc i podobnie w przypadku innych [takich natur]. Tym bardziej zatem w najwyższej części świata nie można znaleźć jakiegoś porządku ani przez przypadłość, ani przez siebie. I w ten sposób pozostaje, że wszyscy aniołowie różnią się względem siebie gatunkiem, według większej i mniejszej doskonałości form prostych, z powodu większej lub mniejszej bliskości z Bogiem, który jest aktem czystym i nieskończenie doskonałym.

Trzeci zaś powód pochodzi z doskonałości natury anielskiej. Doskonałym nazywa się to, czemu niczego nie brakuje z tego, co do niego samego należy. A stopień takiej doskonałości może być rozważany na podstawie rzeczy skrajnych. Bóg, który jest na krańcu doskonałości, nie jest pozbawiony niczego z tego, co przynależy do rozumienia całości istnienia. Uprzednio są w Nim zawarte wszystkie dosko-

dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quiddam ad se pertinet secundum rationem individuationis suae; non autem quiddam pertinet ad naturam suae speciei, cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suae speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum. Et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis, in quibus unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quae ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub

nałości rzeczy wprost i w sposób wzniosły, jak powiada Dionizy²³⁴. Jakieś indywidualum w najniższym porządku rzeczy, który obejmuje w sobie rzeczy powstające i podlegające niszczeniu, jest doskonale wedle tego, że ma wszystko, co przynależy do niego według rozumienia swojej indywidualności, nie zaś wszystko, co należałoby do natury jego gatunku, gdyż natura jego gatunku znajduje się również w innych indywidualach. To w sposób jasny wydaje się odnosić do niedoskonałości, nie tylko w zwierzętach, podlegających rodzeniu, wśród których jedno potrzebuje drugiego tego samego gatunku do współżycia, lecz również we wszystkich istotach żywych zrodzonych z nasienia, wśród których płęć męska potrzebuje żeńskiej swojego gatunku do rodzenia. I dalej we wszystkich istotach, podlegających rodzeniu i niszczeniu, w których konieczna jest wielość indywidualów jednego gatunku, gdy natura gatunku nie może doskonale zostać zachowana w jednym indywidualum, ze względu na jej zniszczalność, wtedy natura ta zostaje

²³⁴ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* V, 4 (PG 3, 817D); por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* V, 4, s. 276.

uno individuo; et similiter est de aliis corporibus caelestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quae est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, haec perfectio invenitur ut uni individuo nihil desit eorum quae ad totam speciem pertinent; et sic non sunt plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere nec in alio praedicato univoco.

zachowana w wielu indywiduach (we wspólnocie). W części wyższej świata znajduje się wyższy stopień doskonałości, w którym jedno indywiduum, jak słońce, tak jest doskonałe, że niczego mu nie brakuje z tego, co przynależy jego właściwej naturze. Stąd i cała natura gatunku mieści się w jednym indywiduum, i podobnie jest z innymi ciałami niebieskimi. O wiele bardziej doskonałość ta ma miejsce w wyższej części rzeczy stworzonych, która jest najbliższa Bogu, mianowicie w aniołach, po to, by jednemu indywiduum nie brakowało niczego z tego, co należy do całego gatunku, i w ten sposób nie ma wielu indywiduów w jednym gatunku. Z Bogiem zaś, który jest w pełni doskonały, nic innego nie zgadza się nie tylko w gatunku czy w rodzaju, ale także w żadnym innym jednoznacznie wyrażonym orzeczniku.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic

Odpowiedzi na zarzuty

1. Augustyn mówi w tym miejscu o naturze anielskiej i ludzkiej nie według tego, że rozważana jest w istnieniu naturalnym, lecz według przyporządkowania do szczęścia. W ten sposób niektóre

enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter, scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturae.

2. Ad secundum dicendum quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum. Et secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem nec secundum numerum.

istoty w naturze anielskiej i ludzkiej utracą swoje istnienie. Natomiast w przyporządkowaniu do szczęścia natura ludzka przeciwstawia się całej naturze anielskiej, gdyż cała natura anielska w jeden sposób, wedle którego została stworzona, zmierza do szczęścia lub od niego bezpowrotnie odchodzi, mianowicie zmierza lub odchodzi od razu w swoim pierwszym wyborze. Natura ludzka zaś [zmierza do szczęścia lub od niego odchodzi] w trakcie biegu czasu. I dlatego Augustyn mówi w tym miejscu o wszystkich aniołach jako o jednej naturze, ze względu na jeden sposób przyporządkowania do szczęścia, jakkolwiek mogą się aniołowie różnić wedle gatunków natury.

2. Jeśli poszukuje się różnicy lub zgodności gatunkowej, to należy rozważać rzeczy według ich natury. A zgodnie z tym nie należy mówić o wszystkich aniołach, jak o naturze jednej, najbliższej Bogu – gdyż tylko pierwszy anioł według tego był naturą najbliższą Bogu. I tylko w tej naturze jest najmniejsza różnorodność, ponieważ nie ma w niej ani różnorodności gatunkowej, ani numerycznej.

3. Ad tertium dicendum quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse sed a forma, quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est; unde nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod sicut forma quae est in subiecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis, ita non posse esse in

3. Akt istnienia (*ipsum esse*) jest aktem zarówno w odniesieniu do natur złożonych, jak i natur prostych. Jak w naturach złożonych gatunek nie pochodzi od aktu istnienia (*ipso esse*) lecz od formy, gdyż gatunek orzekany jest o tym, „czym [coś] jest”, tak też istnienie, jak się wydaje, należy do pytania, „czy jest”. Dlatego też w substancjach anielskich gatunek nie bierze się z ich aktu istnienia (*ipsum esse*), lecz z prostych form samoistnie istniejących, a różnica (gatunkowa) pochodzi z porządku doskonałości, jak zostało powiedziane.

4. Jak forma, która jest w podmiocie lub materii, jest indywidualizowana przez to, że ma istnienie w tym konkretnym bycie, tak też forma oddzielona jest indywidualizowana przez to, że z natury jest w jakimś istnieniu²³⁵. Podobnie jak istnienie w tym konkretnym bycie wy-

²³⁵ Tutaj widzimy różnicę w „edycji Mariettiego” i „edycji Leonińskiej”. Zamiast sformułowania „ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse” „edycja Leonińska” podaje: „ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse”. Negacja znajdująca się w tym zdaniu wprowadza sprzeczność w interpretacji, a więc jest niezwykle kluczowa. W „edycji Leonińskiej” wyjaśnienie opiera się na różnych wypowiedziach Tomasza o tym, że istnienie indywidualium wiąże się z tym, że nie może być rozdzielone na inne byty. Co do tego nie ma wątpliwości, jednak w tym zdaniu Tomaszowi chodzi zupełnie o coś innego, a mianowicie o to, że indywidualizowanie bytu, który nie ma materii, dokonuje się przez samo istnienie powiązane z formą, które wspólnie tworzą odrębny byt jednostkowy (substancję duchową, odrębną gatunkowo).

aliquo. Sicut igitur haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura huius Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subiecto, quod pertinet ad rationem individui.

5. Ad quintum dicendum quod, cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia igitur Angeli quanto sunt altiores, tanto

klucza wspólnotę powszechną, którą orzeka się o wielu, tak też [to konkretne] istnienie nie może być w czymś innym. Podobnie więc, jak ta [konkretna] biel nie może mieć pod sobą wielu indywidualiów nie dlatego, że jest bielą, co należy do rozumienia gatunku, lecz dlatego, że jest w tym konkretnym przedmiocie bielą, co należy do rozumienia indywidualium, tak też natura tego anioła nie może być w wielu nie z tego względu, że jest naturą w takim porządku rzeczy, który przynależy do rozumienia gatunku, lecz z tego względu, że przez stworzenie nie jest zdolna do bycia przyjętym w jakimś podmiocie, co należy do rozumienia indywidualium.

5. Ponieważ wzruszenie wynika z poznania, przeto o ile poznanie jest powszechniejsze, o tyle wzruszenie, które wynika z niego, bardziej uwzględnia dobro wspólne. A o ile poznanie jest bardziej szczegółowe, o tyle wzruszenie, wynikające z niego, bardziej uwzględnia dobro własne. Dlatego też i w nas miłość własna bierze początek z poznania zmysłowego, miłowanie zaś dobra wspólnego i bezwzględnego pochodzi z poznania in-

habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit, XII cap. *De coelesti hierarchia*, ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis igitur diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est, quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

6. Ad sextum dicendum quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt; quia earum essentiae excedunt genus sensibilibus naturarum et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiae separatae non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum. Et hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species, unde definiri potest.

telektualnego. Ponieważ więc aniołowie o ile są wyżsi, o tyle mają wiedzę bardziej powszechną, jak mówi Dionizy w XII księdze *Hierarchii niebiańskiej*²³⁶, przeto ich miłowanie całkowicie uwzględnia dobro wspólne. Bardziej więc miłują siebie nawzajem, jeśli różnią się gatunkiem, co bardziej przynależy do doskonałości wszechświata, jak zostało dowiedzione, niż jeśli zgadzają się w gatunku, co należy do dobra własnego jednego gatunku.

6. Nasza dusza zjednoczona z ciałem nie może poznać intelektualnie substancji oddzielonych wedle ich istoty w taki sposób, by mogła wiedzieć o nich, czym są. Jest tak dlatego, że ich istoty przekraczają rodzaj natur zmysłowo poznawalnych i ich proporcję, a to od nich nasz intelekt czerpie poznanie. I dlatego substancje oddzielone nie mogą zostać przez nas właściwie zdefiniowane, lecz tylko na drodze eliminacji lub poprzez określenie jakiegoś ich działania. I w ten sposób Jan Damasceniński zdefiniował anioła, nie definicją odnoszącą się do najbardziej specyficznego gatunku, lecz do

²³⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelestii hierarchia* XII, 2 (PG 3, 292B); zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* XII, 2, s. 116.

7. Ad septimum dicendum quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiae diversitate, quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

8. Ad octavum dicendum quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et eiusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

9. Ad nonum dicendum quod id quod constituit in specie est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum in-

rodzaju podporządkowującego. Takimi określeniami są rodzaj i gatunek, które umożliwiają jego zdefiniowanie.

7. Sposób odróżniania osób Bożych nie wiąże się ze zróżnicowaniem istoty, czemu nie podlega natura stworzona. I dlatego nie pociąga to za sobą konsekwencji odnośnie do stworzeń.

8. „Bardziej” i „mniej” można rozumieć dwojako. Po pierwsze, według różnych sposobów partycypowania w jednej i tej samej formie, tak jak „bardziej białym” nazywa się to, co jest bardziej jasne od tego, co jest mniej białe. W ten sposób określenia „bardziej” i „mniej” nie powodują różnicy w gatunku. Po drugie, orzeka się „bardziej” i „mniej” według stopni różnych form, tak jak coś białego bardziej nazywa się jasnym niż coś czerwonego lub zielonego. Tym sposobem „bardziej” i „mniej” wprowadza różnicę w gatunku, a także tym sposobem aniołowie różnią się „bardziej” i „mniej” w darach naturalnych (które otrzymały).

9. To, co konstytuuje coś w gatunku, jest szlachetniejsze niż to, co konstytuuje w rodzaju, w taki sposób, w jaki to, co

determinato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam. Non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorum naturam pertineat, ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur huiusmodi species per additionem alterius naturae nobilioris supra naturam sensitivam, quae est nobilissima in eis, sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

10. Ad decimum dicendum quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum: plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora caelestia sint animata, et omnes stellae ab invicem specie differant. Sed et in plantis et animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen huius rei veritas investigetur, considerandum est quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam

określone względem nieokreślonego, gdyż to, co określone, ma się do nieokreślonego, jak akt do możliwości. Nie jest jednak tak, że zawsze to, co konstytuuje w gatunku, należy do szlachetniejszej natury, co jasne jest w gatunku zwierząt nierozumnych. Tego rodzaju gatunki nie są konstytuowane przez dodanie czegoś innego z natury szlachetniejszego niż natura zmysłowa, która jest w nich najszlachetniejsza, lecz przez determinację do różnych stopni w owej naturze. I podobnie należy powiedzieć o naturze intelektualnej, która jest czymś wspólnym w aniołach.

10. Nie wydaje się uchodzić za powszechnie prawdziwe to, że bardziej niedoskonała różnica rodzaju pomnaża się w wielu gatunkach. Ciało bowiem dzieli się na ożywione i nieożywione. Wydaje się więc, że więcej jest gatunków ożywionych ciał niż nieożywionych, szczególnie że ciała niebieskie są ożywione, a wszystkie gwiazdy różnią się jedna od drugiej w gatunku. Jednak również wśród roślin i zwierząt jest wielka różnorodność gatunków. Ponieważ jednak poszukujemy prawdy rzeczy w tym zagadnieniu, przeto nale-

proferre videtur. Dicunt enim Platonici quod substantiae quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in XIV cap. *De coelesti hierarchia*, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in maiorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platoniorum loquamur: ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quae attenditur secundum distinctionem specierum: et in hoc salvatur dictum Dionysii: minus autem de multitudine materiali quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platoniorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationa-

ły rozważyć to, że Dionizy, jak się wydaje, przedstawił zdanie przeciwne platonikom. Platonicy mówią, że substancje, które są bliższe pierwszej jedności, są w mniejszej liczbie. Dionizy zaś mówi w XIV księdze *Hierarchii niebiańskiej*²³⁷, że aniołowie przekraczają wszelką materialną wielość. To, że obydwie stanowiska są prawdziwe, można dostrzec, na podstawie rzeczy zmysłowych, w których o ile znaleźć można jakieś wyższe ciało, o tyle mniej ma z materii, ale rozpowszechnia się w większej ilości. Ponieważ więc liczba jest w pewien sposób przyczyną ilości rozciągłej według tego, że jedność konstituuje punkt, a punkty linię, jak zwyczajowo mówią platonicy, tak też jest w całym wszechświecie rzeczy, że o ile są jakieś byty wyższe między pozostałymi, to o tyle więcej mają z formalnej wielości, w której zwraca się uwagę na odróżnienie gatunków, i w ten sposób zachowane zostają słowa Dionizego. O tyle mniej mają z materialnej wielości te, na które zwraca się uwagę ze względu na odróżnienie indywidualów w tym samym gatunku,

²³⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelestii hierarchia* XIV, 8 (PG 3, 321A). Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* XIV, 8, s. 134.

lium animalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicuius naturae, vel etiam infimus, est unus tantum: quamvis posset dici plures esse species rationalium animalium, si quis poneret corpora caelestia animata.

11. Ad undecimum dicendum quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infinita pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens. Et ideo in Ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

i w ten sposób zachowane zostają słowa platoników. To zaś, że jest tylko jeden gatunek zwierzęcia rozumnego, a wiele istniejących gatunków zwierząt nierozumnych, wynika z tego, że zwierzę rozumne jest ukonstytuowane przez to, że natura cielesna w najwyższym punkcie styka się z naturą substancji duchowych w jej punkcie najniższym. Najwyższy zaś stopień jakiejś natury lub też najniższy jest tylko jeden, chociaż można byłoby powiedzieć, że jest wiele gatunków rozumnych zwierząt, gdyby ktoś założyłby, że ciała niebieskie są ożywione.

11. Ludzie zaliczają się do zniszczalnych stworzeń, które są najniższą częścią wszechświata. W tej części wszechświata znajdują się także takie byty, które są uporządkowane nie tylko przez siebie, lecz także przez przypadłość. I dlatego w Kościele walczącym różnica według mocy i porządku nie różnicuje gatunku. Inaczej jest wśród aniołów, którzy są wyższą częścią wszechświata, jak zostało powiedziane. Zatem między ludźmi i aniołami jest niedoskonałe podobieństwo, lecz o tym, jakie ono jest, zostało już powiedziane.

12. Ad duodecimum dicendum quod ornamenta terrae et aquae, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem caelestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest. Et praeterea non est eiusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

13. Ad decimumtertium dicendum quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt naturae esse in subiecto vel materia, ut dictum est.

14. Ad decimumquartum dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod cognoscens debet esse de natura rei cognitae; unde Empedocles dixit quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit quod virtus

12. Przyozdobienia ziemi i wody, ponieważ są zniszczalne, przeto wymagają wielości w tym samym gatunku, jak zostało powiedziane. Ciała niebieskie zatem również należą do różnych gatunków, jak powiedziano. Światło bowiem nie jest ich formą substancjalną, skoro jest jakością zmysłowo poznawalną przez siebie. A przecież tego nie można powiedzieć o żadnej formie substancjalnej. Ponadto światło nie ma takiej samej natury we wszystkich ciałach, co jasne jest na podstawie tego, że promieniowanie wywołuje różne skutki w różnych ciałach wyższych.

13. Indywiduacja w aniołach nie dokonuje się przez materię, lecz przez to, że są one formami samoistnie istniejącymi przez siebie, które nie mają naturalnego istnienia w podmiocie lub materii, jak zostało powiedziane.

14. Filozofowie starożytni uznawali, że poznający [aby poznać] powinien mieć naturę rzeczy poznawanej. Dlatego Empedokles powiedział, że ziemię poznajemy ziemią, a wodę wodą. Aby odrzucić tę zasadę Arystoteles przyjął²³⁸, że władza poznająca w nas, o ile

²³⁸ Zob. Arystoteles, *De anima* III (429a18-22); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 123-124.

cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, in quantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, in quantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit. Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

15. Ad decimumquintum dicendum quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum

jest w możliwości, jest obnażona natury rzeczy poznawanej, jak źrenica pozbawiona jest koloru. Jednak zmysł w akcie jest tym, co poznane w akcie, o ile zmysł zostaje zaktualizowany przez to, co kształtuje formę zmysłową. Z tego samego powodu intelekt w akcie jest tym, co poznane w akcie, o ile jest kształtowany przez formę intelektualną. Kamień bowiem nie jest w duszy, lecz poznawcza forma kamienia, jak mówił sam [Arystoteles]²³⁹. I z tego bowiem pochodzi to, że coś poznanego intelektualnie jest w akcie, iż jest oddzielone od materii. I z tego względu mówił [Arystoteles]²⁴⁰, że w tych bytach, które są bez materii, intelekt i to co poznane intelektualnie, jest tym samym. Nie trzeba więc, by poznający anioł był tym samym w substancji, co poznany anioł, skoro są niematerialni. Trzeba jednak, aby intelekt jednego anioła był formowany przez podobieństwo [pochodzące od] drugiego.

15. Liczba, która jest uprzyczynowana przez podział ciągłości, jest gatunkiem ilości i istnieje tylko w substancjach material-

²³⁹ Zob. Arystoteles, *De anima* III (431b29); zob. tenże, *O duszy* III, 8, s. 135.

²⁴⁰ Zob. Arystoteles, *De anima* III (430a3-4); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 126.

in substantiis materialibus. Sed in substantiis immaterialibus est multitudo quae est de transcendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

16. Ad decimumsextum dicendum quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, in quantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinae sapientiae causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

18. Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio diffe-

nym. W substancjach niematerialnych jednak jest wielość, która należy do transcendentaliów, zgodnie z którymi jedno i wiele dzieli byt, a taka wielość wynika z odróżnienia formalnego.

16. Różnica według przyczyny i skutku zostaje założona przez niektórych jako racja pomnożenia substancji oddzielonych, o ile z tego względu będą się pojawiać różne stopnie między nimi, a to dlatego, że skutek jest poniżej swojej przyczyny. Dlatego jeśli założymy różne stopnie w substancjach niematerialnych jako skutek porządku przyczynującej mądrości Bożej, to pozostaje taki sam powód odróżnienia, nawet gdy jedna z nich nie będzie przyczyną innej.

17. Każda stworzona natura, ponieważ jest skończona, przeto nie przedstawia tak doskonale dobroci Bożej, jak wielość natur, a to dlatego, że to, co na wiele sposobów zawiera się w wielu naturach, zostaje objęte w jedności Bożej. I dlatego trzeba przyjąć, że jest wiele natur we wszechświecie, jak również wśród substancji anielskich.

18. Przeciwwstawienie różnic konstytuujących gatunki aniołów

rentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris, et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia huiusmodi.

rozumiane jest wedle doskonałego i niedoskonałego lub przekraczającego i przekroczonego. Podobnie jest w liczbach i tak samo mają się do siebie istoty ożywione i nieożywione, a także inne tego rodzaju.

Articulus 9

Nono quaeritur utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

Et videtur quod sic

1. Dicit enim Augustinus in libro *De quantitate animae*: si dixero multas esse animas, ipse me ridebo. Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Praeterea, in his quae sunt sine materia, est unum individuum in una specie, ut ostensum est. Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

Artykuł 9

Po dziewiąte, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy intelekt możliwościowy jest jeden we wszystkich ludziach?²⁴¹.

I wydaje się, że tak

1. Augustyn w księdze *O wielkości duszy* powiada: „gdybym powiedział, że istnieje wiele dusz, sam bym się śmiał”²⁴². Śmieszne zatem wydaje się twierdzenie, że istnieje wiele dusz intelektualnych.

2. W tych bytach, które nie mają materii, jest jedno indywidualium w jednym gatunku, jak zostało wykazane²⁴³. Lecz intelekt możliwościowy czyli dusza intelektualna, o ile jest substancją duchową, nie jest złożony z materii i formy, czego dowiedziono wcześniej²⁴⁴. W związku z tym jest tylko jedna dusza intelektualna, czyli intelekt możliwościowy, w całym gatunku ludzkim.

²⁴¹ Można wskazać paralelne kwestie w innych dziełach Tomasza: *S. th.* I, q. 76, a. 2; *Super Sent.* II, d. 17, q. 2, a. 1; *Contra gentiles* II, 59, 73, 75; *Q. d. de anima*, a. 3; *Sententia de anima*, III, l. 7, n. 19-29; *De unitate intellectus*, c. 4 i 5; *Compedium theologiae* c. 85.

²⁴² Augustyn, *De quantitate animae*, XXXIII, 69 (PL 32, 1073); zob. tenże, *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, s. 407.

²⁴³ W odpowiedzi artykułu 8.

²⁴⁴ W artykule 1.

3. Sed dicebat quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animae intellectivae.- Sed contra, remota causa removetur effectus. Si igitur multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum, remotis corporibus, non possunt multae animae remanere.

4. Praeterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum in VII *Metaphysicae*. Sed corpus non est de essentia animae. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus, et ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum.

5. Praeterea, Augustinus dicit *Contra Felicianum: si originem*

3. Lecz powiedział argumentujący, że chociaż dusza intelektualna nie ma materii, dzięki której istnieje, to ma materię, w której istnieje, to znaczy ciało, według którego pomnaża się wielość dusz intelektualnych. Lecz przeciw temu można powiedzieć: usunięcie przyczyny ponosi za sobą konsekwencję usunięcia skutków. Jeśli więc pomnożenie ciał jest przyczyną wielości dusz, to po usunięciu ciał nie będzie mogła pozostać wielość dusz.

4. Indywiduacja dokonuje się poprzez ograniczenie pryncypiów istotowych. I jak do istoty człowieka należy to, że łączy w sobie duszę i ciało, tak też do istoty Sokratesa należy to, że łączy tę duszę i to ciało, co jasne jest na podstawie słów Filozofa w VII księdze *Metafizyki*²⁴⁵. Ciało jednak nie należy do istoty duszy, zatem niemożliwe jest, żeby dusza była indywidualizowana przez ciało i również nie pomnaża się wedle wielości ciał.

5. Augustyn powiada w traktacie *Przeciw Felicianowi*²⁴⁶: „je-

²⁴⁵ Arystoteles, *Metaphysica* VII, (1035b28-31); zob. tenże, *Metafizyka*, VII, 10, tłum. T. Żeleźnik, s. 471.

²⁴⁶ Pseudo-Augustyn, *Contra Felicianum de Unitate Trinitatis* c. 12 (PL 42, 1167). Dzieło to przypisywane jest św. Augustynowi, choć jego autorem był prawdopodobnie Wigiliusz Afrykański (V w.), który zaangażował się w dyskusję

animantis potentiae requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur cum sobole; et loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Praeterea, si intellectus possibilis esset alius in me et alius in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te, cum res intellecta sit in intellectu; et ita res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem; et sic rei intellectae erit aliqua res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Non ergo est alius intellectus possibilis in me et in te.

śli szukamy źródła władzy ożywiania, to dusza jest wcześniej w matce i z niej zostaje ponownie zrodzona w potomstwie” i mówi tu „o duszy, przez którą matka jest ożywiana”, co natychmiast dodaje. Na podstawie tego wydaje się uznawać, że ta sama dusza jest zarówno w matce, jak i w synu oraz z tego samego powodu we wszystkich ludziach.

6. Jeśli intelekt możnościowy będzie inny we mnie i inny w tobie, to konieczne będzie, aby rzecz intelektualna (pojęta), była inna we mnie i inna w tobie, skoro rzecz intelektualna (pojęta) znajduje się w intelekcie. I ta rzecz poznana intelektualnie będzie liczona według liczby indywidualnych ludzi. Jednak wszystko, co jest liczone przez liczbę indywidualuów, ma wspólną rzecz poznaną intelektualnie. I w ten sposób rzecz poznana intelektualnie będzie jakąś rzeczą poznaną w nieskończoność, co jest niemożliwe. Zatem intelekt możnościowy nie jest inny we mnie i w tobie.

antyariańskie. Jak podaje „edycja Mariettiego”, był biskupem Tapsos w prowincji Byzacium. Napisał między innymi dzieło *Adversus Nestorium et Eutychem et De Trinitate*, które skierowane było przeciw arianom. Napisał wiele dzieł polemicznych, podpisując je różnymi imionami, aby nie wzbudzić nienawiści i oskarżeń. Jemu przypisywane było autorstwo *Symbolum Athanasianum* (PL 62 93-94).

7. Praeterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus, cum contingit scientiam a magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in magistro deflueret ad discipulum, vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis, vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat ante addiscere scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius, aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro, aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Haec autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia accidens, non potest eadem numero transire de subiecto in subiectum, quia ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo, tum quia scientia non est qualitas activa, tum quia verba quae magister profert solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit

7. Gdyby intelekt możnościowy nie był jeden we wszystkich ludziach, co zdarza się, gdy wiedza jest powodowana w uczniu przez nauczyciela, to trzeba byłoby uznać, że albo ta sama numerycznie wiedza, która jest w nauczycielu, spływa na ucznia, albo wiedza nauczyciela przyczynuje wiedzę ucznia, jak ciepło ognia sprawia żar w drewnie, a nawet [można wyprowadzić wnioszek], że uczenie się nie jest niczym innym niż przypominaniem. Jeśli więc uczeń przed uczeniem się ma wiedzę, którą później miałby nabyć, to uczenie się jest przypominaniem sobie. Jeśli zaś nie miał jej wcześniej, to albo nabywał jej jako istniejącą wcześniej w innym człowieku, mianowicie w nauczycielu, albo jako nie istniejącą wcześniej w innym, i tak konieczne byłoby, żeby od początku była sprawiana w nim przez kogoś innego. Te trzy [sposoby powodowania wiedzy] są niemożliwe. Ponieważ wiedza jest przypadłością, przeto nie może ta sama numerycznie przechodzić z podmiotu do podmiotu, gdyż przypadłości, jak mówi Boecjusz²⁴⁷, mogą

²⁴⁷ Boecjusz, *In Categorias Aristotelis* I, (rozdział „O znaczeniach”) (PL 64, 173B).

Zasada Boecjusza i metafizyki Arystotelesa jest wielokrotnie powtarzana przez

in libro *De magistro*. Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in I *Posteriorum*. Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Praeterea, omnis virtus cognoscitiva quae est in materia corporali, cognoscit ea tantum quae habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quae est

być niszczone, ale nie mogą być przenoszone. Podobnie niemożliwe jest, aby wiedza nauczyciela przyczynowała wiedzę w uczniu, zarówno dlatego, że wiedza nie jest jakością czynną, jak i dlatego, że słowa, które nauczyciel przekazuje uczniowi, wystarczają wyłącznie do rozumienia, jak mówi Augustyn w dziele *O nauczycielu*²⁴⁸. To, że uczenie się jest przypominaniem, jest wbrew słowom Filozofa z I księgi *Analityk wtórych*²⁴⁹. Intelekt możnościowy nie jest więc różny we wszystkich ludziach.

8. Każda władza poznająca, która jest w materii cielesnej, poznaje tylko te [przedmioty], które mają związek (pokrewieństwo) z materią, w której są. Jak wzrok poznaje tylko kolory, które mają związek ze źrenicą, zdolną do

Tomasza w innych dziełach. O tym, że nieprawdopodobne jest, aby przypadłość przechodziła z podmiotu na podmiot Tomasz pisze: *Contra gentiles* III, c. 69; IV, c. 51; *De potentia* q. 3, a. 7, co., q. 2, a. 9, arg. 3; *S. th* I-II, q. 81, a. 1, arg. 2; III q. 62, a. 3, arg. 2 et ad 2; III, q. 77, a. 1, co. Warto podkreślić, że ta zasada Boecjusza, pojawiająca się w zarzutach, stanowiła argument przeciw przemianie sakramentalnej Eucharystii. W trakcie tej wyjątkowej przemiany substancjalnej następuje zachowanie przypadłości, a więc ich pozostawienie przy zmienionym podmiocie. Według Tomasza zasada ta nadal obowiązuje, gdyż przypadłości przechodzą z podmiotu na inny podmiot z zastrzeżeniem zmiany (usunięcia poprzedniego) podmiotu.

²⁴⁸ Augustyn, *De magistro* XII, 40 (PL 32, 1217); zob. tenże, *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2002, s. 479.

²⁴⁹ Arystoteles, *Analityki wtóre* I, 1 (71a27-30; 71b5-8), w: tenże, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 255-256.

susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quacumque parte eius. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore neque in aliqua parte eius. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9. Praeterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esse alicuius forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multitudinem corporum.

10. Praeterea, sicut Cyprianus dicit, dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritano-

przyjmowania kolorów ze względu na swoją przezroczystość. Inteltekt możnościowy jednak nie jest zdolny do przyjmowania wyłącznie tych przedmiotów, które mają związek z ciałem – czy to z całym, czy to z którąkolwiek jego częścią. Inteltekt możnościowy nie jest więc władzą poznającą w materii cielesnej ani w całym ciele, ani w jakiegokolwiek jego części. Zatem nie pomnaża się według wielości ciał.

9. Jeśli dusza intelektualna albo inteltekt możnościowy pomnażają się według wielości ciał, to jest tak dlatego, że są one formą ciała. Jednak [dusza] nie może być formą ciała, skoro jest złożona z materii i formy, jak wielu zakłada. Złożenie z formy i materii nie może być czyjąś formą. Zatem dusza intelektualna, czyli inteltekt możnościowy, nie może pomnażać się według wielości ciał.

10. Święty Cyprian mówi²⁵⁰, że Pan zakazywał swoim uczniom, by nie wchodzili do

²⁵⁰ Cyprian, *Epistola ad Magnum*, (PL 3, 1143AB). Jak podaje „edycja Mariettiego”, był biskupem Kartaginy i męczennikiem, który pozostawił po sobie wiele pism: *De unitate Ecclesiae*, *De lapsis*, *De oratione Dominica*, a także wiele listów, które doskonale przedstawiają jego myśl. Z przywoływanej wypowiedzi Cypriana wcale nie wynika to, o czym pisze Tomasz. Wypowiedź ma służyć jako argument uzasadniający jedność narodu samarytańskiego.

rum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eandem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11. Praeterea, magis dependet accidens a subiecto quam forma a materia; cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subiecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit. Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibles.

12. Praeterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa.

miasta Samarytańskiego z powodu grzechu schizmy, gdyż dziesiąte pokolenie odstąpiło od króla Dawida. Po tym ustanowił władzę królewską w Samarii. Taki sam był naród za czasów Chrystusa, jaki był wcześniej. W ten sposób ma się naród do narodu, jak człowiek do człowieka i dusza do duszy. Zatem z tego samego powodu jedna dusza jest w tym, który był wcześniej, i w innym, który nastąpił później. Zatem z tego samego powodu ta sama dusza będzie w pojedynczych ludziach.

11. Przypadłość bardziej zależy od podmiotu niż forma od materii, gdyż forma daje istnienie materii wprost, przypadłość zaś nie daje wprost istnienia podmiotowi. Jednak jedna przypadłość może być w wielu substancjach, tak jak jeden czas w wielu ruchach, jak mówił Anzelm²⁵¹. Zatem o wiele bardziej jedna dusza może być w wielu ciałach i z tego powodu nie ma potrzeby, aby istniało wiele intelektów możnościowych.

12. Dusza intelektualna jest doskonalsza niż wegetatywna.

²⁵¹ Anzelm z Canterbury, *De veritate* c. 13 (PL 158, 486C); zob. tenże, *O prawdzie*, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, tłum. J. Ruszczyński, Warszawa 2006, s. 41-42.

Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cuius est forma; dicit enim Augustinus in VI *De musicae*, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora praeter corpus in quo est.

13. Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiae corporalis, potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est igitur unus

Dusza wegetatywna ma jednak moc ożywiania czegoś zewnętrznego względem ciała, którego jest formą. Augustyn mówi w VI księdze *O muzyce*²⁵², że promienie wzrokowe są ożywiane przez duszę tego, kto patrzy, a nawet są wyprowadzone dalej, aż do samej rzeczy widzianej. Zatem o wiele bardziej dusza intelektualna może doskonalić – oprócz ciała w którym jest – inne ciała.

13. Jeśli intelekt możnościowy pomnaża się przez wielość ciał, to trzeba, aby poznawcze formy intelektualne, które są w intelekcie możnościowym we mnie i w tobie, pomnażały się według wielości ciał. Jednak można wyabstrahować pewne ujęcie wspólne z wszystkich form pomnożonych według wielości materii cielesnej. Zatem z formy poznanej intelektualnie przez intelekt możnościowy można wyabstrahować pewne wspólne poznane ujęcie. Z tej samej racji, skoro ujęcie poznane intelektualnie pomnaża się według wielości intelektów możnościowych, to będzie możliwe wyabstrahowanie innego ujęcia intelektualnego (pojętego) w nieskończoności. To

²⁵² Augustyn, *De musica* VI, VIII, 21 (PL 32, 1174); zob. tenże, *O muzyce*, tłum. D. Turkowska, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 689.

intellectus possibilis in omnibus.

14. Praeterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia esset unum commune in omnibus hominibus. Huiusmodi autem est intellectus possibilis. Est igitur unus intellectus possibilis in omnibus.

15. Praeterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III *De anima*, sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatus per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

zaś jest niemożliwe, zatem intelekt możnościowy jest jeden we wszystkich.

14. Wszyscy ludzie zgadzają się odnośnie do pierwszych zasad. Nie następowało by to jednak, gdyby to, dzięki czemu poznają pierwsze zasady nie było jedną wspólną rzeczą we wszystkich ludziach. A taką rzeczą jest intelekt możnościowy. Zatem jest jeden intelekt możnościowy we wszystkich.

15. Ponadto, żadna forma zindywidualizowana i pomnożona przez materię nie jest tym, co intelektualnie poznane w akcie. Intelekt możnościowy jednak, gdy poznaje w akcie, jest intelektem (pojmującym) w akcie, a intelekt w akcie jest tym, co intelektualne (pojęte) w akcie, jak powiedziane jest w księdze III *O duszy*²⁵³. Podobnie zmysł w akcie jest tym, co spostrzeżone w akcie. Zatem intelekt możnościowy nie jest zindywidualizowany ani pomnożony przez materię cielesną, a w związku z tym jest jeden we wszystkich.

²⁵³ Arystoteles, *De anima*, III, 4 (430a3-4); zob. tenże, *O duszy*, III, 7, s. 132. W tym fragmencie w wersji Jakuba z Wenecji mamy zdanie: „intellectus in actu est intellectum in actu”. Wersja Wilhelma z Moerbeke brzmi: „In hiis enim que sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur: scientia namque speculative et quod speculativum est, idem est”.

16. Praeterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu ut intellecta in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiae corporalis.

17. Praeterea, intellectus possibilis Socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur et multiplicatur per materiam corporealem; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

16. To, co przyjęte, jest w przyjmującym na sposób przyjmującego. Tymczasem poznawcza forma intelektualnego poznania jest przyjmowana w intelekcie jako intelektualna (pojęta) w akcie i nie jest indywidualizowana przez materię. Zatem intelekt możliwościowy nie jest indywidualizowany przez materię ani też nie pomnaża się przez wielość materii cielesnej.

17. Intelekt możliwościowy, na przykład Sokratesa lub Platona, poznaje swoją istotę, gdy zwraca się do siebie samego. Zatem sama istota intelektu możliwościowego jest intelektualna w akcie. Ale żadna forma zindywidualizowana i pomnożona przez materię nie jest intelektualną (pojętą) w akcie. Intelekt możliwościowy więc nie indywidualizuje ani nie pomnaża się przez materię cielesną. W związku z tym pozostaje uznać, że jest jeden intelekt możliwościowy we wszystkich.

Sed contra

1. Est quod dicitur Apocal. cap. VII: post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat. Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium,

Przeciw temu

1. Przeciw temu powiedziane jest w księdze Objawienia św. Jana (Obj 7,9): „Potem widziałem rzeszę wielką, której nikt nie mógł przeliczyć”. Tego tłumy nie

sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multae animae intellectivae, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutae.

2. Praeterea, Augustinus dicit *Contra Felicianum: fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem; et postea subdit: cum talia proponimus, oppugnanda praedicamus. Est ergo improbable quod sit una anima omnium.*

3. Praeterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano, quam corpori caelesti motor eius. Sed Commentator dicit in III *De anima* quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus caelestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multae animae intellectivae, et non unum tantum intellectus possibilis.

stanowili ludzie żyjący cieleśnie, lecz dusze wolne od ciał. Zatem dusze intelektualne są liczne nie tylko wówczas gdy jednoczą się z ciałem, lecz także wtedy, gdy są wolne od ciała.

2. Augustyn w dziele *Przeciw Felicianowi* powiada: „przypuśćmy, jak wielu pragnie, że istnieje w świecie dusza ogólna” i następnie dodaje: „gdy uznamy [istnienie duszy] tego rodzaju, wyrażamy sprzeciw”²⁵⁴. Jest więc nieprawdopodobne, by była jedna dusza dla wszystkich.

3. Dusza intelektualna jest bardziej związana z ciałem ludzkim niż poruszyciel ze swoim ciałem niebieskim. Jednak Komentator mówi w księdze III komentarza do *O duszy*²⁵⁵, że jeśli są liczne ciała poruszane, to są również liczni poruszyciele w świecie niebieskim. Zatem tym bardziej, jeśli jest wiele ciał ludzkich, to jest wiele dusz intelektualnych i nie ma tylko jednego intelektu możliwościowego.

²⁵⁴ Pseudo-Augustyn, *Contra Felicianum de Unitate Trinitatis*, c. 12 (PL 42, 1166 i 1167).

²⁵⁵ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, comm. 5, ed. F.S. Crawford, s. 403-404.

Respondeo

Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis, oportet praeintelligere quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu.

Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że dla uzyskania oczywistości [rozstrzygnięcia] tego pytania, należy przedłożyć to, co rozumie się pod nazwą intelektu możliwościowego i czynnego. Wiedzieć należy, że Arystoteles przechodził do rozważań nad intelektem, mając na uwadze podobieństwo do zmysłu²⁵⁶. Patrząc od strony poznania zmysłowego, czasem znajdujemy się w stanie możliwości do spostrzegania, a czasem spostrzegamy w akcie, zatem należy przyjąć jakąś władzę zmysłową w nas, przez którą jesteśmy tymi, którzy spostrzegają w możliwości. Dzięki niej z konieczności jesteśmy w możliwości do poznawczych form zmysłowych i żadnej z nich nie mamy w akcie w swojej istocie. Gdyby było inaczej i zmysł miałby przedmioty zmysłowe w akcie, jak chcieli filozofowie starożytni, to wynikałoby z tego, że zawsze byłibyśmy tymi, którzy spostrzegają w akcie.

Podobnie, ponieważ czasem jesteśmy poznającymi intelektualnie w akcie, a czasem w możliwości, przeto konieczne jest przy-

²⁵⁶ Por. Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a13–b5); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 123–124.

quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilibus, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis.

Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuans; et haec virtus vocatur intellectus agens.

jęcie jakiejś władzy, przez którą jesteśmy poznającymi intelektualnie w możności. Władza ta w swojej istocie i naturze nie ma niczego z natury rzeczy zmysłowych, które możemy poznawać intelektualnie, lecz jest w możności do wszystkiego, i z tego względu jest nazywana intelektem możnościowym. Podobnie jak zmysł, ponieważ jest w możności, przeto może być nazywany zmysłem możnościowym.

Zmysł, który jest w możności, zostaje wprowadzony w akt przez przedmioty zmysłowe w akcie, które są poza duszą. Stąd nie jest konieczne przyjmowanie zmysłu czynnego. Podobnie również nie byłoby konieczne przyjmowanie intelektu czynnego, gdyby ujęcia powszechne, które są przedmiotami intelektualnymi w akcie, istniały samoistnie same przez siebie poza duszą, jak chciał Platon²⁵⁷. Ponieważ jednak Aristoteles uznał, że nie mogą one istnieć samoistnie inaczej niż w przedmiotach zmysłowych, które nie są przedmiotami intelektualnymi w akcie, to konieczne jest przyjęcie jakiejś władzy,

²⁵⁷ Taką identyfikację stanowiska Platona Tomasz opiera na Arystotelesowskiej krytyce Platona z książki *Metafizyki*. Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, (987b1-18); VII (1039a24-33); zob. tenże, *Metafizyka* I, 6, t. I, tłum. T. Żeleźnik, s. 45-47; VII, 14, s. 391-392.

która sprawiałaby, że przedmioty intelektualne w możności staną się przedmiotami intelektualnymi w akcie, przez abstrahowanie formy rzeczy od materii i od uwarunkowań indywidualizujących. I tę władzę nazywa się intelektem czynnym.

De intellectu ergo possibili Averroes in commento III *De anima* posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium.

Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae. Ostensum est autem supra cum de unione substantiae spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum

Averroes w księdze III komentarza do *O duszy*²⁵⁸ uznał, że intelekt możnościowy jest w swoim istnieniu pewną substancją oddzieloną od ciał ludzkich, [przyjął] nawet, że łączy się z nami przez wyobrażenia. Przyjął także, że jest jeden intelekt możnościowy dla wszystkich.

Z łatwością można zobaczyć, że stanowisko to jest przeciwne wierze, usuwa bowiem nagrodę i karę z przyszłego życia. Tego jednak, że stanowisko to jest niemożliwe samo z siebie, dowiedzieć można przez prawdziwe zasady filozofii. Wykazane zostało wyżej²⁵⁹, gdy dyskutowana była kwestia jedności substancji duchowej z ciałem, że z takiego stanowiska wynikałoby, iż żaden poszczególny człowiek nie mógłby czegokolwiek poznawać intelektualnie. Jednak gdybyśmy,

²⁵⁸ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, comm. 5, ed. F.S. Crawford, s. 387-413.

²⁵⁹ W artykule 2.

intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant.

Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo per diversitatem phantasmatum; quia phantasma non est intellectum in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam.

ze względu na dyskusję, uznali, że jakiś poszczególny człowiek może poznawać intelektualnie dzięki tak oddzielonemu intelektowi, to wynikną z tego trzy niedorzeczności, jeśli się założy, że jest jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, dzięki któremu wszyscy poznają intelektualnie.

Po pierwsze, [jest to niedorzeczne] ponieważ nie jest możliwe, aby jedna władza miała zarazem i jednocześnie wiele działań względem tego samego przedmiotu. Zdarza się bowiem dwóm ludziom poznawać intelektualnie zarazem i jednocześnie jeden i ten sam przedmiot intelektualny. Gdyby więc obydwaj poznawali przez jeden intelekt możnościowy, to będzie z tego wynikało, że jednym i tym samym numerycznie jest działanie intelektualne ich obydwu, jak gdyby dwoje ludzi widziało jednym okiem. Wynikałoby więc z tego, że tym samym będzie ich widzenie, a to wydaje się całkowicie niemożliwe. Nie można także twierdzić, że moje poznanie intelektualne jest czymś innym (odrębnym) od twojego poznania tylko z powodu różnorodności wyobrażeń.

Jest tak dlatego, że wyobrażenie nie jest tym, co jest intelektualne (pojęte) w akcie, lecz jest tym to, co jest od niego oderwane, co zakłada istnienie słowa²⁶⁰. Stąd różnorodność wyobrażeń jest zewnętrzna wobec działania intelektualnego i nie można go ze względu na to różnicować.

Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in VII *Metaphysicae* dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus in-

Po drugie, [jest to niedorzeczne] ponieważ niemożliwe jest by to, przez co dzielą się gatunki, było czymś jednym numerycznie wśród indywidualów tego samego gatunku. Gdyby dwa konie zgadzały się w tym samym, według liczby, którą ma gatunek konia, to wynikałoby z tego, że dwa konie byłyby jednym koniem, co jest niemożliwe. Z tego względu mówi się w VII księdze *Metafizyki*²⁶¹, że pryncypia gatunku z racji ich ograniczenia konstytuują indywidualum. Jeśli istotą człowieka jest to, że jest z duszy i ciała, to do istoty tego człowieka należy to, że składa się z tej duszy

²⁶⁰ W „edycji Leonińskiej”, w miejscu *esse verbum* z „edycji Mariettiego” znajduje się *esse universale*. Jest to istotna różnica tych dwóch wydań i pociąga za sobą różnice interpretacyjne. Z pewnością można podać raczej za obydwojma rozwiązaniami, jednak lepsza jest wersja „istnienia słowa”. Tomasz nie tyle przeciwstawia wyobrażenie powszechnikowi, ile przeciwstawia wyobrażenie *intellectum*, a więc temu, co jest kresem relacji poznawczej. Nie chodzi więc o różnicę genetyczną, ale ontyczną, a tę ukazuje natura słowa znajdującego się w intelekcie.

²⁶¹ Arystoteles, *Metaphysica* VII (1035b27-33); zob. tenże, *Metafizyka* VII, 10, tłum. T. Żeleźnik, s. 369-370.

dividuis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Diiudicamus enim esse verum aurum, quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem ponit Philosophus ultimam hominis felicitatem in X *Ethi-corum*. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aequaliter ratione; cum hae vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in III *De anima* probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse.

i z tego ciała. Dlatego też pryncypia każdego gatunku należy pomnażać w wielu indywidualach tego samego gatunku. A to, do jakiego gatunku zostaje przydzielone [indywiduum], poznaje się przez właściwe działania, które przysługują gatunkowi. Rozsądzamy, czy coś jest prawdziwym złotem na podstawie tego, że ma właściwe działanie złota. Działaniem zaś właściwym dla gatunku ludzkiego jest poznawanie intelektualne. Dlatego też w tej działalności Filozof widzi najwyższe szczęście człowieka, o czym mówi w X księdze *Etyki nikomachejskiej*²⁶². Pryncypium tej działalności nie jest intelekt bierny, czyli władza myślenia ani też władza pożądania zmysłowego, które [tylko] w pewien sposób partycypują w rozumie. Jest tak dlatego, że te wymienione władze nie mają działania poza organami cielesnymi. Poznanie intelektualne nie może dokonywać się przez organ cielesny, jak jest dowiedzione w III księdze *O duszy*²⁶³. I tak pozostaje tylko, że intelekt możnościowy jest

²⁶² Arystoteles, *Ethica nicomachea* X (1177a12-b4); zob. tenże, *Etyka nikomachejska* X, 7, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 290. „Edycja Leonińska” odsyła do *Metafizyki* Arystotelesa, choć w przypisie właściwie odsyła do tekstu *Etyki nikomachejskiej*.

²⁶³ Arystoteles, *De anima*, III, (429a 24–25); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 124.

tym, dzięki któremu ten człowiek zostaje przydzielony do gatunku ludzkiego, a nie jest tym intelekt bierny, jak to wymyślił Awerroes²⁶⁴. Pozostaje więc uznać, że niemożliwe jest, by był jeden intelekt możnościowy we wszystkich ludziach.

Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatis nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt. Quia iam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci. Quamvis et hoc ipsum secundum se inconueniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconueniens esset

Po trzecie, [jest to niedorzeczne] ponieważ wynikałoby z tego, że intelekt możnościowy nie przyjmowałby żadnych form poznawczych wyabstrahowanych z naszych wyobrażeń, gdyby był jeden dla wszystkich, którzy są i którzy byli. Skoro już wielu ludzi poprzedziło nas w intelektualnym poznaniu licznych przedmiotów, to wynikałoby z tego, że ze względu na wszystko to, co oni wiedzieli, intelekt byłby w akcji i nie miałby możliwości do przyjmowania, gdyż nikt nie przyjmuje tego, co już ma. Z tego dalej wynikałoby, że gdybyśmy nie mieli poznania intelektualnego i wiedzy z intelektu możnościowego, to wiedza byłaby w nas wyłącznie z przypominania. Chociaż i to wydaje się samo w sobie czymś niedorzecznym, ponieważ gdyby intelekt możnościowy był substancją oddzieloną

²⁶⁴ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, comm. 36, ed. F.S. Crawford, s. 500.

dicere quod corpora caelestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu accipiendo a phantasmatis.

Manifestum est etiam quod haec positio repugnat verbis Aristotelis. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili, statim a principio nominat eum partem animae, dicens: de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit. Volens autem inquirere de natura intellectus possibilis, praemittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animae subiecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum; et hoc est quod dicit: sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem. Ex quo apparet

w swoim istnieniu, to byłby przeprowadzany w akt przez wyobrażenia, podczas gdy to, co wyższe wśród bytów, nie potrzebuje niższych do swojej doskonałości. Podobnie jak niedorzeczne jest mówienie, że ciała niebieskie są doskonałone przez akt przyjmowania czegoś od ciał niższych. Tak samo, a może nawet jeszcze bardziej jest niemożliwe, żeby jakaś substancja oddzielona doskonaliała się przez akt przyjmowania [poznania pochodzącego] od wyobrażeń.

Jasne jest, że stanowisko to sprzeciwia się słowom Arystotelesa. Gdy rozpoczyna on badanie intelektu możnościowego, od razu na początku nazywa go częścią duszy, mówiąc: „o części duszy, przez którą dusza poznaje i posiada wiedzę”²⁶⁵. Chcąc wyjaśnić naturę intelektu możnościowego, założył pewną wątpliwość: czy część intelektualna jest oddzielona od innych części duszy jako podmiotu, jak chciał Platon, czy tylko pojęciowo. I to jest to, co powiedział: „albo istnieje w sposób oddzielony, albo nieoddzielony według wielkości, ale według rozumienia”²⁶⁶. To

²⁶⁵ Arystoteles, *De anima* III (429a10-11); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 123.

²⁶⁶ Arystoteles, *De anima* III (429a11-12); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 123.

quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio vera esset. Unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima; et multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata.

ukazuje, że gdyby Arystoteles przyjął jedną z tych możliwości, to ukazałby swoje zdanie o intelekcie możliwościowym, które [od początku] zamierzał. Nie przedstawił zdania, że intelekt ten byłby oddzielony tylko pojęciowo, gdyby wymienione stanowisko było prawdziwe. Dlatego wymienione przekonanie nie jest zdaniem Arystotelesa. Później również dodał, że intelekt możliwościowy jest tym, dzięki któremu dusza mniema i poznaje intelektualnie²⁶⁷, a także wyraził wiele podobnych zdań. Z tego wszystkiego wyraźnie dał do rozumienia, że intelekt możliwościowy jest czymś w duszy i nie jest substancją oddzieloną.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animae multae, tamen ita quod numero et specie differant; et praecipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quae sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

Odpowiedzi na zarzuty

1. Augustyn miał na myśli to, że śmieszne jest, gdy założymy istnienie wielu dusz dla różnych ludzi w ten sposób, że różniliby się co do liczby i co do gatunku. Szczególnie zaś byłoby śmieszne z perspektywy stanowiska platoników, którzy ponad wszystkim, co istnieje pod jednym gatunkiem, przyjmowali dla wszyst-

²⁶⁷ Arystoteles, *De anima* III (429a23); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 124.

2. Ad secundum dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est: et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie, sed animae possunt esse multae unius speciei.

3. Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad eius individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animae acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cuius utrumque est pars. Et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animae. Et similiter secundum corpora multiplicantur animae, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

4. Ad quartum dicendum quod licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod

kich coś jednego wspólnego, istniejącego samoistnie.

2. Jak aniołowie nie mają materii, przez którą istnieją, tak też nie mają materii, w której istnieją. Dusza zaś ma materię, w której jest, i dlatego aniołowie nie mogą być liczni w jednym gatunku, dusze zaś mogą być liczne w jednym gatunku.

3. Jak ciało ma się do istnienia duszy, tak ma się też do jej indywidualizowania, gdyż wszystko według tego samego pryncypium jest jednym i bytem. Dusza nabywa istnienia według tego, że jednoczy się z ciałem, gdy od razu ustanawiają jedną naturę, której obydwójce są częścią. I nawet jeśli dusza intelektualna jest formą transcendującą ciało swoją zdolnością do pojmowania, ma swoje istnienie wyniesione ponad ciało. Z tego względu nawet jeśli zniszczeniu ulegnie ciało, to pozostaje istnienie duszy. I podobnie jak dusze pomnażają się według ciał, tak też nawet gdyby usunąć ciała i tak pozostanie wielość dusz.

4. Chociaż ciało nie jest istotą duszy, to jednak dusza zgodnie ze swoją istotą ma przystosowanie do ciała, o ile w jej istocie jest to, że jest formą ciała. Z tego powodu w definicji duszy umiesz-

sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

5. Ad quintum dicendum quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex praecedentibus patet.

6. Ad sextum dicendum quod in hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere: quia videlicet sequeretur, ut ipse dicit, si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est igitur primo quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis.

Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est

cza się ciało. Zatem jak do istoty duszy należy to, że jest formą ciała, tak do istoty tej duszy, o ile jest tą [indywidualną] duszą, należy to, że ma przystosowanie do tego ciała.

5. Augustyn w tym miejscu mówił, wyrażając przypuszczenie na temat istnienia jednej duszy powszechnej, co jest jasne na podstawie wcześniejszych rozstrzygnięć.

6. Wydaje się, iż Awerroes²⁶⁸ dopatrywał się szczególnej mocy w tym argumentie, gdyż, jak sądził, mogłoby z niego wynikać, że gdyby intelekt możnościowy nie był jeden we wszystkich ludziach, to rzecz poznana intelektualnie byłaby indywidualizowana i pomnożona przez indywidualizowanie i liczbę pojedynczych ludzi. I tak byłaby poznana intelektualnie w możliwości, a nie w akcji. Należy najpierw wykazać, że ta nedorzecznosc wynika tak samo z tego założenia, że intelekt możnościowy jest jeden, jak również z założenia, że jest pomnożony w wielu.

I jasne jest to najpierw w odniesieniu do indywidualizowa-

²⁶⁸ Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, comm. 5, ed. F.S. Crawford, s. 402.

quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive igitur sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabuntur res intellecta in ipso.

Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod, si non sint multi intellectus possibili in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo ad huius solutionem considerandum est quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudi-

nia, że forma, istniejąca w jakimś indywiduum, jest w ten sam sposób w nim indywidualizowana, i to niezależnie od tego, czy byłaby wyłącznie jedna w jednym gatunku, jak w przypadku słońca, czy też byłoby ich wiele w jednym gatunku, jak w przypadku pereł. W obydwu przypadkach blask jest zindywidualizowany. Trzeba więc powiedzieć, że intelekt możnościowy jest pewnym pojedynczym indywiduum, a to dlatego, że jego akty są pojedyncze. Niezależnie więc, czy jest jeden w jednym gatunku, czy też liczny, to rzecz poznana intelektualnie będzie w nim indywidualizowana z tego samego powodu.

Jasne jest odnośnie do pomnożenia, że jeśli nie będzie wielu intelektów możnościowych w gatunku ludzkim, to będzie jednak wiele intelektów we wszechświecie, z których wiele pozna je intelektualnie jedną i tę samą rzecz. Pozostanie więc ta sama wątpliwość: czy rzecz intelektualna (pojęta) jest jedna czy liczna w różnych intelektach. Nie można więc przez to dowieść jego zamiaru, gdyż nawet jeśli założone będzie jego stanowisko, to nadal pozostanie ta sama niedorzeczność. I dlatego, aby rozwiązać

nem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III *De anima*, oportet dicere quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis.

Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *De anima*. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero po-

ten problem należy rozważyć to, że jeśli o intelekcie należy mówić ze względu na podobieństwo do zmysłu, co jasne jest na podstawie postępowania Arystotelesa w III księdze *O duszy*²⁶⁹, to trzeba stwierdzić, że rzecz intelektualna (pojęta) nie ma się tak do intelektu możliwościowego, jak intelekt możliwościowy do poznawczej formy intelektualnej, przez którą intelekt możliwościowy jest w akcie. Raczej poznawcza forma jest jak zasada formalna, dzięki której intelekt poznaje intelektualnie. Rozumienie zaś albo rzecz intelektualna (pojęta) funkcjonuje jako to, co ustanowione lub uformowane przez działanie intelektu. I albo jest ono istotą prostą, albo jest złożeniem, bądź rozdzieleniem zdania.

Arystoteles w III księdze *O duszy*²⁷⁰ ustalił znaczenie tych dwóch działań intelektu. Jedno z nich, które nazwał rozumieniem niepodzielonym, dzięki któremu intelekt ujmuje to, czym jest jakaś rzecz, Arabowie nazwali formowaniem lub wyobrażaniem przez intelekt²⁷¹. Drugie

²⁶⁹ Arystoteles, *De anima* III (429a15-b5); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 124.

²⁷⁰ Arystoteles, *De anima* III (430a26-28); zob. tenże, *O duszy* III, 4, s. 126.

²⁷¹ Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, comm. 21 oraz 27, ed. F.S. Crawford, s. 455, 465. Określenia te można odnaleźć w komentarzu Awerroesa do Arystotelesa.

nit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibile non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus.

Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur,

zaś działanie określił jako złożenie i podzielenie rozumienia (tego, co intelektualne, pojęte), które Arabowie nazwali przekonaniem bądź wiarą²⁷². Dla obydwu tych działań założona zostaje poznawcza forma intelektualna, dzięki której intelekt możnościowy staje się [intelektem] w akcie, ponieważ intelekt możnościowy nie działa inaczej niż zgodnie z tym, co jest w akcie, jak wzrok nie widzi inaczej niż przez to, co powstaje w akcie przez poznawczą formę tego, co widziane. Stąd poznawcza forma tego, co widziane nie jest tym, co jest widziane, lecz tym, dzięki czemu się widzi. I podobnie jest z intelektem możnościowym, ale za wyjątkiem tego, że intelekt możnościowy dokonuje refleksji nad sobą i nad swoją poznawczą formą, czego zaś nie czyni wzrok.

Wobec tego rzecz poznana intelektualnie przez dwa intelekty jest w pewien sposób jedna i ta sama, a w pewien sposób mnoga. Od strony rzeczy, która jest poznawana jest jedna i ta sama, od strony zaś samego poznania jest inna dla jednego poznającego i inna dla drugiego. Podobnie

²⁷² Zob. Algazel, *Logica (in initio)*, ed. Ch.H. Lohr, „Traditio” 21 (1965), s. 239.

alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quae intelligitur subsisteret extra animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspicat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus

jeśli dwóch ludzi zobaczy jedną ścianę, to jest ona jedną rzeczą widzianą od strony rzeczy obserwowanej, jest jednak inna dla jednego i drugiego według różnych aktów widzenia. I wszystko byłoby podobnie od strony intelektu, gdyby rzecz, którą poznaje się intelektualnie, istniała samoistnie poza duszą jak rzecz, która jest widziana, co zakładali platonicy. Według jednak przekonania Arystotelesa, wydaje się to bardziej złożone, chociaż wiąże się z tym samym uzasadnieniem, jeśli ktoś we właściwy sposób to rozważy. Nie ma innej różnicy między Arystotelesem i Platonem niż ta, że Platon zakładał, że rzecz, którą poznajemy intelektem, ma taki sam sposób istnienia poza duszą, jaki ma, gdy intelekt ją poznaje, to znaczy istnieje jako coś abstrakcyjnego i wspólnego. Arystoteles zaś założył, że rzecz, którą poznaje się intelektualnie istnieje poza duszą, lecz w inny sposób, a ponieważ pojmujemy ją abstrakcyjnie, przeto ma istnienie konkretne. I jak według Platona sama rzecz, którą się poznaje jest poza samą duszą, tak też jest i według Arystotelesa. Jest to jasne z tego, że żaden z nich

abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic igitur patet quomodo multitudo intellectuum non praeiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae.

7. Ad septimum dicendum quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando,

nie zakładał, iż istnieje wiedza o tym, co jest w naszym intelekcie jako [wiedza] o substancjach. Jednak Platon uważał, że istnieje wiedza o formach oddzielonych, Arystoteles zaś, że istnieje wiedza o istotach rzeczy istniejących w samych rzeczach. Jednak racja powszechności, która znajduje się we wspólności i abstrakcji, wynika tylko ze sposobu poznawania, o ile poznajemy intelektualnie na sposób abstrakcyjny i wspólny. Według Platona zaś wynika to również ze sposobu istnienia form abstrakcyjnych. I dlatego Platon założył, że ujęcia powszechne istnieją samoistnie, Arystoteles zaś, iż nie istnieją w ten sposób. Tak więc jasne jest, w jaki sposób wielość intelektualnego poznania nie przesądza ani o powszechności, ani o wspólności, ani o jedności rzeczy intelektualnej (pojętej).

7. Wiedza jest przyczynowana w uczniu przez nauczyciela nie w ten sposób, w jaki żar w drzewie przez ogień, lecz jak zdrowie jest w chorym przez lekarza, który powoduje zdrowie, o ile dostarcza jakiegoś lekarstwa, którego natura używa do uprzyczynowania wyzdrowienia. I dlatego lekarz w leczeniu

sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter magister deducit principia universalia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in I *Posteriorum*, quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

8. Ad octavum dicendum quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum. Sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animae, quae

postępuje wedle tego samego porządku, wedle którego natura leczy. Jak głównym czynnikiem wyzdrowienia jest wewnętrzna natura, tak też pryncypium zasadniczo powodującym wiedzę jest coś wewnętrznego, mianowicie światło intelektu czynnego. To dzięki niemu powstaje w nas wiedza, gdy dochodzimy do poznania jakichś rzeczy szczegółowych, przez zastosowanie powszechnych zasad, które odkrywamy, przyjmując je dzięki doświadczeniu. I podobnie nauczyciel wyprowadza zasady powszechne ze szczegółowych przesłanek. I dlatego Arystoteles mówi w I księdze *Analityk wtórych*²⁷³, że dowodzenie jest syllogizmem, który sprawia, że ktoś coś wie.

8. Na podstawie tego argumentu popełnił błąd również Awerroes. Uważał, że dlatego, iż Arystoteles powiedział, że intelekt możliwościowy jest oddzielony, to oddzielony powinien być w swoim istnieniu, a w konsekwencji, że nie pomnaża się przez wielość ciał. Arystoteles jednak zwrócił uwagę, że intelekt możliwościowy jest władzą

²⁷³ Arystoteles, *Analytica posteriora* I (71b17-18); zob. tenże, *Analityki wtóre* I, 2, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 257.

non est actus alicuius organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

9. Ad nonum dicendum quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spirituales animae et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriae potentiae. Et praeterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma eius. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animae esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis

duszy, która nie jest aktem jakiegoś organu, jakby swoje działanie wykonywał przez organ cielesny, podobnie jak władza wzroku jest władzą organu mającego działanie w cielesnym organie. A ponieważ intelekt możnościowy nie realizuje działania przez organ cielesny, przeto nie powinno się twierdzić, że poznaje tylko to, co ma związek albo z całym ciałem, albo z częścią ciała.

9. Przekonanie, które zakłada, że dusza jest złożona z materii i formy, jest zupełnie fałszywe i nie do uzasadnienia. Dusza nie mogłaby być formą ciała, gdyby miała się składać z materii i formy. Gdyby bowiem dusza była formą ciała tylko według swej formy, to wynikałoby z tego, że jedna i ta sama forma doskonaliłaby różne materie różnych rodzajów, to znaczy materię duchową duszy i materię cielesną. To zaś jest niemożliwe, skoro właściwy akt związany jest z właściwą możliwością. A do tego złożenie z materii i formy nie byłoby duszą, lecz jej formą. Skoro więc mówimy o duszy, to rozumiemy przez nią to, co jest formą ciała. Gdyby zaś forma duszy była formą ciała za pośrednictwem właściwej materii, jak kolor jest

mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma, hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicuius actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

10. Ad decimum dicendum quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eandem habitationem, vel magis propter easdem leges et eundem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III *Politice*.

aktem ciała za pośrednictwem powierzchni, to przecież tym sposobem cała dusza mogłaby być nazywana formą ciała. A to jest niemożliwe, ponieważ przez materię rozumiemy to, co jest tylko w możliwości, a to, co jest tylko w możliwości, nie może być aktem czegoś, to znaczy być formą. Jeśli zaś ktoś przez nazwę materii będzie rozumiał jakiś akt, to nie należy się temu sprzeciwiać, gdyż nic nie zabrania, by ktoś nazywał materią to, co my nazywamy aktem, tak jak [nic nie zabrania by] coś, co my nazywamy kamieniem, ktoś nazywał osłem.

10. Jak rzeka Sekwana nie jest tą rzeką ze względu na tę właśnie płynącą wodę, lecz ze względu na takie źródło i takie koryto rzeki, tak też zawsze nazywana jest tą samą rzeką, chociaż przepływa w niej inna woda. Podobnie społeczność ludzi jest taka sama nie ze względu na identyczność duszy czy człowieka, lecz ze względu na takie samo miejsce zamieszkania lub bardziej ze względu na te same prawa i ten sam sposób życia, jak mówi Arystoteles w III księdze *Polityki*²⁷⁴.

²⁷⁴ Arystoteles, *Politica* III, (1276a34–b15); zob. tenże, *Polityka* III, 1, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, s. 79–80.

11. Ad undecimum dicendum quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subiectum; scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus. Ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum; sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subiectis.

12. Ad duodecimum dicendum quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed in quantum continuantur cum corpore proprio.

13. Ad decimumtertium dicendum quod sicut ex praedictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens

11. Czas porównuje się tylko do jednego ruchu, jak przypadłość do podmiotu, mianowicie do ruchu pierwszego poruszy-ciela, którym mierzy się wszystkie inne ruchy. Do innych zaś ruchów [czas] porównuje się, jak miarę do mierzonego, podobnie jak łokieć (jako miarę długości) porównuje się do drewnianego patyka, jak do podmiotu, do ubrania zaś, które jest przez niego mierzone, wyłącznie jak do mierzonego. I dlatego nie wynika z tego, że jedna przypadłość jest w wielu podmiotach.

12. Zgodnie z prawdą rzeczy, widzenie nie dokonuje się przez promienie wysyłane na zewnątrz. Lecz Augustyn powiedział to opierając się na opinii innych. Zakładając to jednak można byłoby przypuścić, że dusza ożywiałaby promienie wysyłane na zewnątrz nie jako ciała zewnętrzne, jednak nie ożywiałaby ich tak, jakby były na zewnątrz ciała, lecz o ile byłyby związane z właściwym ciałem.

13. Jasne jest na podstawie tego, co powiedziano, że rzecz intelektualna (pojęta) nie indywidualizuje się ani nie pomnaża inaczej niż od strony działania intelektualnego. Nie jest jednak

quod a re intellecta, in quantum est intellecta, adhuc abstrahitur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intelligente abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praecudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

14. Ad decimumquartum dicendum quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum, nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

15. Ad decimumquintum dicendum quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiae separatae sunt intellectae in actu, cum tamen sint individuae; alioquin non haberent actiones, quae sunt singularium. Sed ha-

czymś niedorzecznym, by z rzeczy poznanej intelektualnie (pojętej) jako takiej, nadal abstrahować rzecz intelektualną wprost, podobnie jak od tego, kto poznaje intelektualnie, intelekt abstrahuje wprost. To również nie przesądza o istocie powszechności. Zdarza się bowiem, że człowiek albo ujęcie gatunku jest przeze mnie poznane intelektualnie. Dlatego też nie trzeba, aby z poznaniem człowieka albo ujęciem gatunku było tak, że musi być poznane intelektualnie przeze mnie lub kogoś innego.

14. Zgoda co do pierwszych zasad nie wynika z jedności intelektu możliwościowego, lecz z podobieństwa natury, dzięki której wszyscy zmierzamy do tego samego. Podobnie jak wszystkie owce zgadzają się co do tego, że oceniają wrogość wilka. Nikt przecież nie powie, że z tego powodu jest w nich tylko jedna dusza.

15. Indywidualne istnienie nie sprzeciwia się temu, co jest istnieniem intelektualnym w akcji, gdyż substancje oddzielone są intelektualnymi w akcji, mimo, że są indywidualnymi. Gdyby było inaczej, nie miałyby działań, które są pojedyncze. Jednak

bere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formae individuales quae individuantur per materiam, non sunt intellectae in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem ut dictum est, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis huius sit intellectum in actu, et similiter ea quae recipiuntur in ipso.

16-17. Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

posiadanie istnienia materialnego przeciwstawia się temu, co ma istnienie intelektualne (pojęte) w akcie. I z tego powodu formy indywidualne, które są indywidualizowane przez materię, nie są intelektualnymi w akcie, lecz wyłącznie w możności. Dusza zaś intelektualna nie jest indywidualizowana przez materię w ten sposób, że staje się formą materialną, szczególnie według tego, co intelektualne (pojęte), według czego transcenduje wymiary materii cielesnej. Jest ona indywidualizowana według materii cielesnej w taki sposób, jak zostało powiedziane, mianowicie o ile ma przystosowanie do tego, by być formą tego konkretnego ciała. Z tego względu nie można przyjąć, że intelekt możnościowy tego konkretnego człowieka jest tym, co intelektualne (pojęte) w akcie, podobnie jak formy, które są w nim przyjmowane.

16-17. I dzięki temu otrzymujemy jasne rozwiązanie, które uchyla dwa pozostałe zarzuty.

Articulus 10

Decimo quaeritur utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.

Et videtur quod sic

1. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud *Ioan. I: erat lux vera quae illuminat* et cetera. Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III *De anima*. Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Praeterea, nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatum, ut dicitur in III *De anima*. Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens neque secundum multiplicationem hominum.

Artykuł 10

Po dziesiąte, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi?²⁷⁵.

I wydaje się, że tak

1. Oświecanie ludzi jest czymś właściwym dla Boga zgodnie z tym, co jest w Ewangelii św. Jana (J 1,9): „była światłość prawdziwa, która oświeca wszelkiego człowieka (...)”. Jednak to działanie przysługuje intelektowi czynnemu, co jasne jest na podstawie III księgi *O duszy*²⁷⁶. Intellektem czynnym zatem jest Bóg. Bóg zaś jest jeden, czyli intelekt czynny jest również jeden.

2. Nic spośród tego, co jest oddzielone od ciała, nie pomnaża się wedle wielości ciał. Intelekt czynny jest jednak oddzielony od ciała, jak jest powiedziane w III księdze *O duszy*²⁷⁷. Zatem intelekt czynny nie pomnaża się wedle wielości ciał, a w konsekwencji nie [pomnaża się] również wedle wielości ludzi.

²⁷⁵ Miejsca paralelne: *S. th.* I, q. 79, a. 4 i 5; *Super Sent.* II, s. 17, q. 2, a. 1; *De veritate* q. 10, a. 6; *Contra gentiles* II, c. 76-78; *Q. d. de anima* a. 4, 5, 16; *Sententia de anima* III, l. 10; *Compendium theologiae* c. 86.

²⁷⁶ Arystoteles, *De anima* III, (430a15); por. tenże, *O duszy* III, 5, s. 127.

²⁷⁷ Arystoteles, *De anima* III (430a17-22); por. tenże, *O duszy* III, 5, s. 127-128.

3. Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in III *De anima* quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animae; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

4. Praeterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet III *De anima*. Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

3. Nie ma w naszej duszy niczego, co zawsze poznaje intelektualnie. Przysługuje to jednak intelektowi czynnemu, gdyż mówi się w III księdze *O duszy*²⁷⁸, że nie jest tak, że czasem ktoś poznaje intelektualnie, a czasem nie. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w duszy, a także nie pomnaża się według wielości dusz i ludzi.

4. Nic nie sprowadza [samo] siebie z możliwości do aktu. Intelekt możliwościowy jednak jest sprowadzany do aktu przez intelekt czynny, co jasne jest na podstawie III księgi *O duszy*²⁷⁹. Intelekt czynny zatem nie jest zakorzeniony w istocie duszy, w której zakorzeniony jest intelekt możliwościowy. I tak mamy ten sam wniosek, co wcześniej.

5. Każde pomnożenie jest konsekwencją jakiegoś odróżnienia. Intelekt czynny jednak nie może być wyodrębniony przez materię, skoro jest oddzielony. Nie może być też [wyodrębniony] przez formę, ponieważ różniłyby się gatunkowo. Intelekt czynny zatem nie pomnaża się w ludziach.

²⁷⁸ Arystoteles, *De anima* III (430a22); por. tenże, *O duszy* III, 5, s. 128.

²⁷⁹ Arystoteles, *De anima* III (430a14-15); por. tenże, *O duszy* III, 5, s. 126.

6. Praeterea, id quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis; abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Praeterea, nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III *De anima*. Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae operationis. Esse autem creatum habet terminum suae operationis, cum sit finitae virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in libro *LXXXIII Quaestionum*: *omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur (...). Comprehendi autem non potest quod sine ulla*

6. To, co jest przyczyną oddzielenia, jest oddzielone w najwyższym stopniu. Intelekt czynny jest jednak przyczyną oddzielenia, abstrahuje bowiem poznawcze formy od materii. Jest zatem oddzielony i w ten sposób nie pomnaża się według wielości ludzi.

7. Żadna władza, która o tyle bardziej może działać, o ile bardziej działa, nie ma kresu swojego działania. Intelekt czynny jednak jest tego rodzaju, ponieważ gdy intelektualnie poznajemy coś najbardziej intelektualnie poznawalnego, to nie mniej, ale jesteśmy bardziej zdolni do poznawania tego, co jest powiedziane w księdze III *O duszy*²⁸⁰. Zatem intelekt czynny nie ma jakiegoś kresu swojego działania. To zaś, co istnieje jako stworzone, ma kres swojego działania, skoro ma skończone władze. Intelekt czynny zatem nie jest czymś stworzonym i w ten sposób jest tylko jeden.

8. Augustyn mówi w *Księdze osiemdziesięciu trzech kwestii*: „wszystko, czego dotyczą zmysły cielesne, zmienia się bez czasowej przerwy (...). Ujmowaniem bowiem nie można objąć

²⁸⁰ Arystoteles, *De anima* III (429b3-4); por. tenże, *O duszy* III, 3, s. 124.

intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis. Et postmodum subdit: nihil est sensibile, quod non habeat simile falso, ut internosci non possit (...). Nihil autem percipi potest, quod a falso non discernitur. Non est igitur constitutum iudicium veritatis in sensibus. Sic ergo probat quod sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Augustinus dicit in IV *De Trinitate* quod *impia multa recte reprehendunt recte-*

tego, co się zmienia bez jakiegokolwiek przerwy. Nie należy się zatem spodziewać czystej prawdy od cielesnych zmysłów”. I potem dodaje: „nie ma wśród przedmiotów zmysłowych czegoś, co nie posiadałoby jakiegoś podobieństwa do fałszu i nie mogłoby być od niego odróżnione (...). Niczego bowiem nie można spostrzec, co nie jest odróżnione od fałszu. Prawdziwy sąd nie jest więc ustanowiony w oparciu o poznanie zmysłowe”²⁸¹. W ten sposób dowodzi, że nie możemy osądzać o prawdzie na podstawie przedmiotów zmysłowo poznawalnych, zarówno przez to, że podlegają zmianom, jak i przez to, że posiadają coś na podobieństwo fałszu. To tymczasem przysługuje każdemu stworzeniu. Zatem na podstawie żadnego stworzenia nie możemy sądzić o prawdzie. O prawdzie jednak sądzimy zgodnie z intelektem czynnym. Zatem intelekt czynny nie jest czymś stworzonym. I tak wniosek jest taki sam, co wcześniej.

9. Augustyn mówi w IV księdze *O Trójcy Świętej*, że „nawet źli myślą o wieczności oraz sprawie-

²⁸¹ Augustyn, *De diversis questionibus LXXXIII*, q. 9 (PL 40, 13); por. tenże, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii 9*, tłum. I. Radziejowska, seria: Ad Fontes, t. XXVI, Kęty 2012, s. 27.

que laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Non enim in sua natura cum (...) eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles (...). Nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas (...). Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Ex quo videtur quod iudicare de iusto et iniusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro *De vera religione*, quod

dliwie ganią czy chwałą postępowanie ludzi. Do jakich zasad oni się przy tym odnoszą, jeśli nie do tych, które im ukazują, jak żyć powinni, jeśli nawet tak nie żyją? Gdzie je widzą? Z pewnością nie we własnej naturze (...), a ich dusza wydaje się zmienna, podczas gdy zasady owe wydają się niezienne (...). I nie w sposobie bycia swej duszy widzą te zasady, bo są to zasady sprawiedliwości, a ich dusze są przecież niesprawiedliwe (...). Gdzież więc są zapisane, jeśli nie w księdze światłości, która zwie się *Prawdą?*²⁸². Na podstawie tego wydaje się, że sążenie o tym, co zgodne z prawem i niezgodne, przysługuje nam stosownie do światła, które jest ponad naszymi umysłami. Osądzanie zaś zarówno w rzeczach teoretycznych, jak i praktycznych przysługuje nam wedle intelektu czynnego. Intelekt czynny zatem jest pewnym światłem ponad naszym umysłem. Nie pomnaża się więc według wielości dusz i ludzi.

10. Augustyn mówi w księdze *O prawdziwej wierze*²⁸³, że

²⁸² Augustyn, *De Trinitate* IV, 15, 21 (PL 42, 1052); por. tenże, *O Trójcy Świętej* IV, XV, 21, s. 195-196.

²⁸³ Zob. Augustyn, *De vera religione*, 31-32 (PL 34, 147-149); zob. tenże, *O prawdziwej wierze* XXXI, 58, s. 777.

de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Iudicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, Philosophus dicit III *De anima* quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II *Physicorum*. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

o pewnych dwóch rzeczach, z których żadna nie jest najlepsza, nie możemy sądzić, która spośród nich jest lepsza, co najwyżej tylko przez to, co jest lepsze od obydwu. Sądźmy bowiem, że anioł jest lepszy od duszy, gdy tymczasem żadne z nich nie jest najlepsze. Zatem trzeba, aby sąd ten dokonywał się przez coś, co jest lepsze od obydwu, a od tych nie ma niczego lepszego poza Bogiem. Jeżeli więc sądzimy dzięki intelektowi czynnemu, to wydaje się, że intelektem czynnym jest sam Bóg. I tak wynika z tego ten sam wniosek, co wcześniej.

11. Filozof powiada w III księdze *O duszy*²⁸⁴, że intelekt czynny tak się ma do intelektu możnościowego, jak sztuka do materii. Jednak w żadnym rodzaju sztuki nie znajdują się równocześnie sztuka i materia w tym samym przedmiocie. Ani też czynnik sprawczy powszechnie, ani materia, nie podpadają numerycznie pod ten sam przedmiot, jak mówi się w II księdze *Fizyki*²⁸⁵. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w istocie duszy, w której jest intelekt możności-

²⁸⁴ Arystoteles, *De anima* III (430a12-13); por. tenże, *O duszy* III, 5, s. 126.

²⁸⁵ Arystoteles, *Physica* II (198a); por. tenże, *Fizyka* II, 7, s. 58.

12. Praeterea, Augustinus dicit II *De libero arbitrio*, quod *ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est*. Sed *ratio et veritas numeri est una*. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod praesto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Praeterea, in eodem libro: *si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem*. Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

14. Praeterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo

wy. I w ten sposób nie pomnaża się według wielości dusz i ludzi.

12. Augustyn mówi w II księdze *O wolnej woli*, że „istota i prawda liczby są obecne dla wszystkich rozumujących”²⁸⁶. Jednak istota i prawda liczby są czymś jednym. Zatem konieczne jest, aby były czymś jednym według tego, że są obecne dla wszystkich. Tym zaś jest intelekt czynny, którego mocą abstrahujemy istoty powszechne, pochodzące z rzeczy. Zatem intelekt czynny jest jeden we wszystkich.

13. W tej samej księdze jest powiedziane: „jeżeli najwyższe dobro jest jedno dla wszystkich, trzeba również by prawda, dzięki której się rozpoznaje i zatrzymuje, to znaczy mądrość, była dla wszystkich jedną i wspólną”²⁸⁷. Jednak najwyższe dobro jest rozpoznane i zatrzymywane w nas przez intelekt, a szczególnie przez intelekt czynny. Zatem intelekt czynny jest jeden we wszystkich.

14. To, co jest takie samo z natury, powoduje to samo. Jednak to, co powszechne, jest jedno

²⁸⁶ Augustyn, *De libero arbitrio* II, 8, 20 (PL 32, 1251); zob. tenże, *O wolnej woli* II, VIII, 20, tłum. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 547.

²⁸⁷ Augustyn, *De libero arbitrio* II, 9, 27 (PL 32, 1251); zob. tenże, *O wolnej woli* II, IX, 27, s. 553.

intellectus agentis sit universale facere, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae, oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectum possibilem, et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatis; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatis, quia non cognoscet illam quam quaerit, postquam eam abstraxerit, nisi prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quaerit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

16. Praeterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eundem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo

we wszystkich. Skoro więc intelekt czynny działa w sposób powszechny, to wydaje się, że także intelekt czynny jest jeden we wszystkich.

15. Jeżeli intelekt czynny jest czymś w duszy, to powinien albo być stworzony jako „ubrany”, lub „bogaty” w formy poznawcze; dlatego też owe formy będzie układał w intelekcie możnościowym i nie będzie musiał abstrahować form intelektualnych od wyobrażeń; albo też powinien być stworzony jako „nagi” i „pozbawiony” form poznawczych, a przez to nie będzie skuteczny w abstrahowaniu form z wyobrażeń, ponieważ nie będzie w stanie poznać tych form, których poszukuje, skoro będzie abstrahował to, czego wcześniej z jakiejś racji nie miał. Jak ten, kto poszukuje zbiegłego niewolnika, nie rozpozna go, gdy go znajdzie, jeśli wcześniej nie miał jakiejś wiedzy o nim. Nie jest więc intelekt czynny czymś w duszy i nie pomnaża się według dusz i ludzi.

16. Jeżeli przyjmie się przyczynę wystarczającą, to nadmiarem jest przyjmowanie innej przyczyny dla tego samego skutku. Tymczasem jest pewna przyczyna zewnętrzna, która wystarcza do

non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

17. Praeterea, si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis, cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmatum, abstrahens species intelligibiles ab eis: quia sicut species quae est recepta in sensu, imprimat sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

oświecenia człowieka, mianowicie Bóg. Zatem nie trzeba przyjmować intelektu czynnego, którego powinnością jest oświecanie. Nie jest więc [intelekt czynny] czymś w duszy ludzkiej i nie pomnaża się według dusz i ludzi.

17. Jeśli uznaje się, że intelekt czynny jest czymś w duszy człowieka, to z konieczności ma do czegoś przyczyniać się w człowieku, ponieważ nic w rzeczach stworzonych przez Boga nie jest bezużyteczne ani nieskuteczne. Jednak intelekt czynny do niczego się nie przyczynia w poznaniu spełnianym przez człowieka, a jedynie służy do tego, żeby oświecać intelekt możliwościowy. Gdyby intelekt możliwościowy był przeprowadzany do aktu przez poznawczą formę intelektualną, to ona sama przez siebie wystarczałaby do działania, podobnie jak wszystko inne, mając formę, wystarcza sobie do swojego działania. Podobnie intelekt czynny nie sprawia niczego poza tym, że oświeca wyobrażenia, abstrahując od nich poznawcze formy intelektualne. Jak bowiem poznawcze formy, które są przyjęte w zmyśle, wyciskają swoje podobieństwo w wyobraźni, tak wydaje się, że forma, która jest

w wyobraźni, mimo że jest bardziej duchowa i przez to bardziej silniejsza, może wycisnąć swoje podobieństwo w najdalszej władzy, mianowicie w intelekcie możliwościowym. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w duszy i nie pomnaża się w ludziach.

Sed contra

1. Est quod Philosophus dicit III *De anima*, quod intellectus agens est aliquid animae. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

2. Praeterea, Augustinus dicit IV *De Trinitate* quod philosophi ceteris meliores non sunt in illis summis aeternisque rationibus intellectu contemplati ea quae historice disseruerunt; et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplantur veritatem est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic idem quod prius.

Przeciw temu

1. Filozof mówi w III księdze *O duszy*²⁸⁸, że intelekt czynny jest czymś w duszy. Zatem pomnaża się według wielości dusz.

2. Augustyn mówi w IV księdze *O Trójcy Świętej*²⁸⁹, że filozofowie nie są zresztą lepsi w intelektualnej kontemplacji tych najwyższych i wiecznych zasad od tych, którzy badają je w sposób historyczny. I w ten sposób wydaje się, że te zasady są kontemplowane w jakimś współnaturalnym dla nich świetle. Światłem, w którym kontemplanuje się prawdę, jest intelekt czynny. Zatem intelekt czynny jest czymś w duszy. I tak wynika z tego wniosek taki sam, co wcześniej.

²⁸⁸ Arystoteles, *De anima* III (430a13-15); por. tenże, *O duszy* III, 5, s. 126.

²⁸⁹ Augustyn, *De Trinitate* IV, 16, 21 (PL 42, 902); por. tenże, *O Trójcy Świętej* IV, XVI, 21, s. 196: „Nawet i ci filozofowie, lepsi od innych, nie mogli mieć intelektualnego oglądu tych rzeczy w ich najwyższych i wiecznych racjach”.

3. Praeterea, Augustinus dicit XII *De Trinitate*: *credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut subiuncta ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent. Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.*

3. Augustyn mówi w XII księdze *O Trójcy Świętej*: „raczej chyba należałoby przyjąć, że dusza z natury swej [zgodnie z zamysłami Stwórcy], ogląda naturalne byty umysłowe. Widzi je w pewnego rodzaju niematerialnym świetle właściwym jej naturze, podobnie jak oko ciała w materialnym świetle widzi otaczające je przedmioty”²⁹⁰. Światłem tym, którym umysł nasz poznaje intelektualnie, jest intelekt czynny. Intelekt czynny zatem jest czymś mieszczącym się w rodzaju duszy oraz pomnażającym się przez wielość dusz i ludzi.

Respondeo

Dicendum quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli: quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że konieczne jest przyjęcie intelektu czynnego zgodnie z tym, co wcześniej²⁹¹ zostało wyrażone o twierdzeniu Arystotelesa. A to dlatego, że nie zgadzał się on, by natury rzeczy poznawalnych zmysłowo istniały samoistnie same przez siebie bez materii, gdy są intelektualnie poznawalne w akcji. I dlatego trzeba, żeby istniała jakaś wła-

²⁹⁰ Augustyn, *De Trinitate* XII, 15, 24 (PL 42, 1011); por. tenże, *O Trójcy Świętej* XII, XV, 24, s. 345.

²⁹¹ W odpowiedzi, w artykule 9.

posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliqualiter est verum.

Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum.

Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur,

która sprawiałaby, że są one intelektualnie poznawalne w akcie przez abstrahowanie z materii jednostkowej. Tę władzę nazywa się intelektem czynnym. Niektórzy przyjmują, że jest ona pewną substancją oddzieloną, niepomnożoną przez wielość ludzi. Niektórzy zaś przyjmują istnienie jej samej jako pewnej władzy duszy i uznają, że jest pomnożona w wielu ludziach. Wydaje się, że w pewien sposób obydwie twierdzenia są prawdziwe.

Powinno się uznać istnienie jakiegoś intelektu ponad duszą ludzką, od którego zależy jej poznanie intelektualne. To może stać się jasne dzięki trzem argumentom.

Po pierwsze, ponieważ wszystko, co zgadza się z czymś innym przez uczestnictwo, wcześniej jest w nim substancjalnie. Podobnie jeśli żelazo jest gorące, to powinno wśród rzeczy być coś, co jest ogniem według swojej substancji i natury. Dusza zaś ludzka ma naturę intelektualną przez partycypację. Nie poznaje bowiem intelektualnie według jakiegokolwiek swojej części, lecz tylko według części najwyższej. Należy więc uznać istnienie jakiejś najwyższej duszy, która by była intelektem według całej swojej natury, od

et a quo eius intelligere dependat.

Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus caeleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet igitur esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu.

której pochodziłaby intelektualność duszy²⁹² i od której zależałoby jej poznanie intelektualne.

Po drugie, konieczne jest, aby przed wszystkim, co poruszane, znajdowało się coś nieporuszonego według tego ruchu. Każdy bowiem ruch spowodowany jest przez coś nieporuszonego, tak właśnie ponad wszystkimi ciałami zmiennymi znajduje się coś, co jest niezmiennie, jak ciało niebieskie. Samo zaś intelektualne poznanie dokonuje się przez duszę ludzką na sposób ruchu. Dusza bowiem poznaje intelektualnie przez dyskursywne rozumowanie (przechodzenie) od skutków do przyczyn i od przyczyn do skutków oraz od podobnych do podobnych, a także od przeciwnych do przeciwnych. Należy więc przyjąć istnienie jakiegoś intelektu ponad duszą, którego poznanie intelektualne będzie niez mieszane i spokojne, bez tego rodzaju dyskursu.

²⁹² Akwinata w niewielu miejscach swoich dzieł używa określenia „intelektualność duszy” – *intellectualitas animae*. Kontekst w jakim pojawia się w tym miejscu, jest znaczący, ponieważ zakłada rodzajowe orzekanie o przyczynie celowej istniejącej samodzielnie i powodującej intelektualność innych bytów. Z pewnością chodzi tutaj o Boga jako intelekt czynny, jednak można też interpretować pojawiające się w tym miejscu sformułowanie jako odnoszące się do substancji, których naturą jest właśnie intelektualność, a mianowicie aniołów. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: L. Balter (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s. 87-116.

Tertio, quia necesse est quod, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet igitur supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet. Hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quae est in semine; licet quaedam animalia

Po trzecie, chociaż w jednym i tym samym możliwość może być wcześniejsza niż akt, to konieczne jest, aby wprost akt jednak poprzedzał możliwość w innych bytach. I podobnie konieczne jest, aby przed wszystkim, co niedoskonałe, było coś doskonałego. Dusza ludzka zaś na początku znajduje się w możliwości względem tego, co intelektualnie poznawalne, i jest niedoskonała w poznawaniu intelektualnym, a to dlatego, że nigdy nie uzyskuje w tym życiu całej intelektualnie poznawanej prawdy. Trzeba więc, aby ponad duszą był jakiś intelekt zawsze istniejący w akcji i aby w pełni doskonale poznawał intelektualnie prawdę.

Nie można jednak powiedzieć, że ten wyższy intelekt bezpośrednio sprawia w nas przedmioty intelektualnie poznawalne w akcji bez udziału jakiejś władzy, dzięki której nasza dusza otrzymywałaby poznanie. To bowiem zazwyczaj zdarza się także w rzeczach cielesnych, że w bytach niższych znajdują się władze szczegółowe, które są czynne dla określonych skutków, obok powszechnych władz czynnych. Podobnie jak zwierzęta doskonale nie rodzą się jedynie z powodu powszechnej

imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam.

Anima autem humana est perfectissima eorum quae sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum fit experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis.

mocy słońca, lecz z mocy szczegółowej, która jest w nasieniu, chociaż niektóre zwierzęta niedoskonałe mogą rodzić się bez nasienia, z samej mocy słońca. Także w samym ich rodzeniu nie brakuje działania szczegółowego dokonującego się przez władzę zmieniania i przystosowania materii.

Dusza zaś ludzka jest najdoskonalsza spośród tych, które są w bytach niższych. Stąd trzeba, aby obok mocy powszechnej intelekt wyższy partycypował w tej władzy jakby szczegółowo dla tego określonego skutku, gdy mianowicie sprawia przedmioty intelektualnie poznawalne w akcie. I to stanie się prawdziwe na podstawie doświadczenia. Jeden bowiem konkretny człowiek – jak Sokrates lub Platon – gdy zechce, sprawia przedmioty poznawalne intelektualnie w akcie, mianowicie przez ujmowanie tego, co powszechne w szczegółowym, gdy odróżni to, co jest wspólne wszystkim indywidualnym ludziom, od tego, co jest właściwe pojedynczym. Tak więc działanie intelektu czynnego, którym jest abstrahowanie tego, co powszechne, jest działaniem człowieka, jak rozważanie lub

Omne autem agens quacumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est.

Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse, cum dicit quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, ut Themistius dicit in *Commento de anima*, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae par-

wydawanie sądu na temat wspólnej natury, co jest [już] działaniem intelektu możliwościowego.

Każdy, kto realizuje działanie przez jakąkolwiek czynność, ma w sobie formalnie władzę, która jest zasadą tego działania. Dlatego, jak konieczne jest, aby intelekt możliwościowy był czymś formalnie tkwiącym w człowieku, co wcześniej wykazaliśmy²⁹³, tak konieczne jest, aby również intelekt czynny był czymś formalnie tkwiącym w człowieku. Nie wystarczy do tego połączenie z intelektem przez wyobraźnię, jak wymyślił Averroes, co również wyżej zostało wykazane o intelekcie możliwościowym.

I to wydaje się jasne, że tak to rozumiał Arystoteles, gdy mówił, że „konieczne jest, aby w duszy były te różnice”²⁹⁴, a mianowicie między intelektem możliwościowym i czynnym. I mówił również, że intelekt czynny „jest jak światło”²⁹⁵, co oznacza, że jest światłem partycypowanym. Platon zaś, jak mówił Temistiusz w *Komentarzu do O duszy*²⁹⁶,

²⁹³ W odpowiedzi, w artykule 9.

²⁹⁴ Arystoteles, *De anima* III (430a13-15); zob. tenże, *O duszy* III, 5, s. 126.

²⁹⁵ Arystoteles, *De anima* III (430a15); zob. tenże, *O duszy* III, 5, s. 127.

²⁹⁶ Temistiusz, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis* VI, (III, 5, 430a23-25), ed. G. Verbeke, Leiden 1973, s. 235. Por. Temistiusz, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa* VI, 103, tłum. M. Komsta, Lublin 2015, s. 335.

tipatam, comparavit ipsum soli.

Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei.

Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur Genesis quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo.

Secundo, quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secun-

zwracając uwagę na intelekt oddzielony, a nie na partycypującą władzę duszy, przyrównał intelekt (czynny) do samego słońca.

Należy rozważyć teraz, czym jest ten intelekt oddzielony, od którego zależy poznawanie duszy ludzkiej. Niektórzy bowiem mówili, że intelekt ten jest najniższą substancją oddzieloną, która swoim światłem łączy się z naszymi duszami. Lecz to na wiele sposobów sprzeciwia się prawdzie wiary.

Po pierwsze, ponieważ to światło intelektualne przynależy do natury duszy, przeto tylko od niego pochodzi to, co stworzyło naturę duszy. Tylko sam Bóg jest stwórcą duszy, a nie jakaś substancja oddzielona, którą nazywamy aniołem. Stąd wyraźnie mówi Księga Rodzaju (Rdz 2,7), że sam Bóg „tchnął w oblicze jego dech żywota”. Dlatego pozostaje uznać, że światło intelektu czynnego nie jest przyczynowane w duszy przez jakąś inną substancję oddzieloną, lecz bezpośrednio przyczynuje je Bóg.

Po drugie [intelekt ten nie jest najniższą substancją], ponieważ najwyższa doskonałość każdego czynnika działającego jest taka, że pozwala na przynależność

dum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit X, *Ethicorum*. Si igitur principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agentis. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. XVII: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*; et in huius beatitudinis participatione homines esse Angelis aequales, ut habetur Lucae XX.

Tertio, quia si homo participet lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum

do samej zasady. Najwyższa zaś doskonałość, czyli szczęśliwość człowieka, dokonuje się zgodnie z działaniem intelektualnym, jak to również powiada Filozof w X księdze *Etyki nikomachejskiej*²⁹⁷. Gdyby więc zasadą i przyczyną intelektualności człowieka była jakaś inna substancja oddzielona, to należałoby przyjąć, że najwyższa szczęśliwość człowieka znajdowałaby się w tej stworzonej substancji. A to wyraźnie uznają ci, którzy przyjmują to stanowisko. Uznają bowiem, że najwyższym szczęściem ludzkim jest połączenie z intelektem czynnym. Natomiast prawdziwa wiara przyjmuje, że najwyższa szczęśliwość człowieka jest tylko w Bogu, zgodnie z tym, co powiedziane jest w Ewangelii św. Jana (J 17,3): „to zaś jest życie wieczne, aby poznali ciebie, jedyne Boga prawdziwego”. A partycypujący w tej szczęśliwości ludzie są równi aniołom, jak powiedziane jest w Ewangelii św. Łukasza (Łk 20,36).

Po trzecie [intelekt ten nie jest najniższą substancją], ponieważ gdyby człowiek miał partycyppo-

²⁹⁷ Zob. Arystoteles, *Ethica nicomachea* X (1177a12-b4). Zob. tenże, *Etyka nikomachejska* X, 7-8, tłum. D. Gromska, s. 290-291. Tekst „edycji Leonińskiej” odsyła do księgi IV *Etyki nikomachejskiej*, chociaż w przypisach odnotowano odniesienie do księgi X.

mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Genes I: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum.

Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo. Et de hoc dicitur in Psalmorum: *multi dicunt: quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine, scilicet per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I Soliloquiorum: promittit ratio (...) se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animae.*

wać w świetle pochodzącym od anioła, to wynikałoby z tego, że człowiek nie byłby wedle [swojego] umysłu na obraz samego Boga, lecz na obraz aniołów. Przeciw temu jest to, co powiedziano w Księdze Rodzaju (Rdz 1,26): „uczynimy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze”, to znaczy na wspólny obraz Trójcy, nie zaś na obraz aniołów.

Z tego powodu mówimy, że światło intelektu czynnego, o którym wypowiedział się Arystoteles, jest w nas bezpośrednio odcisnięte przez Boga, a dzięki niemu odróżniamy prawdę od fałszu i dobro od zła. A o tym mówi się w Księdze Psalmów (Ps 4,6-7): „wielu mówi: Któż nam ukaże dobra? Znakiem jest nad nami światłość oblicza Twego Panie”, przez to światło mianowicie, pokazane jest nam dobro. Tak więc to, co czyni w nas przedmioty poznawalnymi intelektualnie w akcie na sposób światła partycypowanego, jest czymś w duszy i pomnaża się według wielości dusz i ludzi. To zaś, co czyni przedmioty poznawalnymi intelektualnie na sposób słońca oświecającego, będąc czymś jednym oddzielnym, jest Bogiem. Stąd Augustyn mówi

Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat.

Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab

w I księdze *Soliloquiów*: „rozum zapewnia (...), że pokaże mojemu umysłowi Boga, jak słońce pokazuje się oczom; jednak dla umysłu jakby oczami są zmysły duszy. Wszędzie najpewniejsze są te przedmioty należące do nauki, które oświecane są przez słońce, aby mogły [w ogóle] być widziane. Sam Bóg bowiem jest tym, który oświeca”²⁹⁸.

Nie można zaś tej jednej oddzielonej zasady naszego poznania rozumieć jako intelektu czynnego, o którym mówi Filozof, skoro Bóg, jak wypowiedział się Temistiusz²⁹⁹, nie jest w naturze duszy. Intelekt czynny

²⁹⁸ Augustyn, *Soliloquia* I, 6, 12 (PL 32, 875); zob. tenże, *Soliloquia* I, VI, 12, tłum. A. Świderkówna, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 250.

²⁹⁹ Por. Temistiusz, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis* VI, (III, 5, 430a23-25), ed. G. Verbeke, s. 235. Temistiusz, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa* VI, 102-103, s. 332-335. Temistiusz w przeciwieństwie do Aleksandra z Afrodyzji nie utożsamiał intelektu czynnego z Bogiem i zarazem umieszczał go w duszy jako jej część czy władzę. Temistiusz swoje rozważania prowadzi w kontekście boskich atrybutów intelektu czynnego (nieśmiertelność, niematerialność, niezależność). Tomasz z Akwinu wykorzystał stanowisko Temistiusza do odczytania tekstu *O duszy* i w dalszej kolejności wykorzystał jego autorytet w dyskusji z awerroistami łacińskimi w traktacie *O jedności intelektu*; zob. Tomasz z Akwinu, *O jedności intelektu przeciw awerroistom*, c. 2, tłum. M. Olszewski, w: Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, Kety 2008, s. 230-235. W artykule 10 *Kwestii o substancjach duchowych* Tomasz przywołuje Temistiusza kilkakrotnie, aby pokazać, że to Platońska interpretacja poszła tropem utożsamienia intelektu czynnego (źródła poznawalności) ze słońcem, a nie ze światłem. Temistiusz pisze: „Słońce jest przecież jedno, mógłbyś powiedzieć natomiast, że światło w pewien sposób dzieli się na narządy wzroku. Dlatego [Arystoteles] nie przeprowadza analogii do słońca, ale do światła, Platon natomiast wprowadza słońce i czyni je podobnym do dobra”. Temistiusz, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa* VI, 103, s. 335.

Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo. Et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

jest tymczasem nazywany przez Arystotelesa światłem przyjętym w naszej duszy, a pochodzącym od Boga³⁰⁰. I w związku z tą uwagą pozostaje to, że wprost należy powiedzieć, iż intelekt czynny nie jest jeden dla wszystkich [ludzi].

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit quaedam substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

Odpowiedzi na zarzuty

1. Czymś właściwym Bogu jest oświecanie ludzi przez wszczepienie im naturalnego światła intelektu czynnego, ponadto przez [wszczepianie] światła łaski i chwały. Jednak to intelekt czynny oświecła wyobrażenia, jak światło odcisnięte przez Boga.

2. Intelekt czynny jest przez Arystotelesa nazywany oddzielnym, nie jakby był pewną substancją mającą bytowanie poza ciałem. Jest nazwany oddzielnym, ponieważ nie jest aktem jakiejś części ciała w taki sposób, że jego działanie nie dokonuje się przez organ cielesny, co powiedziane również zostało o intelekcie możliwościowym.

³⁰⁰ Można mieć wątpliwość, czy aby przypadkiem Akwinata nie nadużywa tutaj autorytetu Arystotelesa. U Arystotelesa nie znajdziemy sformułowania utożsamiającego intelekt czynny ze światłem obecnym w duszy, a pochodzącym od Boga.

3. Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit: idem est autem secundum actum scientia rei, et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter.

Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectus in actu; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixerat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa.

Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu. Sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo, etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui

3. Tych słów Arystoteles nie odnosi do intelektu czynnego, lecz do intelektu w akcie. Pierwsze zdania dotyczą intelektu możliwościowego, a następne intelektu czynnego, a w końcu rozpoczyna się wypowiedź o intelekcie w akcie, gdy mówi: „tym samym jest według aktu wiedza o rzeczy”. Następnie odróżnia intelekt w akcie od intelektu w możliwości na trzy sposoby.

Po pierwsze, ponieważ intelekt w możliwości nie jest tym, czym jest rozumienie w możliwości. Intelekt zaś w akcie, bądź wiedza w akcie jest rzeczą poznaną intelektualnie lub poznaną w akcie. Podobnie mówi również odnośnie do zmysłowego poznania, że zmysł w możliwości i przedmiot zmysłowy w możliwości są czymś różnym.

Po drugie, porównuje rozumienie w akcie do rozumienia w możliwości, gdyż intelekt w możliwości jest czasowo wcześniej w jednym i tym samym niż intelekt w akcie. Czasowo wcześniej bowiem jest jakiś intelekt w możliwości niż w akcie. Jednak naturalnie wcześniej jest akt niż możliwość, a mówiąc wprost, należy również czasowo wcześniej założyć jakieś rozumienie w ak-

reducitur in actum per aliquem intellectum in actu, et hoc est quod subdit: quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque in tempore; et ista comparatione utitur inter potentiam et actum etiam in IX *Metaphysicae* et in pluribus aliis locis.

Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva quandoque videt quandoque non videt. Sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit: sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Et postmodum subdit: separatum autem hoc solum quod vere est; quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili cum utrumque supra

cie niż rozumienie w możliwości, które jest sprowadzane do aktu przez jakieś rozumienie w akcie. I to jest to, co dodaje – „ta zaś [wiedza], która jest według możliwości czasowo wcześniej w czymś jednym, zupełnie jednak nie jest nawet i w aspekcie czasu”³⁰¹. Takiego porównania między możliwością i aktem używa Arystoteles również w IX księdze *Metafizyki* i wielu innych miejscach³⁰².

Po trzecie, wykazuje różnicę w tym, że intelekt w możliwości lub możliwościowy, znajduje się niekiedy w stanie rozumienia, a niekiedy nie znajduje się w takim stanie. Jednak tego nie można powiedzieć o intelekcie w akcie, podobnie jak [nie można powiedzieć] o władzy odpowiadającej za widzenie, że człowiek czasem widzi i czasem nie widzi. Tymczasem wzrok w akcie jest w samym widzeniu aktem – i tak należy rozumieć to, co powiedział: „nie jest tak, że czasem poznaje intelektualnie, a czasem nie”³⁰³. I potem dodaje: „oddzie-

³⁰¹ Arystoteles, *De anima* III (430a20-21); zob. tenże, *O duszy* III, 5, s. 128: „Wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem. W danym osobniku [wiedza] potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza [od aktualnej], lecz absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej wcześniejsza, nawet pod względem czasowym”.

³⁰² Arystoteles, *Metaphysica* IX (1049b10-1050a3); zob. tenże, *Metafizyka* IX, 8, tłum. T. Żeleźnik, s. 561-563.

³⁰³ Arystoteles, *De anima* III (430a22); zob. tenże, *O duszy* III, 5, s. 128.

dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, idest de tota parte intellectiva. Unde et subdit: et hoc solum immortale et perpetuum est; quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quae Aristoteles superior dixerat de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

lone to samo jest, co jest prawdziwe” – czego nie można twierdzić ani o intelekcie czynnym, ani o intelekcie możnościowym, skoro wcześniej powiedział, że obydwa są oddzielone. To zdanie należy jednak rozumieć jako odnoszące się do wszystkiego, czego domaga się od intelektu w akcie, to znaczy od całej części intelektualnej. I dlatego dodaje: „i to samo jest nieśmiertelne i wieczne”³⁰⁴. Jeśli wyraził to o intelekcie czynnym, to wynika z tego, że intelekt możnościowy jest zniszczalny, jak rozumiał te słowa Aleksander³⁰⁵. Jednak jest to wbrew temu, co Arystoteles powiedział wyżej o intelekcie możnościowym. Te słowa Arystotelesa należy koniecznie wyklądać w ten sposób, by nie mogły się stać dla kogoś okazją do błędu.

³⁰⁴ Arystoteles, *De anima* III (430a22-23); zob. tenże, *O duszy* III, 5, s. 128.

³⁰⁵ Aleksander z Afrodyzji w swoich komentarzach do Arystotelesa pisanych pod koniec I i na początku II w. n.e. podał bardzo charakterystyczną interpretację intelektu czynnego i możnościowego. Intelekt czynny, który jest niezniszczalny zostaje przez niego utożsamiony z Bogiem, zaś intelekt możnościowy przysługujący człowiekowi ginie wraz z ciałem. Tomasz nie ekspozuje pierwszego znanego twierdzenia Aleksandra, lecz drugie ze względu na konsekwencje, które były nie do przyjęcia dla wierzących, a przecież niezgodne ze stanowiskiem Arystotelesa. Zob. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy* 89, tłum. M.E. Komsta, Lublin 2013, s. 225. Zagadnienie rozumienia intelektu u Aleksandra i Temistiusza najlepiej omawia Monika Komsta. Zob. M.A. Komsta, *Temistiusz. Zmierzch psychologii perypatetyckiej*, Lublin 2016, s. 142-247.

4. Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si igitur comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatis, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatis. Et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset

4. Nic nie zabrania, by jakieś dwie rzeczy zestawione ze sobą miały się w ten sposób, że obydwie są i jako możliwość, i jako akt ze względu na coś, według różnych aspektów. Podobnie jak ogień jest w możliwości do zimna, ale w akcie gorąca, woda zaś odwrotnie, i z tego względu czynniki naturalne podobnie odczuwają i działają. Jeśli więc zestawia się część intelektualną z wyobrazeniami, to ze względu na coś może być ona w możliwości, a ze względu na coś innego może być w akcie. Wyobrazenie w akcie ma pewne podobieństwo określonej natury, jednak to podobieństwo określonej formy poznawczej jest w wyobrażeniu w możliwości do wyabstrahowania od materialnych przynależności. W części zaś intelektualnej jest odwrotnie – nie ma w akcie podobieństw odróżnionych rzeczy, lecz w akcie jest światło niematerialne, mające władzę abstrahowania tego, co jest w możliwości do stania się wyabstrahowanym. W ten sposób nic nie zabrania, by w tej samej istocie duszy znajdował się intelekt możliwościowy, który jest w możliwości względem form poznawczych, które są wyabstrahowane od wyobrażeń,

diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

5. Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatis; cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili, non sit maior quam separatio intellectus agentis.

7. Ad septimum dicendum quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam

i [by znajdował się w duszy] intelekt czynny, który abstrahuje formy od wyobrażeń. I byłoby podobnie, jakby coś było jakimś jednym i tym samym ciałem, i byłoby przezroczyste, istniejąc w możności wobec wszystkich kolorów, i posiadałoby światło, którym mogłoby oświetlać kolory, jak w pewien sposób może zdarzyć się w oku kota.

5. Światło intelektu czynnego pomnaża się bezpośrednio przez zwielokrotnienie dusz, które partycypują w samym świetle intelektu czynnego. Dusze bowiem pomnażają się według ciała, jak wyżej zostało powiedziane³⁰⁶.

6. Samo to, że światło intelektu czynnego nie jest aktem jakiegoś organu cielesnego, przez który miałyby działać, wystarcza do tego, żeby móc oddzielać poznawcze formy intelektualne od wyobrażeń. A to dlatego, że oddzielenie poznawczych form intelektualnych, które są przyjmowane w intelekcie możnościowym, nie jest czymś więcej niż oddzieleniem, którego dokonuje intelekt czynny.

7. Zarzut ten bardziej dotyczy intelektu możnościowego niż intelektu czynnego. To bowiem

³⁰⁶ W odpowiedzi w artykule 2 oraz 3.

de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum in quantum ad superius genus se extendere non potest: sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis sicut universalis. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum sicut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II *Metaphysicae*.

Filozof wnosi o intelekcie możnościowym, że gdy pojmujemy to, co najbardziej intelektualne, to nie pojmujemy mniej tego, co jest mniej intelektualne. Cokolwiek byśmy przez to rozumieli, to nie wynika z tego, by władza intelektu, którą pojmujemy, była nieskończona wprost, lecz że jest nieskończona pod względem jakiegoś rodzaju. Nic nie powstrzymuje przed tym, by jakaś władza, która w sobie jest skończona, nie miała kresu określonego w jakimś rodzaju, lecz by miała kres, o ile nie może rozszerzyć się do wyższego rodzaju. Podobnie jak wzrok nie ma kresu w rodzaju kolorów, ponieważ gdyby [barwy] pomnażały się w nieskończoność, wtedy wszystkie i tak byłyby poznawane przez wzrok. Tymczasem [wzrok] nie może poznawać tego, co należy do wyższego rodzaju, czym są ujęcia powszechnie. Podobnie intelekt nasz nie ma kresu w odniesieniu do przedmiotów intelektualnych sobie współnaturalnych, które są abstrahowane od zmysłów. Ma jednak kres, ponieważ odnośnie do wyższych przedmiotów intelektualnych, które są substancjami oddzielnymi, zawodzi. W stosunku do rzeczy najbar-

8. Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut iudicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem falsi, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa; et hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate.

Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui philosophi, non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et

dziej oczywistych jest jak oko sowy do światła słońca, jak powiedziane jest w II księdze *Metafizyki*³⁰⁷.

8. Argument ten nie dotyczy tego, co zostało powiedziane. Mówimy bowiem, że sądzić nie czegoś o prawdzie może być dwojakie. W pierwszy sposób dokonuje się pośrednio, jak sądzimy o wnioskach przez zasady i o tym, co uporządkowane przez reguły – i wydaje się, że tak poprowadzone są argumenty Augustyna. Nie może bowiem to, co jest zmienne lub to, co ma podobieństwo do fałszu, być bezbłędną zasadą prawdy. W drugi sposób mówimy, że wydajemy sąd o jakiejś prawdzie na sposób władzy sądenia. I tym sposobem wedle intelektu czynnego wydajemy sądy o prawdzie.

Jednak abyśmy mogli głęboko zbadać zamiar Augustyna i to, jaka jest prawda odnośnie do tego pytania, należy wiedzieć, że pewni filozofowie starożytni nie uznający innej władzy poznającej poza zmysłem ani też innego bytu poza przedmiotami zmysłowo poznawalnymi, mówili, iż z naszej strony nie ma żadnej

³⁰⁷ Arystoteles, *Metafizyka* II (993b9-10); zob. tenże, *Metafizyka* II, 1, tłum. T. Zeleźnik, s. 199.

hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat.

Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad morale philosophiam contulit. Plato vero discipulus eius consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod virtus non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtu-

pewności co do prawdy. Twierdzili tak z dwóch powodów, z których pierwszy jest następujący: twierdzili, iż przedmioty poznawalne zmysłowo zawsze są w ruchu i niczego stałego nie ma w rzeczach. Drugi powód jest taki: zdarza się, że ludzie różnie osądzają to samo, na przykład inaczej osądza czuwający a inaczej śpiący, inaczej chory, inaczej wreszcie zdrowy. Nie można przyjąć jakiegoś kryterium, dzięki któremu można odróżnić, który z tych osądza prawdziwiej, jeśli któryś z nich nie ma jakiegoś podobieństwa do prawdy.

I to są dwie racje, które przedstawia Augustyn, z powodu których filozofowie starożytni twierdzili, że prawda nie może być poznana przez nas. Stąd i Sokrates, zwątpiwszy w zdobycie poznania prawdy o rzeczach, zwrócił całego siebie do poszukiwań w filozofii moralnej. Platon, jego uczeń, zgodził się z filozofami starożytnymi, że to, co zmysłowo poznawalne, zawsze jest w ruchu i jest niestałe, oraz że [żadna] władza nie może mieć pewnego sądu o rzeczach. Z jednej strony przyjął, że ustalanie pewności wiedzy dokonuje się na podstawie gatunków rzeczy od-

tem cognoscitivam supra sensum scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili.

Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremas rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet.

dzielonych od przedmiotów zmysłowych i nieruchomych, gdyż powiedział, że tylko o nich może istnieć wiedza. Z drugiej strony przyjął, że w człowieku jest władza poznająca, znajdująca się ponad zmysłem, mianowicie umysł lub intelekt, który jest oświecony przez pewne najwyższe słońce intelektualne, jak oświecany jest wzrok przez widzialne słońce.

Augustyn zaś, naśladowując Platona na tyle, na ile wiara katolicka tego dopuszcza³⁰⁸, nie przyjął istniejących samych przez siebie gatunków rzeczy, lecz w ich miejsce przyjął racje rzeczy w umyśle boskim. Uznał, że na ich podstawie, zgodnie z intelektem oświeconym przez boskie światło, sądzimy o wszystkim. Jednak nie w ten sposób, że owe racje widzimy – to bowiem byłoby niemożliwe bez widzenia istoty Boga – lecz w ten sposób, że owe najwyższe racje odciskają się w naszych umysłach. W ten bowiem sposób Platon przyjął, że mamy wiedzę o gatunkach oddzielonych nie dlatego, że możemy je oglądać, lecz że nasz umysł partycypuje w nich i z tego powodu ma wiedzę o rzeczach.

³⁰⁸ Jest to jedno z najmocniejszych sformułowań Tomasza z Akwinu, oceniającego filozofię świętego Augustyna.

Unde et in quadam *Glossa* super illud: *diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris.

Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participantur.

Dlatego i w *Glossie* do tego miejsca z Księgi Psalmów (Ps 11,1): „rozdzielone są prawdy między synów ludzkich”, powiedziane jest, że jak z jednej twarzy w zwierciadle promienieje wiele podobieństw, tak też z jednej pierwszej prawdy odbija się wiele prawd w umysłach naszych.

Arystoteles postępował jednak inną drogą³⁰⁹. Po pierwsze, wielokrotnie wykazywał, że jest coś stałego w tym, co jest zmysłowo poznawalne. Po drugie, że prawdziwy jest sąd zmysłów o przedmiotach właściwych, zostają zaś one oszukane odnośnie do wspólnych przedmiotów zmysłowych, jeszcze zaś bardziej [błądzą] odnośnie do przypadłościowych przedmiotów zmysłowych. Po trzecie, że ponad zmysłem znajduje się władza intelektualna, która wydaje sąd o prawdzie nie ze względu na jakieś przedmioty intelektualnie poznawalne, które istnieją na zewnątrz, lecz ze względu na światło intelektu czynnego, który sprawia to, co intelektualnie poznawalne. Niewiele bowiem przyniesie mówienie, że przedmioty intelektualnie poznawalne

³⁰⁹ Wyraźnie Tomasz zaznacza, że nie idzie drogą Augustyna i Platona, ale Arystotelesa.

9. Ad nonum dicendum quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

10. Ad decimum dicendum quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicetur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudicamus Angelum esse anima meliorem.

11. Ad undecimum patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus

partycypują w Bogu, albo że partycypuje w Bogu światło, które sprawia przedmioty intelektualnie poznawalne.

9. Te reguły, które dostrzegają niegodziwi, są pierwszymi pryncypiami w działaniu, a są one poznane dzięki światłu intelektu czynnego, mającego udział w Bogu, tak jak również [poznawane są] pierwsze zasady nauk teoretycznych.

10. To, co wydaje sąd o tym, co spośród dwóch jest lepsze, powinno być lepsze spośród obydwu, jeśli osądza na podstawie reguły i miary. Tak bowiem biel jest regułą i miarą wszystkich innych kolorów, a Bóg jest [regułą i miarą] wszystkich bytów, ponieważ o tyle wszystko jest lepsze, o ile bardziej zbliża się do tego, co najlepsze. To zaś, dzięki czemu osądzamy, że coś jest lepsze od drugiego, będąc władzą poznającą, nie powinno być lepsze spośród dwóch [przedmiotów]. W ten sposób dzięki intelektowi czynnemu sądzimy, że anioł jest lepszy niż dusza.

11. Rozwiązanie tego jest jasne na podstawie tego, co zostało

agens comparatur ad possibile ut ars movens³¹⁰ ad materiam, in quantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem quomodo haec duo in una substantia animae fundari possint.

12. Ad duodecimum dicendum quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis; quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

13. Ad decimumtertium dicendum quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est

powiedziane wyżej³¹¹. Intelekt czynny ma się do możliwościowego, jak czynnik poruszający (sztuka) do materii, o ile sprawia to, co intelektualnie poznawalne w akcie, do czego intelekt możliwościowy jest w możliwości. Powiedziane zostało, w jaki sposób te dwie władze mogą znajdować się w jednej substancji duszy.

12. Jest jedna istota liczb we wszystkich umysłach, jak jest jedna istota kamienia. Ta istota jest jedna od strony rzeczy poznanej intelektualnie, nie jest zaś jedna od strony aktu poznawania, który nie powstaje z istoty rzeczy poznanej intelektualnie, gdyż w istocie kamienia nie znajduje się to, że poznaje się go intelektualnie. Stąd taka jedność istoty liczb lub kamienia, lub jakiegokolwiek rzeczy nie powoduje niczego dla jedności intelektu możliwościowego lub czynnego, co wyżej lepiej zostało wyjaśnione³¹².

13. Prawda, w której ujęte zostaje dobro najwyższe, jest wspólna wszystkim umysłom

³¹⁰ W „edycji Leonińskiej” użyto określenia „ut agens et movens”. Odniesienie do tekstu *O duszy* Arystotelesa, gdyby miało być wierne, powinno odnosić się właśnie do porównania sztuki do materii, a nie czynnika działającego i poruszającego do materii. „Edycja Mariettiego” pozostaje wierna odniesieniu do tekstu Arystotelesa.

³¹¹ W tym artykule, w odpowiedzi na zarzut 3 i 4.

³¹² W artykule 9, w odpowiedzi na zarzut 6.

communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

14. Ad decimumquartum dicendum quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

15. Ad decimumquintum dicendum quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque; qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum

albo z powodu jedności rzeczy, albo z powodu jedności pierwszego światła wlanego wszystkim umysłom.

14. Ujęcie powszechne, które sprawia intelekt czynny, jest czymś jednym we wszystkich z których samo jest abstrahowane. Stąd intelekt czynny nie dzieli się według tej różnorodności. Dzieli się jednak według odmienności rozumienia, ponieważ [ujęcie] powszechne nie ma jedności na podstawie tego, że jest zarówno przeze mnie, jak i przez ciebie rozumiane. Czymś przypadłościowym dla tego, co powszechne, jest to, że jest rozumiane przeze mnie i przez ciebie. Stąd różnorodność rozumień nie blokuje jedności tego, co powszechne.

15. Niewłaściwie mówi się o intelekcie czynnym, że jest „nagi” lub „ubrany”, „pełny” form poznawczych lub „pusty”. Napełniony bowiem formami poznawczymi jest intelekt możliwościowy, a wypełnienia nimi dokonuje intelekt czynny. Nie należy bowiem mówić, że intelekt czynny oddzielnie poznaje intelektualnie od intelektu możliwościowego, lecz należy mówić, że człowiek poznaje dzięki obydwu. Kto bo-

quae per intellectum agentem abstrahuntur.

16. Ad decimumsextum dicendum quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actionis attribuit, sed ex eius perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod species quae est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie quae est in sensu, quia utraque est individualis et materialis; sed species quae est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis. Et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam; propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

wiem ma poznanie przez władze zmysłowe w rzeczach szczegółowych, ten dzięki intelektowi czynnemu je abstrahuje.

16. Nie wynika to z Bożej niewystarczalności, że przydziela rzeczom stworzonym władzę działania, lecz z jego najdoskonalszej pełni, która wystarcza do tego, aby udzielić jej wszystkim.

17. Forma poznawcza, która jest w wyobraźni, jest tego samego rodzaju co poznawcza forma, która jest w zmyśle, ponieważ obydwie są indywidualne i materialne. Jednak poznawcza forma, która jest w intelekcie, jest innego rodzaju, ponieważ jest powszechna. I dlatego poznawcze formy wyobrażone nie mogą odcisnąć formy intelektualnie poznawalnej, tak jak poznawcza forma zmysłowa odciska formę wyobrażoną. A to dlatego, że konieczna jest intelektualna władza czynna, gdyż nie wystarcza do tego czynna władza zmysłowa.

Articulus II

Ultimo quaeritur utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

Et videtur quod sic

1. Dicit enim Augustinus, IX, *De Trinitate*: *admonemur (...) haec, (scilicet mentem, notitiam et amorem) in anima existere (...) substantialiter sive essentialiter; non tamquam in subiecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas aut qualitas.*

2. Praeterea, in libro *De spiritu et anima* dicitur quod Deus est omnia sua; anima vero est quaedam sua, scilicet potentiae, et quaedam sua non est, scilicet virtutes.

3. Praeterea, differentiae substantiales non sumuntur ab aliis accidentalibus. Sed sensibile et rationale sunt differentiae substantiales, quae sumuntur a

Artykuł II

Po jedenaste, poszukuje się odpowiedzi na pytanie: Czy władze duszy są tym samym, co istota duszy?³¹³.

I wydaje się, że tak

1. Augustyn powiada w IX księdze *O Trójcy Świętej*: „przypominamy (...), że one (mianowicie umysł, poznanie i miłość) istnieją w duszy (...) substancjalnie, czyli istotowo; gdyż nie w taki sposób są w podmiocie, jak kolor czy kształt w ciele albo jakaś inna jakość czy ilość”³¹⁴.

2. W księdze *O duchu i duszy* mówi się³¹⁵, że Bóg jest cały sobą, dusza zaś jest sobą w pewnym zakresie, mianowicie we władzach, a w pewnym zakresie nie jest sobą, mianowicie w cnotach.

3. Różnice substancjalne nie pochodzą od jakichś przypadłości. Tymczasem zmysłowość i rozumność są różnicami substancjalnymi, które brane są ze zmysłu i rozumu. Zmysł zatem

³¹³ Miejsca paralelne: *Super Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 2; *Quodlibet* X, q. 3 a. 1; *Q. d. de anima*, q. 12; *S. th.* I, q. 54, a. 3; *S. th.* I, q. 77, a. 1; *S. th.* I, q. 79, a. 1.

³¹⁴ Augustyn, *De Trinitate* IX, 15, 5 (PL 42, 963); zob. tenże, *O Trójcy Świętej*, IX, IV, 5, s. 281.

³¹⁵ Pseudo-Augustyn, *De spiritu et anima*, c. 13 (PL 40, 789).

sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt accidentia, et pari ratione neque aliae animae potentiae; et ita videntur esse de essentia animae.

4. Sed dicebat quod potentiae animae neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animae, quia sunt proprietates naturales sive substantiales; et ita sunt medium inter subiectum et accidens. – Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium. Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem; quia accidens est quod est in subiecto; substantia vero est quae non est in subiecto. Ergo inter essentiam rei et accidens nihil est medium.

5. Praeterea, si potentiae animae dicuntur proprietates naturales vel substantiales; aut hoc est quia sunt partes essentiae, aut quia causantur a principiis essentiae. Si primo modo, pertinent ad essentiam animae, quia partes essentiae sunt de essentia rei. Si secundo modo sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subiecti causantur.

i rozum nie są przypadłościami, a z tego samego powodu również inne władze duszy. I w ten sposób władze duszy wydają się pochodzić z istoty duszy.

4. Lecz powiedział argumentujący, że władze duszy ani nie są przypadłościami, ani nie pochodzą z istoty duszy, gdyż są właściwościami naturalnymi, czyli substancjalnymi. I w ten sposób są czymś pośrednim między podmiotem i przypadłością. Lecz przeciw temu można powiedzieć: między twierdzeniem i przeczeniem nie ma niczego pośredniego. Substancję zaś i przypadłość odróżnia się wedle twierdzenia i przeczenia, gdyż przypadłość jest tym, co jest w podmiocie, substancja zaś jest tym, co nie jest w podmiocie. Zatem między istotą rzeczy i przypadłością nie ma niczego pośredniego.

5. Jeśli władze duszy nazywają się właściwościami naturalnymi, czyli substancjalnymi, to jest tak dlatego, że są częściami istoty albo ich przyczyną są zasady istoty. Jeśli zachodzi pierwsza możliwość, to przynależą do istoty duszy, ponieważ części istoty pochodzą z istoty rzeczy. Jeśli zachodzi druga możliwość, to również przypadłości mogą być

Ergo oportet quod potentiae animae vel pertineant ad essentiam animae, vel sint accidentia.

6. Sed dicebat quod, licet accidentia causentur ex principiis substantiae, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiae, est accidens.- Sed contra omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiae animae sint mediae inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiae, propter quod potentiae dicuntur esse essentialia, conveniat etiam accidentibus, videtur quod potentiae animae non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

nazwane istotowymi, ponieważ są przyczynowane przez zasady podmiotu. Zatem należy uznać, że władze duszy albo przynależą do istoty rzeczy, albo są przypadłościami.

6. Lecz powiedział argumentujący, że należy stwierdzić, iż nawet jeśli przypadłości są przyczynowane przez zasady substancji, to jednak nie wszystko, co jest przyczynowane przez zasady substancji, jest przypadłością. Lecz przeciw temu można powiedzieć: wszystko, co jest pośredku, powinno być odróżnione od obydwu elementów skrajnych. Jeśli więc władze duszy są pośredku, między istotą i przypadłością, to powinny być odróżnione zarówno od istoty, jak i od przypadłości. Jednak nic nie może być odróżnione od czegoś innego przez to, co jest wspólne obydwu. Skoro więc wywieranie z zasad substancji, przez co władze nazywane są istotowymi, jest do pogodzenia z przypadłościami, to wydaje się, że władze duszy nie różnią się od przypadłości. I w ten sposób nie będą czymś pośrednim między substancją i przypadłościami.

7. Sed dicebat quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. - Sed contra unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III *De anima*. Quidquid igitur est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si igitur anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animae, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

8. Praeterea, Augustinus dicit, X *De Trinitate*, quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, una substantia; et ita videtur quod potentiae animae sint ipsa eius essentia.

9. Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animae ad partem cor-

7. Lecz powiedział argumentujący, że władze odróżnia się od przypadłości na podstawie tego, że dusza może poznawać intelektualnie bez przypadłości, nie może jednak tego czynić bez swoich władz. Lecz przeciw temu można powiedzieć: wszystko, co jest poznawane intelektualnie, jest poznawane przez swoją istotę, skoro właściwym przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest, jak mówi się w III księdze *O duszy*³¹⁶. Wszystko zatem, co jest tym, bez czego rzecz nie może być poznana intelektualnie, pochodzi od istoty rzeczy. Jeśli więc dusza nie może poznawać bez władz, to wynika z tego, że należą one do istoty duszy i nie są czymś pośrednim między istotą i przypadłościami.

8. Augustyn mówi w X księdze *O Trójcy Świętej*³¹⁷, że pamięć, inteligencja i wola są jednym życiem, jednym umysłem, jedną substancją. I wydaje się również, że władze duszy są samą jej istotą.

9. Jak się ma cała dusza do całego ciała, tak ma się część duszy do części ciała. Cała jednak du-

³¹⁶ Zob. Arystoteles, *De anima* III (430b28); por. tenże, *O duszy* III, 6, s. 132.

³¹⁷ Augustyn, *De Trinitate* X, 11, 18 (PL 42, 983); por. tenże, *O Trójcy Świętej*, X, XI, 18, s. 307.

poris. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animae, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis et cuiuslibet partium eius. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animae; et eadem ratione omnes aliae potentiae.

10. Praeterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suae potentiae.

11. Praeterea, Anselmus dicit in *Monologio*, quod nihil potuit animae maius dari quam reminisci, intelligere et velle. Sed inter omnia quae conveniunt animae, praecipuum est sua essentia, quae a Deo est ei data. Ergo potentiae animae sunt idem quod eius essentia.

sza jest formą substancjalną ciała. Zatem część duszy, jak choćby wzrok, jest formą substancjalną części ciała, mianowicie oka. Dusza jednak według swojej istoty jest formą substancjalną całego ciała i każdej jego części. Władza wzroku zatem jest tym samym, co istota duszy. I z tego samego powodu wszystkie inne władze są tym samym, co istota duszy.

10. Dusza jest szlachetniejsza niż forma przypadłościowa. Tymczasem forma przypadłościowa czynna jest swoją mocą, zatem o wiele bardziej dusza przynależy do swoich władz.

11. Anselm w *Monologio*³¹⁸ powiada, że duszy nie może być dane nic większego niż przypomnienie, rozumienie i chcenie. Jednak wśród tego wszystkiego, co przysługuje duszy, szczególnie jest jej istota, która jest jej dana przez Boga. Zatem władze duszy są tym samym, co jej istota.

³¹⁸ Anselm z Canterbury, *Monologion*, c. 67 (PL 158, 213C). Anselm pisze: „Albo powiedzmy raczej, że jest jeszcze prawdziwszym jej obrazem, ponieważ może o niej pamiętać, poznawać ją i kochać. (...) Nie można zaś pomyśleć, że dane jest stworzeniu rozumnemu w sposób naturalny coś ważniejszego i tak podobnego do najwyższej mądrości, jak zdolność do poznawania, do kochania i do bycia pomnym tego, co najlepsze i największe w całej rzeczywistości. Nie udzielono stworzeniu żadnej innej zdolności, która ujawniałaby w ten sposób obraz Stwórcy”; Anselm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, seria: Ad Fontes, t. IV, Kęty 2007, s. 169.

12. Praeterea, si potentiae animae sunt aliud quam eius essentia, oportet quod fluant ab essentia animae sicut a principio. Sed hoc est impossibile, quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio: intellectus enim, qui est potentia quaedam, non est actus alicuius corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo et primum est inconveniens; scilicet quod potentiae animae non sunt essentia eius.

13. Praeterea, maxime proprium substantiae est esse susceptivum contrariorum. Sed potentiae animae sunt susceptivae contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et intellectus scientiae et erroris. Ergo potentiae animae sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animae. Ergo sunt idem quod ipsa animae substantia.

14. Praeterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia. Sed in quantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse, quia hic actus invenitur etiam in

12. Jeśli władze duszy są czymś innym niż istota, to konieczne jest, aby wypływały z istoty duszy jako z jej zasady. To jednak jest niemożliwe, ponieważ wynikałoby z tego, że to, co pochodzi od zasady, byłoby bardziej niematerialne niż sama zasada. Intelkt, który jest pewną władzą, nie jest przecież aktem jakiegoś ciała, dusza zaś według swojej istoty jest [właśnie] aktem ciała. Zatem niedorzeczna jest pierwsza przesłanka, mianowicie że władze duszy nie są jej istotą.

13. Czymś szczególnie właściwym dla substancji jest bycie zdolnym do przyjmowania przeciwieństw. Władze duszy są jednak zdolne do przyjmowania przeciwieństw, jak wola przyjmuje w sobie cnoty i wady, a intelekt różne rodzaje wiedzy i błędy. Władze duszy są więc jakąś substancją, jednak nie inną substancją niż substancja duszy. Zatem władze duszy są tym samym, co sama substancja duszy.

14. Dusza bezpośrednio jednoczy się z ciałem jako forma i to bez pośrednictwa jakiejś władzy. Jednak o ile jest formą ciała, o tyle daje jakiś akt ciała. Tym aktem nie jest ten, którym jest istnienie, gdyż znaleźć go można

quibus non est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere, quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum quod est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animae.

15. Praeterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia. Non enim potest dici quod potentia materiae sit accidens eius; quia sic accidens praexisteret formae substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX *Metaphysicae*: nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiae; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita praecederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiae sit ipsa essentia materiae. Multo igitur magis potentiae animae sunt eius essentia.

także w tych istotach, w których nie ma duszy. Również tym aktem nie jest ten, którym jest życie, gdyż ten znajduje się w tych, w których nie ma duszy rozumnej. Pozostaje więc, że forma daje ten akt, którym jest poznanie intelektualne. Ten zaś akt zapewnia władza intelektualna, a w związku z czym władza intelektualna jest tym samym, co istota duszy.

15. Dusza jest szlachetniejsza i doskonalsza niż materia pierwsza. Jednak materia pierwsza jest tym samym, co jej możność. Nie można powiedzieć, że możność materii jest jej przypadłością, gdyż w ten sposób przypadłość istniałaby wcześniej niż forma substancjalna, skoro możność w jednym i tym samym jest czasowo wcześniej niż akt, jak mówi się w IX księdze *Metafizyki*³¹⁹. Możliwość materii również nie jest formą substancjalną, gdyż forma jest aktem, który przeciwstawia się możliwości. I podobnie nie jest substancją złożoną, gdyż wówczas substancja złożona poprzedzałaby formę, co jest niemożliwe. I w ten sposób należy uznać, że możliwość materii jest samą istotą materii. Zatem o wiele bardziej władze duszy są jej istotą.

³¹⁹ Arystoteles, *Metaphysica* IX (1049b10-13,17-19,24-25; 1050a2-3); por. tenże, *Metafizyka* IX, 8, tłum. K. Leśniak, s. 169, 170.

16. Praeterea, accidens non extenditur ultra suum subiectum. Sed potentiae animae extenduntur ultra ipsam animam; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiae animae non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animae.

17. Praeterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animae secundum suam essentiam; ergo et esse intellectuale. Intellectus ergo est sua essentia, et pari ratione aliae eius potentiae.

18. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum Philosophum. Sed ipsa essentia animae est quae intelligitur. Ergo ipsa essentia animae est intellectus intelligens; et pari ratione anima est aliae suae potentiae.

19. Praeterea, partes rei sunt de substantia eius. Sed potentiae

16. Przypadłość nie rozciąga się poza swój podmiot. Władze duszy jednak rozciągają się poza samą duszę, gdyż ona nie tylko poznaje i chce siebie, lecz również chce innych rzeczy. Władze duszy zatem nie są jej przypadłościami i pozostaje, że są samą istotą duszy.

17. Jak mówi Awicenna³²⁰, każda substancja jest intelektualna tylko z tego względu, że jest wolna od materii. Jednak niematerialne istnienie przysługuje duszy według samej jej istoty, zatem również i istnienie intelektualne. Zatem intelekt jest samą swoją istotą, i z tego względu również inne jej władze.

18. Według Filozofa³²¹ w tych [rzeczach], w których nie ma materii, tym samym jest intelekt i to, co poznane (pojęte) intelektualnie. Sama jednak istota duszy jest intelektem poznającym intelektualnie. I z tego powodu dusza jest [także] innymi swoimi władzami.

19. Części rzeczy pochodzą z jej substancji. Jednak władze

³²⁰ Avicenna (Avicenna Latinus), *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, c. 6, ed. S. Van Riet, t. II, Louvain–Leiden 1980, s. 414. Tomasz parafrazuje jedynie wypowiedź Awicenny na temat natury substancji intelektualnej (zachowując jej właściwą intencję): „Et est intelligentia pura, quoniam est essentia separata a materia omni modo”.

³²¹ Arystoteles, *De anima* III (430a3-4); por. tenże, *O duszy* III, 4, s. 126.

animae dicuntur partes eius. Ergo pertinent ad substantiam animae.

20. Praeterea, anima est substantia simplex, ut supra dictum est; potentiae autem animae plures sunt. Si igitur potentiae animae non sunt eius essentia, sed accidentia quaedam, sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa accidentia; quod videtur inconueniens. Non ergo potentiae animae sunt eius accidentia, sed ipsa eius essentia.

duszy nazywane są jej częściami. Zatem należą do substancji duszy.

20. Dusza jest substancją prostą, jak powiedziano wyżej³²². Władze zaś duszy są liczne. Jeśli więc władze duszy nie są jej istotą, lecz pewnymi przypadłościami, to wynika z tego, że w [czymś] jednym prostym jest wiele i [do tego] różnych przypadłości. A to wydaje się niedorzeczne. Władze duszy nie są więc jej przypadłościami, lecz samą jej istotą.

Sed contra

1. Est quod Dionysius dicit, XI cap. *De coelesti hierarchia*, quod superiores essentiae dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo igitur magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XV *De Trinitate*, quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quae in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia

Przeciw temu

1. Dionizy mówi w XI księdze *Hierarchii niebiańskiej*³²³, że wyższe istoty dzielą się na substancje, władze i działania. Zatem o wiele bardziej w duszach czymś innym jest ich istota, a czymś innym władza bądź też możliwość.

2. Augustyn mówi w XV księdze *O Trójcy Świętej*³²⁴, że dusza nazywana jest obrazem Boga, jak deska, na której znajduje się malowidło. Jednak malowidło

³²² W odpowiedzi na zarzut 6, w artykule 1.

³²³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelestii hierarchia* XI (PG 3, 284D); por. tenże, *Hierarchia niebiańska* XI, 2, s. 115. W polskim tłumaczeniu jest mowa o substancji, władzy i energii jako o częściach „boskich intelektów”.

³²⁴ Augustyn, *De Trinitate* XV, 22, 43 (PL 42, 1090); por. tenże. *O Trójcy Świętej* XV, XXII, 43, s. 448.

tabulae. Ergo nec potentiae animae, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animae substantia.

3. Praeterea, quaecumque essentialiter numerantur non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quae attenditur imago in anima, numerantur essentialiter vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animae, quae est una.

4. Praeterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animae. Ergo potentia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

5. Praeterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animae comparatur ad essentiam eius ut agens instrumentale ad principale; dicit enim Anselmus in libro *De concordia praescientiae et liberi arbitrii* quod voluntas quae est potentia animae, est sicut instrumentum.

nie jest samą istotą deski. Zatem i władze duszy, według których obraz Boga potwierdzony jest w duszy, nie są samą substancją duszy.

3. Wszystkie rzeczy, które są liczone istotowo, nie są jedną istotą. Te trzy, według których duszy przysługuje bycie obrazem [Bożym], są liczone istotowo lub substancjalnie. Nie są więc samą istotą duszy, która jest jedna.

4. Władza jest czymś pośrednim między substancją i działaniem. Działanie jednak różni się od substancji duszy. W związku z tym władza różni się od nich obydwu – w przeciwnym razie nie byłaby czymś pośrednim, gdyby była tym samym, co [elementy] skrajne.

5. Czynniki główne i narzędziowe nie są jednym. Jednak władzę duszy porównuje się do jej istoty, jak czynnik narzędziowy do głównego³²⁵. Powiada bowiem Anzelm w księdze *O zgodności przedwiedzy i wolnego wyboru*³²⁶, że wola, która jest władzą duszy, jest podobna do

³²⁵ To przeciwstawienie można także zrozumieć na zasadzie przeciwstawienia przyczyn sprawczych – głównej i narzędznej. Takie przełożenie określił *agens principale et instrumentale* pasuje również do opisanego relacji duszy i jej władz.

³²⁶ Por. Anzelm z Canterbury, *De concordia praescientiae et liberi arbitrii* 11 (PL 158, 534); por. tenże, *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i wolnej woli z łaską Bożą*, c. 11, tłum. A. Stefańczyk, Lublin 2016, s. 143.

Ergo anima non est suae potentiae.

6. Praeterea, Philosophus dicit, I cap. *De Memoria et reminiscencia* quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et habitus est accidens; et eadem ratione aliae potentiae animae.

narzędzia. Dusza zatem nie jest swoimi władzami.

6. Filozof w I księdze *O pamięci i przypominaniu*³²⁷ mówi, że pamięć jest doznaniem lub sprawnością zmysłu bądź wyobraźni. Doznanie i sprawność są przypadłościami. I z tego samego powodu również inne władze duszy nie są jej istotą.

Respondeo

Dicendum quod quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam eius essentiam: ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur

Odpowiadam

Należy powiedzieć, że niektórzy przyjęli, iż władze duszy nie są czymś innym niż sama jej istota. Wyjaśniali to w ten sposób, że jedna i ta sama istota duszy zgodnie z tym, że jest zasadą zmysłowych działań, nazywa się zmysłem, zgodnie zaś z tym, że jest zasadą działań intelektualnych nazywa się intelektem, i podobnie w przypadku innych władz. Wydaje się, że skłaniali się do tego stanowiska, ze względu na

³²⁷ Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu* 1 (449b24-25), w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 233. Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do dzieła Arystotelesa wyjaśnia jego słowa następująco: „pamięć nie jest zmysłem, gdyż ten dotyczy tego, co terazniejsze, ani nie jest mniemaniem, które może odnosić się do rzeczy przyszłych. Lecz należy przyjąć, że do czegoś spośród tych odnosi się albo na sposób sprawności, jak na przykład gdy jest jakąś trwałą siłą, albo na sposób odczuwania, jak na przykład gdy jest jakimś wrażeniem przemijającym”; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, tłum. M. Zembrzusi, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 13, Warszawa 2012, s. 214.

tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae.

Sed haec positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia.

prostotę duszy – jak chciał Awicenna³²⁸ – jakby nieodpowiednia dla natury duszy była wielość, która pojawia się z racji władz duszy.

Jednak stanowisko to jest zupełnie niemożliwe do utrzymania. Po pierwsze dlatego, że niemożliwe jest, by w jakiejś stworzonej substancji jej własna istota była jej władzą (możliwością) zapewniającą działanie. Jasne jest bowiem, że różne akty dotyczą różnych rzeczy. Akt jest bowiem zawsze proporcjonalny do tego, czego jest aktem. Jak bowiem akt istnienia (*ipsum esse*) jest aktualnością pewnej istoty, tak też działanie jest aktualnością władzy (możliwości) zapewniającej działanie lub mocy. Według tego obydwie znajdują się w akcji, mianowicie istota według [aktu] istnienia, a władza według działania. Ponieważ we wszystkich stworzeniach ich własne działanie nie jest aktem istnienia (*suum*

³²⁸ Zob. Awicenna, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, V, 7, ed. S. Van Riet, t. 2, Louvain–Leiden 1968, s. 155. Przywoływane przez Tomasza stanowisko Awicenny w temacie duszy całkowicie współgrało ze stanowiskiem tradycji augustiańskiej (choć Awicenna zasadniczo przyjmuje tezę o jedności formy substancjalnej, co jest świadectwem jego arystotelizmu). To stanowisko wyrażało przekonanie o odrębności duszy od ciała (niezależności) i jej prostocie. Zob. S. Swieżawski, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, w: tenże, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 81-98.

Secundo, impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo, idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quaedam sunt quarundam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicuius partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam eius essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animae, et habitudine earum ad invicem. Invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et

esse), co jest właściwe tylko Bogu, przeto z tego wynika, że we wszystkich stworzeniach władza zapewniająca działania nie jest jego istotą. Jest to właściwe wyłącznie Bogu, że Jego istota jest Jego władzą (mocą).

Po drugie, wydaje się to niemożliwe z jakiegoś szczególnego powodu mieszczącego się w duszy, a to z trzech racji. Po pierwsze dlatego, że istota jest jedna, we władzach zaś należy przyjąć wielość ze względu na różnorodność aktów i przedmiotów – trzeba bowiem, by władze różniły się ze względu na akty, skoro o możliwości mówi się w stosunku do aktu. Po drugie, to samo wydaje się na podstawie zróżnicowania między władzami, z których niektóre są aktami poszczególnych części ciała, jak jest we wszystkich władzach zmysłowej części i władzach odpowiadających za wzrost. Inne zaś władze nie są aktami jakiejś części ciała, jak jest w przypadku intelektu i woli. To zaś zróżnicowanie nie mogłoby zajść, gdyby władze duszy nie były czymś innym niż jej istota. Nie można bowiem utrzymywać, że jedno i to samo może być aktem ciała i [jednocześnie być czymś] oddzielnym, chyba że

intellectus voluntatem; quod esse non posset si omnes potentiae essent ipsa animae essentia: quia idem secundum idem non movet seipsum ut probat Philosophus.

Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa eius essentia. Quod quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animae accidens; sed sunt eius proprietates essentiales, seu naturales. Quae quidem opinio uno modo intellecta, potest sustineri; alio vero modo est impossibilis. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur.

Uno modo, secundum quod dividitur substantiae, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo ac-

z różnych powodów. Po trzecie, to samo wydaje się na podstawie porządku władz duszy i ich przystosowania (relacji) względem siebie. Może zajść taka sytuacja, że jedna władza porusza drugą, jak rozum władzę gniewliwą i pożądlivą, a intelekt wolę. To zaś nie mogłoby zajść, gdyby wszystkie władze były samą istotą duszy, ponieważ ta sama rzecz nie porusza siebie samej w taki sam sposób, czego dowodził Filozof³²⁹.

Pozostaje więc uznać, że władze duszy nie są samą jej istotą. Niektórzy, dopuszczając to twierdzenie sugerują, że władze nie są przypadłościami duszy, lecz są jej istotowymi bądź naturalnymi właściwościami. Ten pogląd, jeśli będzie zrozumiany w pewien sposób, to może zostać utrzymany, jeśli zaś w inny sposób, to będzie niemożliwy [do przyjęcia]. Dla uzyskania oczywistości w tym zagadnieniu należy rozważyć, że przypadłość jest dwojako rozumiana przez filozofów.

Wedle jednego sposobu rozdziela się substancję i umieszcza pod nią dziewięć rodzajów (kategorii) rzeczy. Przy takim rozu-

³²⁹ Por. Arystoteles, *Physica* VIII (257a31); por. tenże, *Fizyka* VIII, 5, s. 181.

cidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium, cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subiecto, accidentis vero sit in subiecto esse. Unde, si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae (et manifestum est quod non sunt aliae substantiae), sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis.

Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor predicamentis in I *Topicorum*, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque univer-

mieniu przypadłości niemożliwe jest utrzymanie przedstawionego stanowiska. Nie może bowiem między substancją i przypadłościami być czegoś pośredniego, skoro substancja i przypadłości dzielą byt przez twierdzenie i przeczenie. Jest tak dlatego, że czymś właściwym dla substancji nie jest istnienie w podmiocie, dla przypadłości zaś istnienie w podmiocie jest właśnie czymś właściwym. Z tego względu, jeśli władze duszy nie są samą istotą duszy (a jasne jest, że nie są innymi od niej substancjami), to wynika z tego, że są przypadłościami zawierającymi się w jednej z dziewięciu kategorii. [Władze] należą do drugiego gatunku jakości, który nazywa się możliwością lub niemożnością naturalną³³⁰.

Według drugiego sposobu rozumienia, przypadłość jest tym, co Arystoteles określił w księdze I *Topik*³³¹ jako jeden z czterech orzeczników. A według Porfiriusza³³² została uznana za

³³⁰ Właściwie można przetłumaczyć ten ostatni zwrot, którym oddana jest kategoria jakości jako „moc lub naturalna bezsilność”. Wybrano kategorię „możności i niemożności” aby zachować ujęcie metafizyczne tego zagadnienia, a nie tylko filologiczne oparcie się na słowie *potentia*.

³³¹ Zob. Arystoteles, *Topica* I (101b17-18). Por. tenże, *Topiki* I, 4, tłum. K. Leśniak, s. 345-346.

³³² Zob. Porfiriusz, *Wstęp do „Kategorii” Arystotelesa (Isagoga)* I, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Hermeneutika. Kategorie*, Warszawa 1975, s. 87.

salium. Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subiectum, vel communis ad ea quae sub communi continentur. Si enim haec esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum, dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii.

Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali praedicato, in quantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subiecto. Cum accidentali vero

jedno z pięciu pojęć powszechnych. W ten sposób przypadłość nie oznacza tego, co jest wspólne dziewięciu kategoriom, lecz przystosowanie przypadłościowe orzecznika (zdolność) do bycia przypisanym do podmiotu lub [zdolność przypadłościową] tego, co wspólne do tych rzeczy, które znajdują się pod [pojęciem] wspólnym. Gdyby więc to rozumienie przypadłości było takie samo jak pierwsze, wedle którego przypadłość przeciwstawia się rodzajowi i gatunkowi, to wynikałoby z tego, że nic co jest wśród dziewięciu kategorii nie może być orzekane zarówno o rodzaju, jak i o gatunku. A to w oczywisty sposób jest fałszywe, gdyż kolor jest rodzajem dla bieli, a liczba rodzajem dla liczby parzystej.

Traktując przypadłość jako coś pośredniego między substancją i przypadłością, to znaczy pośredniego między orzecznikiem substancjalnym i przypadłościowym, pojmując ją jako właściwość. Właściwość zaś zgadza się z orzecznikiem substancjalnym, o ile jest uprzączynowana przez zasady istotowe gatunku, i z tego względu właściwości, które należą do podmiotu, dowodzi się

praedicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. Differt autem ab accidentali praedicato, quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter.

Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentialis, idest essentiam animae naturaliter consequentes.

przez definicję, oznaczającą istotę rzeczy. Z orzecznikiem przypadłościowym właściwość zgadza się w tym, że ani nie jest istotą rzeczy, ani częścią istoty, lecz czymś poza nią. Różni się bowiem od orzecznika przypadłościowego, gdyż orzecznik przypadłościowy nie jest uprzyczynowany przez zasady istotowe gatunku, lecz zdarza się w indywidualium, jak właściwość gatunku. Zdarza się jednak niekiedy w sposób oddzielony, niekiedy zaś nieoddzielony.

Tak więc władze duszy są czymś pośrednim między istotą duszy i przypadłościami, jakby były właściwościami naturalnymi lub istotowymi, to znaczą naturalnie wynikającymi z istoty duszy.

Ad argumentum

1. Ad primum ergo dicendum quod quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Au-

Odpowiedzi na zarzuty

1. Bez względu na to, co by się mówiło o władzach duszy, nikt – chyba, że byłby szalony – nie będzie twierdził, że sprawność i akt duszy są samą jej istotą. Jasne jest bowiem, że poznanie i miłość, o których mówi w tym miejscu Augustyn, nie oznaczają władz, lecz akt i sprawność. Z tego powodu intencją Augustyna nie

gustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animae; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam. Et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, subdit: *quomodo illa tria non sint eiusdem essentiae, non video, cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit.*

2. Ad secundum dicendum quod liber *De spiritu et anima* est apocryphus, cum enim auctor ignoretur, et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta: quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est

było mówienie, że poznanie i miłość są samą istotą duszy, lecz że tkwią w niej substancjalnie lub istotowo. Aby to zrozumieć, trzeba wiedzieć, że Augustyn mówił w tym miejscu o umyśle, według którego [dusza] poznaje i kocha siebie. W ten sposób poznanie i miłość mogą odnosić się do umysłu albo jak do tego, który kocha i poznaje, albo do tego, który jest kochany i poznawany. I Augustyn mówił tutaj według tego drugiego rozumienia. Z tego bowiem powodu mówił, że poznanie i miłość istnieją substancjalnie i istotowo w umyśle lub duszy, że umysł kocha samą istotę lub poznaje substancję. Dlatego później dodał: „nie widzę dlaczego te trzy elementy nie są tą samą istotą, skoro umysł kocha siebie samego, a także samego siebie poznaje”³³³.

2. Księga *O duchu i duszy* jest apokryfem, ponieważ nieznanym jest jej autor. Co więcej, jest w niej wiele fałszywych albo też niewłaściwych wypowiedzi, ponieważ ten, kto tę księgę ułożył, nie rozumiał słów świętych, które usiłował przytaczać. Jeśli jednak zarzut ma zostać utrzymany,

³³³ Por. Augustyn, *De Trinitate* IX, 4, 7 (PL 42, 964); por. tenże, *O Trójcy Świętej* IX, IV, 7, s. 283.

triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso.

3. Ad tertium dicendum quod formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur, loco formarum substantialium,

to wiedzieć należy, że są trzy rodzaje całości. Pierwszym rodzajem jest całość powszechna, która jest obecna w każdej części zgodnie z całą istotą i mocą. Stąd jest właściwie orzekana o swoich częściach, jak gdy mówimy, że człowiek jest zwierzęciem. Drugim rodzajem jest całość integralna, która nie jest obecna w każdej swojej części ani według całej istoty, ani według całej swojej mocy. I dlatego tej całości w żaden sposób nie można orzekać o części, jak gdybyśmy mówili, że dom jest ścianą. Trzecim rodzajem jest całość potencjalna, która jest czymś pośrednim między tymi dwiema. Jest ona obecna w swoich częściach według całej swojej istoty, jednak nie według całej swojej mocy. Stąd w pośredni sposób zachodzi w orzekaniu. Orzeka się bowiem ją niekiedy o częściach, lecz niewłaściwie. I w ten sposób niekiedy mówi się, że dusza jest swoimi władzami lub na odwrót.

3. Formy substancjalne nie są znane same przez siebie, lecz stają się jawne dla nas przez właściwe przypadłości. Często bowiem różnice substancjalne bierze się z przypadłości zamiast z samych form substancjalnych,

quae per huiusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gresibile et huiusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales. Vel potest dici, quod sensibile et rationale, prout sunt differentiae, non sumuntur a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias, sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera, et sic nihil est medium inter substantiam et accidens; sed alio modo, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod potentiae animae dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiae, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente quod est commune novem generibus: sed distinguuntur ab accidente, quod est accidentale prae-

które stają się jawne przez tego rodzaju przypadłości. Tak jest w przypadku dwunożności, zdolności do chodzenia i innych tego rodzaju. Podobnie również zmysłowość i rozumność zostają uznane jako różnice substancjalne. Można też powiedzieć, że zmysłowość i rozumność według tego są różnicami, że nie biorą się z rozumu i zmysłu, które nazywa się władzami, lecz są różnicami według tego, że pochodzą od duszy rozumnej i od duszy zmysłowej.

4. Argument ten opiera się na takim rozumieniu przypadłości, które jest wspólne dla dziewięciu kategorii. I w ten sposób nie ma niczego pośredniego między substancją i przypadłością. Jednak przy innym rozumieniu przypadłości jest [coś pośredniego między nimi], jak zostało powiedziane³³⁴.

5. Władze duszy mogą być nazwane właściwościami istotowymi nie dlatego, że są częściami istoty, lecz dlatego, że istota jest ich przyczyną. I w ten sposób nie odróżniają się od przypadłości w tym, co jest wspólne dla dziewięciu kategorii. Odróżniają się jednak od przypadłości jako

³³⁴ W odpowiedzi artykułu 11.

dicatum et non causatur a natura speciei.

6. Unde patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III *De anima*. Una qua intelligit quod quid est, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis et dividensis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi corvus esse albus. Non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subiecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedi-

tego, co jest orzekane przypadłościowo i nie jest [jednocześnie] uprzączynowane przez naturę gatunku.

6. Stąd jasna jest odpowiedź na szóste pytanie.

7. Dwojaki jest działanie intelektu, jak powiedziane jest w księdze III *O duszy*³³⁵. Jedno, którym poznaje się to, czym coś jest, i takim działaniem intelekt może poznać istotę rzeczy i to zarówno bez tego, co właściwe, jak i tego, co przypadłościowe, gdyż żadne z nich nie zawiera się w istocie rzeczy. W ten sposób postępuje argumentacja. Drugim działaniem intelektu jest łączenie i dzielenie. W ten sposób można substancję bez orzecznika przypadłościowego, nawet gdyby wedle rzeczywistości byłby nieoddzielony od niej. Tym sposobem na przykład można poznać intelektualnie, że kruk jest biały. Nie ma bowiem sprzeczności w takim rozumieniu, skoro przeciwstawne orzeczenia nie zależą od zasad gatunku, który oznacza nazwę założoną w podmiocie. Takim jednak działaniem intelekt nie może poznać substancji bez tego, co [jej] właściwe. Na przykład nie można poznać tego,

³³⁵ Zob. Arystoteles, *De anima* III, (430a 26-28); por. tenże, *O duszy* III, 6, s. 129.

cati dependet ex natura subiecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentias.

8. Ad octavum dicendum quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad obiectum, vel eo modo quo totum potentiale praedicatur de partibus.

9. Ad nonum dicendum quod tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animae, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma substantialis oculi, sed ipsa essentia animae, secundum quod est subiectum vel principium talis potentiae.

że człowiek nie jest zdolny do śmiechu czy też, że trójkąt nie ma trzech kątów równych dwóm prostym. W taki sposób pojawia się sprzeczność w rozumieniu, gdyż przeciwstawne orzeczenia będą zależeć od natury [tego samego] podmiotu. W ten sposób przez pierwsze działanie intelektu można poznać istotę duszy, gdy mianowicie pojmuje się to, czym ona jest bez swoich władz. Nie można zaś tego dokonać przez drugie działanie intelektu, mianowicie gdy pojmuje się ją jako tę, która nie ma władz.

8. Mówi się o tych trzech, że są jednym życiem, jedną istotą lub porównuje się je do istoty jako do przedmiotu, lub w ten sposób, przez który całość możliwości orzekana jest o częściach.

9. Cała dusza jest formą substancjalną całego ciała nie z powodu całości władz, lecz przez samą istotę duszy, jak zostało powiedziane wyżej³³⁶. Z tego nie wynika, że sama władza wzroku jest formą substancjalną oczu, lecz że jest nią sama istota duszy, według tego, że jest podmiotem lub zasadą takiej władzy.

³³⁶ W odpowiedzi artykułu 4.

10. Ad decimum dicendum quod forma accidentalis, quae est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiae agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cuiuslibet virtutis sit alia virtus.

11. Ad undecimum dicendum quod essentia est maius donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiae etiam sunt quodammodo potiores, in quantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhaeret.

12. Ad duodecimum dicendum quod ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluat quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem, ut supra dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae.

13. Ad decimumtertium dicendum quod accidentium unum est alio subiecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiae quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam

10. Forma przypadłościowa, która jest zasadą działania, sama jest możliwością lub władzą substancji czynnej. Jednak nie postępuje się w ten sposób w nieskończoność, jakby dla każdej władzy była inna władza.

11. Istota jest w pewien sposób większym darem niż możliwość, jak przyczyna jest bardziej istotna niż skutek. Władze bowiem są w pewien sposób bardziej istotne, o ile są bliższe aktom, które dusza wiąże z sobą jako realizację swojego celu.

12. Powód, dla którego zdarza się, że z istoty duszy wypływa jakaś władza, która nie jest aktem ciała, jest taki, że istota duszy przekracza proporcję cielesną, jak zostało wyżej powiedziane³³⁷. Stąd nie wynika, że władza jest bardziej niematerialna niż istota, lecz że z niematerialności istoty wynika niematerialność władzy.

13. Wśród przypadłości jedna jest bliższa podmiotowi niż druga, jak jakość jest bliższa substancji niż ilość. Również substancja otrzymuje jedną przypadłość za pośrednictwem drugiej, jak kolor za pośrednictwem powierzchni, a wiedzę za pośrednictwem

³³⁷ W odpowiedzi artykułu 2, również w artykule 9, w odpowiedzi na zarzut 15.

mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animae est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, in quantum scilicet substantia suscipit contraria secundum praedicta.

14. Ad decimumquartum dicendum quod anima, in quantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, in quantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, in quantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet intellectuali natura, in quantum est talis anima, scilicet intellectiva. Intelligere autem quandoque sumitur pro operatione, et sic principium eius est potentia vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturae, et sic principium eius quod est intelligere, est ipsa essentia animae intellectivae.

15. Ad decimumquintum dicendum quod potentia materiae non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiae potest esse in genere subs-

władzy intelektualnej. Tym sposobem władza duszy jest zdolna do przyjmowania przeciwieństw, jak w przypadku powierzchni przyjmującej biel i czerń, o ile substancja jest zdolna przyjąć to, co przeciwne, zgodnie z tym, co zostało powiedziane³³⁸.

14. Dusza, o ile jest formą ciała zgodnie ze swoją istotą, daje istnienie ciału właśnie o tyle, o ile jest formą substancjalną. I daje jemu tego rodzaju istnienie, którym jest życie, o ile jest taką formą, mianowicie duszą. I konsekwentnie daje jemu tego rodzaju życie, to znaczy naturę intelektualną, o ile jest taką formą, mianowicie intelektualną. Poznanie bowiem intelektualne oznacza niekiedy działanie, a wówczas jego zasadą jest władza lub sprawność, a niekiedy oznacza samo istnienie intelektualnej natury, i wówczas zasadą tego, czym jest poznanie intelektualne, będzie sama istota duszy intelektualnej.

15. Możliwość materii nie jest dla działania, lecz dla istnienia substancjalnego. I dlatego możliwość materii może być w rodzaju substancji, nie może zaś taką

³³⁸ W zarzucie i odpowiedzi na niego, w tym artykule.

tantiae, non autem potentia animae quae est ad operari.

16. Ad decimumsextum dicendum quod, sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subiecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subiecto in omnibus cognitis et amatis: et sic accidens transenderet suum subiectum; quod est impossibile. Alioquin, si Augustinus intenderet probare quod haec essent ipsa essentia animae, nulla esset eius probatio. Non enim minus verum est de essentia rei quod non est extra rem; quam de accidente quod non est extra subiectum.

17. Ad decimumseptimum dicendum quod ex hoc ipso quod anima est immunis a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod eius virtus sit sua substantia.

być możność duszy, która jest dla działania.

16. Jak wyżej zostało powiedziane³³⁹, Augustyn porównywał poznanie i miłość do umysłu o tyle, o ile jest on poznawany i kochany. Jeśli więc wedle tego przystosowania poznanie i miłość będą w umyśle lub w duszy jako podmiocie, to z tej racji będzie wynikać, że będzie tak w każdym podmiocie poznany i kochanym. I w ten sposób przypadłość będzie wykraczać poza swój podmiot, co jest niemożliwe. W przeciwnym razie, gdyby Augustyn zamierzał dowieść, że te [zdolności] są samą istotą duszy, to doszedłby w dowodzeniu donikąd. Nie ma bowiem mniejszej prawdy o istocie rzeczy, która nie istnieje na zewnątrz rzeczy, niż prawdy o przypadłości, która nie istnieje na zewnątrz swojego podmiotu.

17. To, że dusza wedle swojej substancji jest wolna od materii, wynika wyłącznie z tego, że ma władzę intelektualną. Jednak nie wynika to w taki sposób, że jej władza jest jej substancją.

³³⁹ W zarzucie i w odpowiedzi na zarzut 1 w tym artykule.

18. Ad decimumoctavum dicendum quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

19. Ad decimumnonum dicendum quod potentiae animae dicuntur partes non essentiae animae, sed totalis virtutis eius; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiae.

20. Ad vicesimum dicendum quod potentiarum animae plures non sunt in anima sicut in subiecto, sed in composito; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiae vero quae sunt in sola substantia animae sicut in subiecto, sunt intellectus agens et possibilis et voluntas. Et ad hanc multiplicitem potentiarum sufficit quod in substantia animae est aliqua compositio actus et potentiae, ut supra dictum est.

18. Intelkt nie jest tylko władzą intelektualną, lecz o wiele bardziej substancją z powodu władzy. Z tego też powodu rozumie się go nie tylko jako władzę, lecz również jako substancję.

19. Władze duszy nazywane są częściami nie istoty duszy, lecz całej jej mocy. Podobnie jak mówi się, że władza zarządcy jakichś terenów jest częścią całej władzy królestwa.

20. Liczne władze duszy nie są w niej jak w podmiocie, lecz w jej złożeniu [z ciałem]. Pomnożenie władz domaga się różnorodności części ciała. Władzami, które są w samej substancji duszy jako w podmiocie, są intelekt czynny i możnościowy oraz wola. I do tego pomnożenia władz wystarczy, że w substancji duszy jest jakieś złożenie z aktu i możności, jak wyżej zostało powiedziane³⁴⁰.

³⁴⁰ W odpowiedzi artykułu 1.

Bibliografia

Literatura źródłowa

1. Algazel, *Logica*, ed. Ch.H. Lohr, „Traditio” 21 (1965), s. 223-290.
2. Algazel, *Metaphysica*, ed. J.T. Muckle, Toronto 1933.
3. Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, tłum. M.E. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2013.
4. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, seria: Ad Fontes, t. IV, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
5. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie*, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, tłum. J. Ruszczyński, Warszawa 2006, s. 14-42.
6. Anzelm z Canterbury, *O zgodności przedwiedzy, predestynacji i wolnej woli z taską Bożą*, tłum. A. Stefańczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
7. Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 255-327.
8. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
9. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 23-204.
10. Arystoteles, *O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 476-518.
11. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 33-146.
12. Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 232-338.
13. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 353-424.

14. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 96-247.
15. Arystoteles, *O ruchu zwierząt*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 4, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 37-55.
16. Arystoteles, *O śnie i czuwaniu*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992, s. 248-260.
17. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
18. Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 343-473.
19. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017.
20. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, „Znak”, Kraków 2008.
21. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, seria: Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 25, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 113-382.
22. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, seria: Ad Fontes, t. XXVI, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
23. Augustyn, *O muzyce*, tłum. D. Turkowska, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 667-721.
24. Augustyn, *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 433-485.
25. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. I-II, Wydawnictwo Deagostini, Warszawa 2003.
26. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 493-648.
27. Augustyn, *O wielkości duszy*, tłum. D. Turkowska, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 339-419.
28. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 733-818.

29. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, seria: Pisma ojców Kościoła, t. XXV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963.
30. Augustyn, *O wróżbiarstwie demonów*, tłum. W. Kamczyk, w: W. Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, seria: Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova, t. 22, Katowice 2020, s. 51–75.
31. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca czyli wiara, nadzieja i miłość*, tłum. W. Budzik, w: *Pisma katechetyczne*, Poznań 1929.
32. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 239–305.
33. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicae Libros*, t. VIII, ed. Venetiis apud Iunctas 1562.
34. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.S. Crawford, seria: Corpus Commentorum Averrois in Aristotelem, vol. VI.1, Cambridge, Massachusetts 1953.
35. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physicorum libros* t. IV, ed. Venetiis apud Iunctas 1562.
36. Awerroes, *De substantia orbis*, t. IX, ed. Venetiis apud Iunctas 1562.
37. Awicebron (Avencebrolis), *Fons vitae*, ed. C. Baumker, seria: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 50, Monasterii 1895.
38. Awicenna, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S. Van Riet, t. 1–2, Louvain – Leiden 1968, 1972.
39. Awicenna, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. van Riet, t. 1–2, Louvain–Leiden 1977, 1980.
40. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, w: *Traktaty teologiczne*, seria: Ad Fontes, t. III, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 112–161.
41. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami (O Trójcy)*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, seria: Ad Fontes, t. III, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 50–75.
42. Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi (De hebdomadibus)*, tłum. A. Kijew-

- ska, R. Bielak, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, seria: Ad Fontes, t. III, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 82-93.
43. Costa ben Luca, *De differentia animae et spiritus*, c. 4, ed. C.S. Barach, seria: Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis, t. 2, Innsbruck 1878, s. 120-139.
44. Dominik Gundissalvi, *De unitate*, w: „Beiträge zur Geschichte der Philosophiae des Mittelalters”, ed. P. Correns, Münster 1891, s. 3-11.
45. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, seria: Źródła monastyczne, t. 23, Wydawnictwo Tyniec, Kraków 2000.
46. Grzegorz Wielki, *Homilie na ewangelie*, przekład i opracowanie Oficyna Wydawnicza Viator, Warszawa 1998.
47. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, IW PAX, Warszawa 1969.
48. *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1970.
49. *Liber de causis*, ed. A. Pattin, „Tijdschrift voor Philosophie” 28 (1966), s. 90-203.
50. Mojżesz Majmonides, *Przewodnik błędzących*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, t. 1, Wydawnictwo Pardes, Kraków 2008.
51. Nemejusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.
52. Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, seria: Źródła myśli teologicznej, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
53. Piotr Lombard, *Cztery księgi Sentencji*, t. 1-2, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
54. Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
55. Porfiriusz, *Wstęp do „Kategorii” Arystotelesa (Isagoga)*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Hermeneutyka. Kategorie*, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 87-114.
56. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, tłum. M. Dziel-ska, w: *Pisma teologiczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 71-136.

57. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, tłum. M. Dzielska, w: *Pisma teologiczne*, „Znak”, Kraków 2005, s. 217-321.
58. Symplicjusz, *In Praedicamenta Aristotelis*, ed. A. Pattin, seria: Corpus Latinum Commentarium in Aristotelem Graecorum, t. I, Louvain-Paris 1971.
59. Temistiusz, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. G. Verbeke, seria: Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, t. 1, Leiden 1973.
60. Temistiusz, *Parafraza „O duszy” Arystotelesa*, tłum. M. Komsta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015.
61. Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII p. m. edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. XXIV, 2, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. J. Cos, Roma-Paris 2000.
62. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, *De spiritualibus creaturis*, in: *Quaestiones disputate*, vol. II, ed. IX, cura et studio P.P.M. Calcaterra, T.S. Centi, Taurini-Romae Marietti 1953, s. 367-415.
63. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza*, tłum. M. Zembrzuski, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2021.
64. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłań, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
65. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, tłum. M. Beściak, seria: Ad Fontes, t. XXVIII, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2018.
66. Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, tłum. M. Zembrzuski, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 13, Warszawa 2012.
67. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
68. Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana o stworzeniach duchowych*, tłum. Adam Rosłań, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.
69. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajski, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, seria: Opera philosophorum medii aevi”, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 126-173.
70. Tomasz z Akwinu, *O jedności intelektu przeciw awerroistom*, tłum. M. Olszewski, w: Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi

- Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, seria: Ad Fontes, t. IX, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 186-297.
71. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Wydawnictwo „M”, Kraków 2005.
 72. Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, tłum. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 299-337.
 73. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskie*, tłum. Z. Włodek, t. I, W. Zega, t. I-II-III, Wydawnictwo „W drodze” Poznań 2003, 2007, 2009.
 74. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Aniołowie – Świat widzialny*, tłum. P. Bełch, t. 5, Londyn 1979.
 75. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Umiarkowanie*, tłum. S. Bełch, t. 22, Londyn 1963.

Literatura przedmiotowa

1. Andrzejuk A., *Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo von boroviecky, Warszawa 2018.
2. Andrzejuk A., *Metafizyka, czyli filozofia bytu*, w: A. Andrzejuk (red.), *Tomizm konsekwentny*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2022, s. 23-45.
3. Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako filozof*, Wydawnictwo von boroviecky, Warszawa 2019.
4. Bańka A.R., *De angelis. Chrześcijańska nauka o aniołach w świetle doktryny Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Emmanuel, Katowice 2014.
5. Brock S.L., *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Cascade Books, Eugene 2015.
6. Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
7. Davies B., *Introduction*, w: Thomas Aquinas, *On evil*, tłum. R. Regan, Oxford University Press 2003, s. 3-53.
8. Doolan G.T., *Aquinas on Separate Substances and the Subject Matter of Metaphysics*, „Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale” 22 (2011) s. 347-382.

9. Doolan G.T., *Aquinas on the Demonstrability of Angels*, w: T. Hoffmann (red.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden-Boston 2012, s. 13-44.
10. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, IW PAX, Warszawa 1998.
11. Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
12. Gogacz M., *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 87-116.
13. Karas M., *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
14. Komsta M.A., *Temistiusz. Zmierzch psychologii perypatetyckiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
15. Lipski D., *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, seria: Opera philosophorum medii aevi, t. 15, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2015.
16. Mandonnet P., *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 15 (1926) 4, s. 477-506; 16 (1927) 1, s. 5-38.
17. Mazur P., *O nazwach intelektu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
18. Milcarek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008.
19. Nevitt T., Davies B., *Introduction*, w: Thomas Aquinas, *Quodlibetal questions*, tłum. T. Nevitt, B. Davies, Oxford University Press 2020, s. XXII-LXII.
20. Nowik A., *Zagadnienie pierwszych przyczyn rzeczy w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do „Metafizyki” Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2003.
21. Olszewski M., *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, seria: Ad Fontes, t. IX, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 5-51.

22. Pleśu A., *O aniołach*, tłum. T. Klimkowski, Universitas, Kraków 2010.
23. Stępień T., *Doktor Anielski o aniołach*, Towarzystwo „Powściągliwość i praca”, Warszawa 2014.
24. Stępień T., *Niematerialny charakter poznania anielskiego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” (2015) 21, s. 423-438.
25. Stępień T., *Nowe ujęcie natury aniołów w metafizycznej angelologii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47 (2009) 2, s. 167-182.
26. Swieżawski S., *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, w: tenże, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 81-98.
27. Szyncler L., *Zagadnienie «continuatio intellectus cum homine» w «In Aristotelis de anima libros» Awerroesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 41 (2005) 1, s. 153-168.
28. Tiuryn T., *Akt i możliwość w poznaniu anielskim według Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” (2015) 21, s. 441-466.
29. Torrell J.-P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2021.
30. Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. We-sołowski, „W drodze”, Poznań 1985.
31. Zawada B. *Koncepcja duszy ludzkiej w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*, maszynopis w Bibliotece UKSW, Warszawa 2017.
32. Zembrzuski M., *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, Wydawnictwo Liberi libri, Warszawa 2019.
33. Zembrzuski M., *Koncepcja intelektu czynnego w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 197-208.
34. Zieliński E.I., *Duns Szkot*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 745-754.