

Przegląd Tomistyczny

tom XXX 2024

Przegląd Tomistyczny

filozofia, teologia
kultura duchowa średniowiecza

The Annual Review of the Thomistic Institute



Instytut Tomistyczny
Dominikanie
Warszawa

RADA NAUKOWA

Henryk Anzulewicz (Bonn) • Paul J.J.M. Bakker (Nijmegen)
Magdalena Bieniak (Warszawa) • Stefano Caroti (Parma)
Bożena Chmielowska (Warszawa) • Juliusz Domański (Warszawa)
Wojciech Giertych OP (Watykan) • Maarten J.F.M. Hoenen (Bazylea)
Ruedi Imbach (Paryż) • Krystyna Krauze-Błachowicz (Warszawa)
Paweł Krupa OP (Petersburg) • Mikołaj Olszewski (Warszawa) • Michał Paluch OP (Rzym)
Jacek Soszyński (Warszawa) • Sławomir Szyller (Warszawa)
Ryszard Tatarzyński (Kraków) • Jean-Pierre Torrell OP (Fryburg)

REDAKTOR NACZELNY

Michał Mrozek OP (Warszawa)

REDAKCJA

Mateusz Przanowski OP (Warszawa)
Eliza Litak, sekretarz redakcji (Warszawa)

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Redakcja i korekta tekstów polskich: Magdalena Pabich
Redakcja i korekta tekstów angielskich: Aeddan Shaw
Redakcja naukowa tekstów łacińskich: Anna Ledzińska
Redakcja techniczna i skład: Zbigniew Pajda OP

Adres Redakcji: Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
e-mail: pt@dominikanie.pl

Druk i oprawa: Sowa — druk na życzenie®
www.sowadruk.pl, tel. 22 431-81-40

e-ISSN 2544-1000

Wersją pierwotną czasopisma „Przegląd Tomistyczny”
jest wersja elektroniczna

Wydanie elektroniczne ukazuje się pod adresem:
<http://www.it.dominikanie.pl/przegląd/>

ISSN 0860-0015

Nakład: 160 egz.

© Copyright by Instytut Tomistyczny, Warszawa

SPIS TREŚCI

EDYCJE I PRZEKŁADY

MATEUSZ PRZANOWSKI, Akwinata o definicji sakramentu. <i>Scriptum super Sententiis</i> , IV, d. 1, q. 1, a. 1 — wprowadzenie i przekład . .	7
Aquinas on the Definition of the Sacrament in <i>Scriptum super Sententiis</i> , IV, d. 1, q. 1, a. 1. Introduction and Translation — Summary	34

STUDIA DOKTRYNALNE I HISTORYCZNE

DANIEL CONTRERAS, <i>Omnia appetunt Deum</i> : Aquinas on the Metaphysics of the Human Natural Love of God	35
Summary	67
WOJCIECH BARAN, Manuscrits médiévaux contenant les œuvres de saint Thomas d'Aquin dans les Archives et Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Cracovie	69
Medieval Manuscripts Containing the Works of St. Thomas Aquinas in the Archives and Library of the Cracow Cathedral Chapter — Summary	91
ELŻBIETA JUNG, Richard Kilvington's Theory of Hylomorphism and Qualitative Change	93
Summary	117
MAREK PORWOLIK, Methodological Directives of Analytic Theology in Light of the Postulates of the Cracow Circle	119
Summary	136
PIOTR LICHACZ, Szlachetność jako aspekt dojrzałości moralnej . . .	139
Nobility as an Aspect of Moral Maturity — Summary	165

ARCHIWUM DOMINIKAŃSKIE

Z dziejów Instytutu Tomistycznego. Wybór tekstów	167
JACEK DUDKA, Wstęp	167
BERNARD PRZYBYLSKI, Instytut Tomistyczny w Warszawie	170
STEFAN KARD. WYSZYŃSKI, Przemówienie do Instytutu Tomi- stycznego	172
BERNARD PRZYBYLSKI, U księdza Prymasa	176

RECENZJE

PETER OF IRELAND, <i>Writings on Natural Philosophy: Commentary on Aristotle's On Length and Shortness of Life and Death</i> , ed. by Mi- chael W. Dunne — MONIKA MICHAŁOWSKA	181
ZÉNON KALUZA, <i>L'ontologie de Nicolas d'Autrecourt</i> , présentation et an- notation par Dragos Calma — PIOTR LICHACZ	183

Mateusz Przanowski

Instytut Tomistyczny, Warszawa

AKWINATA O DEFINICJI SAKRAMENTU.
SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS,
IV, D. 1, Q. 1, A. 1 — WPROWADZENIE
I PRZEKŁAD*

W *Scriptum super Sententiis*, d. 1, q. 1, a. 1 Akwinata pyta, czym jest sakrament, innymi słowy poszukuje definicji sakramentu. *Sentencje* Piotra Lombarda są niezwykle dogodnym punktem wyjścia do takich poszukiwań, Magister przedstawił w nich bowiem uporządkowaną i głęboko przemyślaną syntezę łacińskiej teologii sakramentów, skoncentrowaną przede wszystkim na recepcji i rozwinięciu nauczania św. Augustyna. Warto zaznaczyć, że Lombard nie jest jedynie mechanicznie kopiującym kompilatorem, ale twórczo reaguje na toczące się w jego czasach dyskusje i proponuje swoje własne rozstrzygnięcia. Komentując tekst Lombarda, św. Tomasz może więc skonfrontować się nie tylko z dawniejszą zachodnią tradycją myślenia o sakramentach, ale też z osiągnięciami teologii XII wieku.

W rozwoju teologii sakramentów wiek XII ma wielkie znaczenie, w pierwszej połowie tego wieku pojawiła się bowiem pilna potrzeba — wydaje się, że pierwszy raz z taką siłą w całych dziejach Kościoła Zachodniego — stworzenia uporządkowanej i systematycznej teologii sakramentów, która posługiwałaby się jasnymi i precyzyjnymi pojęciami¹. W pewnej mierze konieczność poszukiwania nowych rozwiązań narzucił kontekst historyczny², na który składały się zarówno tendencje zapoczątkowane jeszcze w XI wieku, jak i specyficzne dla wieku XII:

* Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” nr projektu NPRH/U22/SN/0177/2023/12 kwota dofinansowania 1 615 717,80 zł całkowita wartość projektu 1 615 717,80 zł.

¹ Zob. T. FINN, *The Sacramental World in the Sentences of Peter Lombard*, „Theological Studies”, 69 (2008), s. 567–568.

² Zob. M. COLISH, *Peter Lombard*, t. 2, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994, s. 516–517.

- a. dynamiczny rozwój prawa kanonicznego, zajmującego się sakramentami z właściwej sobie perspektywy — konieczne było zintegrowanie prawa kanonicznego i teologii dogmatycznej;
- b. reforma gregoriańska i pojawienie się pytania o ważność sakramentów sprawowanych przez księży, znajdujących się w różnych nieregularnych sytuacjach;
- c. powstanie herezji mających charakter antysakramentalny;
- d. herezja Berengariusza z Tours, który na potwierdzenie swoich tez zgromadził pokaźny zbiór świadectw patrystycznych — niezbędne było więc dokładne przebadanie nauczania ojców Kościoła na temat sakramentów.

Wśród wielu innych podejmujących to wyzwanie trzech teologów przedstawiło najdojrzalsze rozwiązania: Hugon ze Świętego Wiktora, anonimowy autor *Summa Sententiarum*³ i właśnie Piotr Lombard.

I. DEFINICJA SAKRAMENTU W *SENTENCJACH* PIOTRA LOMBARDA

Opierając się przede wszystkim na ustaleniach Hugona oraz autora *Summa Sententiarum*, Lombard przedstawił uściślane ujęcie następujących zagadnień, należących do sakramentologii:

1. Przede wszystkim jako jeden z pierwszych, a z całą pewnością jako ktoś posiadający największy autorytet, podał liczbę sakramentów Nowego Prawa — siedem.
2. Wielu autorów nie umieszczało wykładu o sakramentach w jednym i wyraźnie wydzielonym miejscu swoich dzieł. Skutkowało to rozproszeniem materiału, sprawiając w czytelniku wrażenie pewnej przypadkowości. W *Sentencjach* Lombard zebrał teologię sakramentów w jednym miejscu, tworząc zwarty traktat o sakramentach. Ponieważ sakramenty są znakami (*signa*), a Lombard uporządkował *Sentencje* zgodnie z Augustyńską koncepcją *res et signa* (również *frui et uti*), wykład sakramentologii włączył do ostatniej części dzieła wedle następującego układu elementów: czym jest sakrament (IV, c. 1); chrzest (IV, c. 2–6);

³ Za twórcę *Summa Sententiarum* uchodził Hugon ze Świętego Wiktora, dlatego wydanie *Summa* umieszczono wśród jego dzieł (PL 176, kol. 41–174). Od kilkudziesięciu lat wyklucza się to autorstwo. Pochodzenie *Summa Sententiarum* do dziś pozostaje więc sporne. *Summa* jest ściśle powiązana z *De sacramentis* oraz innymi dziełami Hugona ze Świętego Wiktora, a także z *Sentencjami* Piotra Lombarda. Obecnie odrzucono hipotezę, że *Summa* powstała po *Sentencjach* Lombarda, a badacze wciąż się spierają, czy była dziełem wcześniejszym, czy późniejszym od *De sacramentis* Hugona. Zob. D.E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 198–212.

bierzmowanie (IV, c. 7); Eucharystia (IV, c. 8–13); pokuta (IV, c. 14–22); namaszczenie (IV, c. 23); małżeństwo (IV, c. 26–42).

3. Magister ustala, że termin *sacramentum* ma być w pierwszym rzędzie stosowany do oznaczania siedmiu sakramentów Nowego Prawa. Używa wprawdzie tego terminu w odniesieniu do określonych instytucji Starego Prawa, jednak starannie odróżnia znaczenie słowa *sacramentum* w obydwu przypadkach. Stosowanie terminu *sacramentum* nie było bowiem sprecyzowane, mówiono na przykład o *sacramenta diaboli* czy o wcieleniu jako *sacramentum incarnationis*, mówiono również o *sacramentum deitatis*. Słowo *sacramentum* było więc rozumiane w bardzo wielu znaczeniach. Ten brak precyzji w terminologii został odziedziczony po św. Augustynie⁴, który — nieco upraszczając — używał terminu *sacramentum* w odniesieniu do trzech grup przedmiotów⁵; były to:

- a. rytzy czy ceremonie Starego i Nowego Prawa (a nawet innych religii), na przykład szabat, obrzezanie, Wielkanoc;
- b. symbole albo figury, na przykład arka Noego jako figura Kościoła;
- c. tajemnice, czyli objawione dogmaty religii chrześcijańskiej, na przykład wcielenie.

W czasach bezpośrednio bliskich Lombardowi, u Hugona ze Świętego Wiktora znajdujemy aż pięć znaczeń terminu *sacramentum*⁶:

- a. znak czegoś świętego — znaczenie najogólniejsze, dotyczące zarówno Starego, jak i Nowego Przymierza;
- b. Pismo Święte — sens literalny (historyczny) jest *sacramentum*, ponieważ prowadzi do alegorycznego;
- c. wydarzenia historii zbawienia — na przykład wcielenie;
- d. tajemnice wiary chrześcijańskiej — na przykład Trójca, stworzenie, upadek czy zmartwychwstanie;
- e. środki zbawienia — przede wszystkim to, co dzisiaj nazywamy sakramentami, a więc sakramenty Nowego Prawa.

4. Definicję sakramentu oparł na pojęciach łaski i sakramentu jako przyczyny. Siedem sakramentów traktuje jako sprawcze właśnie dlatego, że są przyczynami

⁴ Zob. E.F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, New York 1917, s. 25–57.

⁵ Zob. W.A. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992, s. 39.

⁶ Zob. D. POIREL, *Sacraments*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden: Brill, 2018, s. 277–297; N. REIBE, „General Introduction”, w: *On the Sacraments. A Selection of Works of Hugh and Richard of St. Victor, and of Peter of Poitiers*, red. H. Feiss, Turnhout: Brepols, 2020, s. 25–29.

łaski⁷. Miało to istotne znaczenie w tamtym okresie. Dzięki przejściu nauczania św. Augustyna dla wszystkich było bowiem jasne, że sakrament jest widzialnym znakiem (*signum*) niewidzialnej łaski, co niekiedy wyrażano innymi słowami: „sakrament to znak świętej rzeczy” albo „sakrament to widzialna forma niewidzialnej łaski”, lub „niewidzialnej rzeczy”. Wielu teologów poprzestawało na tych Augustyńskich sformułowaniach, inni zauważyli jednak, że były one używane przez Berengariusza i jego zwolenników do uzasadnienia tezy o czysto symbolicznym charakterze Eucharystii. Dlatego tak ważne było podkreślenie, że sakramenty nie tylko coś oznaczają, ale także udzielają tego, co oznaczają, a więc są prawdziwymi przyczynami⁸. Rola Piotra Lombarda w wydobywaniu tego wątku jest bardzo istotna, jakkolwiek nie jest ani jedynym, ani pierwszym, który tego dokonał. Dziełem, które najbardziej wpłynęło na nauczanie Lombarda w tej dziedzinie, była bez wątpienia *Summa Sententiarum*⁹.

5. Starannie odróżnił sakramenty Nowego Prawa od sakramentów Starego Prawa, opierając się na rozumieniu sakramentu jako przyczyny. Te pierwsze — jako przyczyna — udzielają zbawienia, te drugie tylko obiecują, zapowiadają i oznaczają (dużo miejsca poświęcił Lombard obrzezaniu i jego roli zbawczej)¹⁰.

6. Gdy podkreślił już sprawczy charakter sakramentów Nowego Prawa, uważnie przenalizował i doprecyzował uświęcającą funkcję sakramentów¹¹.

⁷ Zob. J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle*, w: *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. 2, Paris: Vrin, 1930, s. 79–96; D.G. VAN SLYKE, *The Changing Meanings of sacramentum: Historical Sketches*, „Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal”, 11/3 (2007), s. 272.

⁸ Zob. M. COLISH, *Peter Lombard*, t. 2, s. 519.

⁹ Bezpośrednie wpływy *Summa Sententiarum* na *Sententiae* Lombarda są jasne na przykład w tym fragmencie dotyczącym właśnie definicji sakramentu: „contra peccata tam originalia quam actualia, de quibus iam diximus, inventa sunt sacramentorum remedia [...] Augustinus: Sacramentum est sacrae rei signum. Idem: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut in sacramento baptismatis figuratur ablutio interior per illam exterioriorem et visibilem. Unumquodque enim sacramentum ejus rei similitudinem debet habere cuius est sacramentum. Unde Augustinus: Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Opponitur quod praedicta diffinitio non solis competit sacramentis, cum et ante sanctificationem hoc congruat aquae ut sit visibilis forma invisibilis gratiae; quia, sicut aqua auferuntur sordes corporis, ita per gratiam sordes animae. Sed ut solis sacramentis competat, sic intelligendum est: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum; quia ad hoc ut sit signum non aliud exigit nisi ut illud significet cuius perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio”. *Summa Sententiarum*, tr. 4, c. 1 (PL 176, kol. 117).

¹⁰ Zob. PH.W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 146.

¹¹ Zob. M. COLISH, *Peter Lombard*, t. 2, s. 528–531.

7. Czerpiąc inspirację od św. Ambrożego, za sakrament uznał nie tylko element materialny sakramentu, ale połączenie elementu materialnego i formuły słownej towarzyszącej sprawowaniu rytu¹².

Swoje zasadnicze tezy włącza do skonstruowanej przez siebie definicji sakramentu, którą charakteryzuje jako oznaczającą sakrament „w sensie właściwym”:

Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed et sanctificandi¹³.

Sakramentem bowiem w sensie właściwym nazywa się to, co w taki sposób jest znakiem łaski Bożej i formą niewidzialnej łaski, że niesie z sobą jej obraz i istnieje jako przyczyna. Sakramenty nie zostały zatem ustanowione tylko dla samego oznaczenia łaski, ale także dla uświęcania.

W tej definicji zawierają się wszystkie najważniejsze elementy pojęcia sakramentu, pozwalające również na rozróżnienie sakramentów Starego i Nowego Prawa. Gdy Lombard podaje, że mowa jest o „sakramencie w sensie właściwym”, ma na myśli sakramenty Nowego Prawa. Są one szczególnymi znakami, gdyż nie tylko obrazują niewidzialną łaskę Bożą (w tym znaczeniu, że ryt sakramentu przez podobieństwo przedstawia rzeczywistość niewidzialną, na przykład obmycie wodą w chrzcie przedstawia obmycie z grzechu), ale są przyczynami tej łaski. Sakramenty Starego Prawa zostały ustanowione do tego, by jedynie oznaczać rzeczywistość niewidzialnej łaski, zaś sakramenty Nowego Prawa nie tylko oznaczają, ale są przyczyną uświęcenia. Warto dodać, że — jak pisze Lombard w dalszej części¹⁴ — bardziej złożony przypadek przedstawia obrzezanie, ponieważ poważne autorytety (Augustyn i Beda) twierdziły, że jest to skuteczny środek przeciwko grzechowi, podobny w tej funkcji do chrztu. Piotr jest gotów zgodzić się na to, ale jednocześnie podkreśla, że pozostaje istotna różnica między obrzezaniem a chrztem: chociaż obrzezanie było skuteczne w odpuszczaniu grzechów, to jednak nie udzielało żadnej dodatkowej łaski ani nie powodowało wzrostu cnót¹⁵.

Obok przytoczonej autorskiej definicji, która określa, czym jest sakrament „w sensie właściwym”, Lombard podał również krótką wersję definicji, którą nazwijmy „pierwotną”: „sakrament jest widzialną formą niewidzialnej łaski” (*sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*¹⁶). Jest to sformułowanie

¹² Zob. J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle*; D.G. VAN SLYKE, *The Changing Meanings of sacramentum*, s. 272.

¹³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 4, n. 2 (wyd. Ernst, s. 1428).

¹⁴ Zob. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 6 i 7.

¹⁵ Zob. PH.W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, s. 146.

¹⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 2 (wyd. Ernst, s. 1426).

zaczepnięte przez Lombarda z *Summa Sententiarum*¹⁷. Powszechnie przypisywano tę definicję św. Augustynowi, choć nie znajduje się ona w jego dziełach¹⁸. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że jako pierwszy sformułował ją Berengariusz i że to on pierwszy przypisał ją św. Augustynowi¹⁹. Definicja ta była niezwykle popularna, w pewnym sensie kanoniczna i w zasadzie wszyscy teologowie średniowieczni ją przywoływali. W swojej autorskiej definicji Lombard przejmując część tej pierwotnej wersji, zachowując tylko „formą niewidzialnej łaski”.

2. KOMENTARZ AKWINATY. STRUKTURA I JEJ SKŁADNIKI

Piotr Lombard jasno przedstawia strukturę nadaną pierwszej dystynkcji księgi IV *Sentencji*²⁰, w której znajduje się definicja sakramentu. Dystynkcja została podzielona na cztery części, a do każdej z nich można przypisać poszczególne rozdziały: 1. „Czym jest sakrament” (c. 2–4); 2. „Dlaczego został ustanowiony” (c. 5, n. 1 – c. 5, n. 5); 3. „Na czym polega i z czego się składa” (c. 5, n. 6); 4. „Jaka jest różnica między sakramentami Starego i Nowego Prawa” (c. 6–10). Tomasz uporządkował swój komentarz do tej dystynkcji, dzieląc materiał na dwie kwestie, z których pierwsza została podzielona na pięć artykułów, a druga na sześć. Zebrany razem układ *Sentencji* i komentarza Tomasza jest następujący:

<i>Sent.</i> IV, d. 1	<i>Sententiae</i> Piotra Lombarda	<i>Scriptum super Sententiis</i> św. Tomasza, IV, d. 1
1. „Czym jest sakrament”	c. 2. „Czym jest sakrament” c. 3. „Czym jest znak” c. 4, n. 1. „Czym różni się znak i sakrament” c. 4, n. 2. „Co nazywa się sakramentem w sensie właściwym” c. 4, n. 3. „O tym, że przepisy Prawa nazywa się raczej znakami niż sakramentami”	q. 1, a. 1. „Czym jest sakrament”

¹⁷ Zob. *Summa Sententiarum*, tr. 4, c. 1 (PL 176, kol. 117).

¹⁸ Inspiracją mógł być przede wszystkim fragment z AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptateuchum*, III, LXXXIV. Abelard podaje tę definicję, uważając, że znajduje się ona „w jakimś liście”. PETRUS ABELARDUS, *Sic et non*, q. 117 (PL 178, kol. 1535).

¹⁹ Zob. R.F. KING, *The Origin and Evolution of a Sacramental Formula: sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*, „The Thomist”, 31/1 (1967), s. 22.

²⁰ Zob. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 1, n. 2.

	c. 4, n. 4. „Które uczynki nazywa się uczynkami Prawa”	
2. „Dlaczego został ustanowiony”	c. 5, n. 1. „O przyczynie ustanowienia sakramentów” c. 5, n. 2. „Pierwsza przyczyna” c. 5, n. 3. „Druga przyczyna” c. 5, n. 4. „Trzecia przyczyna” c. 5, n. 5. Sakramenty nie związują Bożej mocy	q. 1, a. 2. „O konieczności sakramentów”
3. „Na czym polega i z czego się składa”	c. 5, n. 6. „Na czym polega sakrament”	q. 1, a. 3. „Z czego składa się sakrament”
4. „Jaka jest różnica między sakramentami Starego i Nowego Prawa”	c. 6. „Różnica między sakramentami Starego i Nowego Prawa” c. 7. „O obrzezaniu” c. 8. „O mężach, którzy żyli przed obrzezaniem, i o kobietach, które żyły przed obrzezaniem i po nim” c. 9. „O ustanowieniu i przyczynie obrzezania” c. 10. „O dzieciach zmarłych przed ósmym dniem”	q. 1, a. 4. „O sprawczości sakramentów Nowego Prawa” q. 1, a. 5. „O sprawczości sakramentów Starego Prawa” q. 2. „Obrzezanie” (a. 1–6)

Pierwszy artykuł swojego komentarza Akwinata podzielił na pięć „małych kwestii” (*quaestiuncula*):

Mała kwestia 1: omówienie definicji sakramentu — „sakrament jest znakiem świętej rzeczy”;

Mała kwestia 2: omówienie definicji znaku — „znak jest rzeczą, która sama z siebie sprawia, że poza formą poznawczą wprowadzaną w zmysły coś innego pojawia się w poznaniu”;

Mała kwestia 3: omówienie definicji sakramentu — „sakrament jest widzialną formą niewidzialnej łaski, tak że niesie z sobą obraz i istnieje jako przyczyna”;

Mała kwestia 4: omówienie definicji sakramentu — „sakramentem jest to, w czym pod osłoną rzeczy widzialnych moc Boża sekretnie działa dla zbawienia”;

Mała kwestia 5: omówienie definicji sakramentu — „sakrament jest cielesnym lub materialnym elementem, zewnętrznie ukazanym oczom, oznaczającym na mocy ustanowienia, przedstawiającym na mocy podobieństwa i zawierającym niewidzialną łaskę na mocy uświęcenia”.

Fundamentem konstrukcji komentarza są zatem definicje, które Tomasz zaczerpnął częściowo z samych *Sentencji*, częściowo zaś z komentarza do *Sentencji*

św. Alberta Wielkiego²¹. Nie wszystkie więc definicje omawiane przez Akwinatę w komentarzu znajdują się w *Sentenciach* Lombarda, dwie ostatnie (*Mała kwestia 4* i *Mała kwestia 5*) są materiałem dodatkowym, przejętym z komentarza Alberta. W artykule 5 Albert pisze, że w celu właściwego zrozumienia zagadnienia istoty sakramentu (*quid sit sacramentum*) należy zebrać wszystkie definicje razem, a następnie podaje je w kolejności dokładnie takiej, jak Tomasz w swoim komentarzu, z tą różnicą, że definicji znaku — tej, która u Tomasza znajduje się w *Małej kwestii 2* — Albert poświęca cały artykuł 6. A zatem, Albert definicję sakramentu analizuje w artykule 5, a definicję znaku w artykule 6. Tomasz czyni inaczej. Wyjaśnienie tej zmiany znajduje się w *divisio textus* dystynkcji I *Sentencji*, gdzie Akwinata przedstawia swoje spojrzenie na strukturę tej dystynkcji. Tomasz uważa zatem, że tekst Lombarda można uporządkować następująco:

Dystynkcja 1

1. określenie zamiaru²²

1.1. określenie przedmiotu²³

1.2. cztery rzeczy, o których najpierw będzie mowa²⁴

2. realizacja zamiaru (sakramenty w ogólności)²⁵

2.1. sakramenty same w sobie²⁶

2.1.1. czym jest sakrament²⁷

2.1.1.1. rodzaj (*genus*) sakramentów²⁸

2.1.1.1.1. sakrament należy do rodzaju znaków (*signum*)²⁹

2.1.1.1.2. definicja znaku (*signum*)³⁰

2.1.1.2. różnice (*differentiae*) sakramentów³¹

2.1.1.2.1. różnica dotycząca wszystkich sakramentów — „niosą z sobą obraz”³²

²¹ Zob. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, d. 1, B, a. 5 i 6.

²² PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 1.

²³ Tamże, c. 1, n. 1.

²⁴ Tamże, c. 1, n. 2.

²⁵ Tamże, c. 2–10.

²⁶ Tamże, c. 2–c. 5, n. 5.

²⁷ Tamże, c. 2–4.

²⁸ Tamże, c. 2–3.

²⁹ Tamże, c. 2.

³⁰ Tamże, c. 3.

³¹ Tamże, c. 4.

³² Tamże, c. 4, n. 1.

2.1.1.2.2. różnica dotycząca sakramentów Nowego Prawa —
„są przyczynami”³³

2.1.2. konieczność ustanowienia sakramentów³⁴

2.2. podział sakramentu na części³⁵

2.2.1. części integralne³⁶

2.2.2. części podmiotowe³⁷

2.2.2.1. różnica między sakramentami Starego i Nowego Prawa³⁸

2.2.2.2. sakrament Starego Prawa (obrzezanie), który jest najbliższy
sakramentom Nowego Prawa³⁹

W 2.1, gdzie Lombard bada definicję sakramentu samego w sobie, ma się zdaniem Tomasza znajdować logiczny porządek: najpierw ustala się rodzaj (*genus*), potem różnice (*differentiae*), w wyniku czego uzyskuje się gatunek (*species*) sakramentów Nowego Prawa. Naturalne jest więc, że rozważania na temat znaku nie powinny być potraktowane oddzielnie, ponieważ — jako rodzaj (*genus*) — należą do integralnego procesu definiowania sakramentu.

Przyjrzyjmy się teraz definicjom z komentarza Tomasza pod kątem ich pochodzenia⁴⁰:

I. „Sakrament jest znakiem świętej rzeczy” (*sacramentum est sacrae rei signum*). Lombard — jak wszyscy teologowie średniowieczni zresztą — wywodzi tę definicję od św. Augustyna⁴¹. W takim brzmieniu definicja ta nie znajduje się jednak w korpusie dzieł Augustyna, choć można tam znaleźć sformułowania pokrewne⁴². Jest ona jednak prawdziwie augustyńska, ponieważ wiąże pojęcie sakramentu z pojęciem znaku⁴³.

³³ Tamże, c. 4, n. 2.

³⁴ Tamże, c. 5, n. 1–5.

³⁵ Tamże, c. 5, n. 6–c. 10.

³⁶ Tamże, c. 5, n. 6.

³⁷ Tamże, c. 6–10.

³⁸ Tamże, c. 6.

³⁹ Tamże, c. 7–10.

⁴⁰ Szczegółowo analizują definicje: J. DE GHELLINCK, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle*; D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050–1235)*, „Antonianum”, 24 (1950), s. 3–78.

⁴¹ Zob. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 1.

⁴² Zob. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X, 5 (CCSL 47, 277): „sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est”. Por. tenże, *Epistulae*, CXXXVIII, 7 (CCSL 31B, 278): „nimis autem longum est, convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur”.

⁴³ Zob. E.F. ROGERS, *Peter Lombard and the Sacramental System*, s. 25–28; D.G. VAN SLYKE, *The Changing Meanings of sacramentum*, s. 266.

II. „Znak jest rzeczą, która sama z siebie sprawia, że poza formą poznawczą wprowadzaną w zmysły, coś innego pojawia się w poznaniu” (*signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*). Lombard słusznie przypisuje tę definicję św. Augustynowi⁴⁴. Znajduje się ona dokładnie w tym brzmieniu w *De doctrina christiana*⁴⁵.

III. „Sakrament jest widzialną formą niewidzialnej łaski, tak że niesie z sobą obraz i istnieje jako przyczyna” (*sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat*). Jakkolwiek Tomasz pisze w swoim komentarzu, że ta definicja podana przez Lombarda „w sposób najbardziej zupełny wskazuje na pojęcie sakramentu”⁴⁶, to przecież w tej formie nie znajduje się ona w *Sentencijs*. Jest ona złożeniem definicji „pierwotnej” i autorskiej definicji Lombarda. Tomasz przejął tę definicję od Alberta Wielkiego (wydaje się, że autora tej definicji), który w dokładnie takiej formie ją podaje⁴⁷. Akwinata zna oczywiście także autorską wersję Lombarda (*ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat*) i cytuje ją w *divisio textus* do dyspunkcji pierwszej księgi IV.

IV. „Sakramentem jest to, w czym pod osłoną rzeczy widzialnych moc Boża sekretnie działa dla zbawienia” (*sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem*). Albert Wielki, od którego Akwinata przejął tę definicję, przypisuje ją św. Augustynowi i w *Proemium* do całej księgi również Tomasz identyfikuje ją jako pochodzącą od Augustyna, choć powątpiewa, czy Augustyn rzeczywiście chciał w tych słowach podać definicję sakramentu⁴⁸. Jednakże nie znajduje się ona u św. Augustyna, lecz w *Etymologiach* Izydora z Sewilli, choć w trochę innej formie⁴⁹; powtarza ją Gracjan⁵⁰.

V. „Sakrament jest cielesnym lub materialnym elementem, zewnętrznie wskazanym oczom, oznaczającym na mocy ustanowienia, przedstawiającym na mocy podobieństwa i zawierającym niewidzialną łaskę na mocy uświęcenia” (*sacramentum est corporale vel materiale elementum, extrinsecus oculis suppositum, ex*

⁴⁴ Zob. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 3.

⁴⁵ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, I, 1 (CCSL 32, 32).

⁴⁶ *In IV Sent.*, d. 1, a. 1, ql. 3, resp.

⁴⁷ Zob. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, d. 1, B, a. 5.

⁴⁸ Zob. *In IV Sent.*, d. 1, a. 1, ql. 4, resp.

⁴⁹ Zob. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, VI, XIX, 40–41 (wyd. Lindsay, t. 1, s. 250): „quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur”.

⁵⁰ Zob. *Decretum Gratiani*, p. II, causa 1, q. 1, can. 84 (wyd. Friedberg, kol. 388): „sunt autem sacramenta: baptisma, crisma, corpus et sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum diuina uirtus secretius salutem eorundem sacramentorum operatur”.

institutione signans, ex similitudine repraesentans, et ex sanctificatione invisibilem gratiam continens). Jest to definicja Hugona ze Świętego Wiktora, choć w jego *De sacramentis christiane fidei* ma nieco inną formę⁵¹.

Obok tych głównych definicji Tomasz — również za Albertem⁵² — dołącza do głównego korpusu definicji jeszcze jedno krótkie określenie sakramentu: „słowo dochodzi do elementu [w znaczeniu „żywiołu”] i staje się sakrament” (*accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*)⁵³. To określenie pochodzi od św. Augustyna⁵⁴ i Piotr Lombard je przytacza, jednak nie w dystynkcji pierwszej, ale trzeciej⁵⁵.

3. KOMENTARZ AKWINATY. TREŚĆ

To krótkie omówienie treści komentarza Akwinaty do nauczania Lombarda o definicji sakramentu najlepiej rozpocząć od przyjrzenia się sakramentom Nowego Prawa, by następnie uchwycić różnicę w stosunku do sakramentów Starego Prawa. Zatem sakramenty Nowego Prawa są:

1. „Znakami świętej rzeczy” (*sacrae rei signum*). Chodzi przede wszystkim o to, że są znakami uświęcającymi, już bowiem sama nazwa *sacramentum* wskazuje na aspekt działaniowy: „coś, dzięki czemu coś jest uświęcone”. To właśnie działanie uświęcające czy, innymi słowy, działanie zbawcze jest specyfiką sakramentów, gdyż znak rozpatrywany sam w sobie nie musi spełniać takiej funkcji. Działanie uświęcające sakramentu to innymi słowy jego sprawczość (*efficientia*), czyli bycie przyczyną. To „bycie przyczyną świętości” (*causare sanctitatem*) jest w pojęciu sakramentu czymś głównym i zasadniczym.

2. Sakramenty nie są jednak pierwszymi przyczynami uświęcenia, lecz przyczynami „jakby drugorzędnymi i narzędziowymi” (*quasi causae secundariae et instrumentales*). Mogą więc być definiowane jako „narzędzia uświęcenia” (*instrumenta sanctificationis*). Jak w przypadku wszystkich przyczyn narzędziowych, działania nie przypisuje się narzędziu, ale głównemu czynnikowi sprawczemu, narzędzia zaś zastosowują moc głównego czynnika do działania, zgodnie z tym, jak zostały

⁵¹ Zob. HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, IX, 2 (PL 176, 317): „sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam”. Zob. D.G. VAN SLYKE, *The Changing Meanings of sacramentum*, s. 271.

⁵² Zob. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, d. 1, B, a. 5.

⁵³ *In IV Sent.*, proem., d. 1, a. 1, ql. 5, ad 5.

⁵⁴ Zob. AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium*, LXXX, 3 (CCSL 36, 529).

⁵⁵ Zob. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d. 3, c. 1, n. 1.

poruszone przez główny czynnik⁵⁶, którego moc ukrycie działa w przyczynie narzędziowej. Bóg zatem działa w sakramentach jak w narzędziach, za których pośrednictwem działa dla zbawienia, natomiast w ludziach jako w podmiotach zbawienia.

3. Znak to taka rzecz, która poza swoją własną zmysłowo poznawalną formą poznawczą pozwala poznać jeszcze coś innego. Znak zawiera coś znanego, dzięki czemu można dojść do poznania czegoś innego, czegoś poza tą rzeczą. Znak służy zatem do ujawnienia tego, co ukryte. Rzeczy zaś, które jako pierwsze są znane człowiekowi, to rzeczy podpadające pod zmysły, od których wszelkie ludzkie poznanie bierze początek. I dlatego w najbardziej fundamentalnym sensie znak oznacza rzecz poznawalną zmysłowo: w przypadku terminologii sakramentalnej będzie to „widzialna forma” (*visibilis forma*) lub „cielesny lub materialny element, zewnętrznie ukazany oczom” (*corporale vel materiale elementum exterius oculis suppositum*); dzięki rzeczy poznawalnej zmysłowo jest się doprowadzonym do poznania czegoś ukrytego: w przypadku sakramentu będzie to „niewidzialna łaska” (*invisibilis gratia*). Dla człowieka posługiwanie się znakami jest czymś naturalnym, ponieważ jako istota rozumna sięga do tego, co wykracza ponad zmysłowość, ale jego poznanie rozpoczyna się od poznania zmysłowego. Tak więc to, że sakramenty Nowego Prawa w swoim działaniu uświęcającym posługują się tym, co widzialne, jest czymś odpowiednim dla natury człowieka.

4. Jeśli przyjrzeć się bliżej samej „świętej rzeczy” (*res sacra*), to sakrament oznacza trzy rzeczywistości: a. pierwszą przyczynę uświęcającą (na przykład chrzest oznacza śmierć Chrystusa), w tym aspekcie sakrament jest znakiem upamiętniającym (*signum rememorativum*); b. skutek uświęcenia, w tym aspekcie sakrament jest znakiem wskazującym (*signum demonstrativum*); c. cel uświęcenia, w tym aspekcie sakrament jest znakiem zapowiadającym (*signum prognosticum*).

5. Pomiędzy znakiem sakramentalnym a świętą rzeczą istnieje podobieństwo (*similitudo*). Innymi słowy, sakrament jest widzialnym obrazem (*imago*), który przedstawia (*repraesentare*) coś niewidzialnego, duchowego. Nie może chodzić tu o podobieństwo polegające na uczestnictwie w jednej jakości, ale o podobieństwo oparte na proporcjonalności, tak jak podobne są do siebie rzeczy będące w proporcji (jak woda ma się do usuwania plam cielesnych, tak łaska do obmycia plam duchowych).

6. Sakramenty oznaczają na mocy ustanowienia (*institutio*). Jest tak z tej racji, że jedna rzecz poznawalna zmysłowo może na mocy swoich naturalnych właściwo-

⁵⁶ Warto zauważyć, że w tym punkcie komentarz do *Sentencji* Tomasza zawiera jego wcześniejszą teologię sakramentów. Zob. B. BLANKENHORN, *The Instrumental Causality of the Sacraments. Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet*, „Nova et Vetera”, English Edition, 4/2 (2006), s. 260–269.

ści wskazywać na wiele rzeczy, czyli wiele rzeczy może być do niej podobnych. Może więc w równym stopniu oznaczać każdą z nich. Ustanowienie określa dokładnie, którą rzecz oznacza. Ustanowienie jest więc „określeniem i dopełnieniem oznaczania” (*determinatio et complementum significationis*).

Jaka zaś jest różnica w stosunku do sakramentów Starego Prawa?

1. Sakramenty Starego Prawa są znakami świętych rzeczy, ale w sposób zawężony, mianowicie wyłącznie jako znaki zapowiadające (*signum prognosticum*), oznaczające zbawcze czyny Chrystusa i sakramenty Nowego Prawa.

2. Są sakramentami tylko w sensie analogicznym. Nie tworzy się bowiem podziału: rodzaj — sakrament i gatunki — sakramenty Starego i Nowego Prawa, lecz w odniesieniu do sakramentów Starego Prawa traktuje się termin „sakrament” jako termin tylko analogicznie spełniający pojęcie sakramentu. Podobnie jak wtedy, gdy „zdrowe” dzieli się na mające zdrowie i na oznaczające je. Sakramentem „w sensie bezwzględny” (*simpliciter*) jest to, co jest przyczyną świętości (sakrament Nowego Prawa), to zaś, co tylko oznacza (sakrament Starego Prawa), jest sakramentem „pod pewnym względem” (*secundum quid*).

Te kilka punktów stanowi streszczenie zaledwie pierwszego artykułu. Wiele istotnych uzupełnień znajduje się w dalszej części komentarza do IV księgi *Sentencji*. Warto jednak pamiętać, że fundamenty pod budowę całej sakramentologii komentarza zostały położone właśnie w artykule pierwszym.

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

d. 1, q. 1, a. 1

ARTICULUS I
Quid sit sacramentum⁵⁷
QUAESTIUNCULA I

ARTYKUŁ I
Czym jest sakrament
MAŁA KWESTIA I

Videtur quod inconvenienter definiatur sacramentum per hoc quod dicitur: *sacramentum est sacrae rei signum*.

Wydaje się, że nieodpowiednio definiuje się sakrament w słowach: „sakrament jest znakiem świętej rzeczy”⁵⁸.

⁵⁷ Tekst łaciński opiera się na wydaniu: *S. THOMAE AQUINATIS Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 4, wyd. M.F. Moos, Parisiis: sumptibus P. Le-thielleux, 1947, w wersji poprawionej przez Aquinas Institute i skonsultowanej z prowizoryczną Edycją Leonińską (PLE).

⁵⁸ Lombard — jak wszyscy teologowie średniowieczni — wywodzi tę definicję od św. Augustyna. W takim brzmieniu definicja ta nie znajduje się jednak w korpusie dzieł Augustyna, choć można tam znaleźć sformułowania pokrewne. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X, 5 (CCSL 47, 277): „sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est”. Zob. tenże, *Epistulae*, CXXXVIII, 7 (CCSL 31B, 278): „nimis autem longum est, convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur”.

Sacramenta enim sunt alligamenta sanitatis, ut dicitur in Glossa super illud Psalm. 146,3: *qui sanat contritos corde*. Sed de ratione medicamenti non est ut aliquid significet, sed solum ut efficiat sanitatem. Ergo sacramentum non est signum.

Praeterea, omnes creaturae sensibiles sunt signa invisibilium divinorum, ut patet Rom. 1, nec tamen dici possunt sacramenta. Ergo male definitur sacramentum *sacrae rei signum*.

Praeterea, serpens aeneus, de quo dicitur Num. 21, signum fuit sacrae rei, scilicet crucis Christi: nec tamen fuit sacramentum. Ergo definitio praedicta est male data.

Praeterea, triplex est signum; scilicet demonstrativum, quod est de praesenti; rememorativum, quod est de praeterito; prognosticum, quod est de futuro. Sed nullum istorum competit sacramento, cum quandoque recipiens sacramentum, gratiam non habeat, nec habuit, nec in posterum habiturus sit. Ergo non omne sacramentum est signum.

Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed aliquod sacramentum est causa. Ergo non omne sacramentum est signum.

QUAESTIUNCULA 2

Videtur quod male definiatur signum, cum dicitur: *signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire*.

1. Sakramenty bowiem są to „przewiązania zdrowia”, jak powiada Glossa⁵⁹ na temat Ps 147(146),3: „który uzdrawia skruszonych w sercu”⁶⁰. Lecz do pojęcia lekarstwa nie należy, by coś oznaczało, lecz tylko by sprawiało zdrowie. A zatem sakrament nie jest znakiem.

2. Chociaż wszystkie stworzenia poznawalne zmysłowo są znakami niewidzialnych przymiotów Boga, jak jasno widać w Rz 1,20, to jednak nie można ich nazwać sakramentami. A zatem błędnie definiuje się sakrament, że jest „znakiem świętej rzeczy”.

3. Chociaż wąż z brązu, o którym jest mowa w Lb 21, był znakiem świętej rzeczy, a mianowicie krzyża Chrystusa, to jednak nie był sakramentem. A zatem wspomniana powyżej definicja została błędnie podana.

4. Są trzy rodzaje znaków: wskazujące, które dotyczą teraźniejszości; upamiętniające, które dotyczą przeszłości; zapowiadające, które dotyczą przyszłości. Lecz nic z tego nie przysługuje sakramentowi, skoro przyjmujący sakrament niekiedy nie ma łaski, ani nie miał, ani nie będzie miał w przyszłości. A zatem nie każdy sakrament jest znakiem.

5. Znak wydziela się w opozycji do przyczyny. Lecz niektóre sakramenty są przyczynami. A zatem nie każdy sakrament jest znakiem.

MAŁA KWESTIA 2

Wydaje się, że błędnie definiuje się znak w słowach: „znak jest rzeczą, która sama z siebie sprawia, że poza formą poznawczą wprowadzaną w zmysły, coś innego pojawia się w poznaniu”⁶¹.

⁵⁹ Glossa ordinaria, Ps. 143, 3 (PL 113, kol. 1073).

⁶⁰ Chodzi o „przewiązanie” w sensie „zawiązania” ran. W tym Psalmie w dalszej części czytamy: „qui sanat contritos corde, et alligat contritiones eorum”. Por. także Łk 10,34.

⁶¹ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, I, 1 (CCSL 32, 32).

Unum enim oppositorum non debet poni in definitione alterius. Sed res et signa ex opposito dividuntur, ut patuit in 1 dist. primi libri. Ergo res non debet poni in definitione signi.

Praeterea, secundum Philosophum in libro *Priorum*, omnis effectus suae causae signum esse potest. Sed quidam effectus sunt spirituales, qui nullam speciem ingerunt sensibus. Ergo non omne signum aliquam speciem sensibus ingerit.

Praeterea, omnis locutio fit per aliqua signa. Sed angeli loquuntur non prolato aliquo sensibili sermone, ut in 2 Lib., dist. 2, dictum est. Ergo non omne signum est sensibile.

QUAESTIUNCULA 3

Videtur quod haec definitio male detur: *sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.*

1. Sicut enim in littera dicitur, in duobus sacramenta consistunt, scilicet in rebus et verbis. Sed sicut res sunt visibiles, ita verba sunt audibilia. Ergo debuit dicere: visibilis et audibilis forma.

2. Praeterea, omnis forma est intrinseca vel exemplaris. Sed sacramenta non sunt formae intrinsecae invisibilis gratiae, ut per se patet: nec iterum formae exemplares, cum gratia invisibilis non imitetur rem visibilem, sed e converso. Ergo sacramentum nullo modo est forma invisibilis gratiae.

1. Jednej z rzeczy przeciwstawionych nie powinno umieszczać się w definicji drugiej. Lecz rzeczy i znaki wydziela się przez przeciwstawienie, jak było jasno widać w pierwszej dystynkcji I księgi. A zatem nie powinno się umieszczać „rzecz” w definicji znaku.

2. Filozof pisze w *Analitykach pierwszych*⁶², że każdy skutek może być znakiem swojej przyczyny. Lecz niektóre skutki są duchowe i nie wprowadzają w zmysły żadnej formy poznawczej. A zatem nie każdy znak wprowadza w zmysły jakąś formę poznawczą.

3. Każda mowa dokonuje się przez jakieś znaki. Lecz aniołowie mówią bez wypowiedzania jakichś zmysłowo poznawalnych słów, jak powiedziano w drugiej dystynkcji II księgi. A zatem nie każdy znak jest zmysłowo poznawalny.

MAŁA KWESTIA 3

Wydaje się, że następująca definicja jest błędnie podana: „sakrament jest widzialną formą niewidzialnej łaski, tak że niesie z sobą obraz i istnieje jako przyczyna”⁶³.

1. Jak jest powiedziane w tekście *Sentencji*, sakramenty składają się z dwóch elementów, a mianowicie z rzeczy i słów. Lecz jak rzeczy są widzialne, tak słowa są słyszalne. A zatem należało powiedzieć: widzialną i słyszalną formą.

2. Każda forma jest albo wewnętrzna, albo wzorcza. Lecz sakramenty nie są wewnętrznymi formami niewidzialnej łaski, co jest jasne samo przez się. Z drugiej strony nie są formami wzorczymi, skoro łaska niewidzialna nie naśladuje rzeczy widzialnej, lecz jest na odwrót. A zatem sakrament w żaden sposób nie jest „formą niewidzialnej łaski”.

⁶² Zob. ARYSTOTELES, *Analytica priora*, II, 27 (70a 7–14).

⁶³ Zob. ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sent.*, d. 1, B, a. 5 (wyd. Borgnet, s. 14); *Summa Sententiarum*, tr. 4, c. 1 (PL 176, 117).

3. Praeterea, character baptismalis est sacramentum et res, ut infra, dist. 4, quaest. 1, dicitur, et similiter corpus Christi verum existens in altari. Sed neutrum istorum est forma visibilis. Ergo definitio non est bene data.

Praeterea, imago est quod ad imitationem alterius fit; forma autem exemplaris est ad cuius imitationem aliquid fit. Ergo non est idem forma et imago respectu ejusdem. Sed sacramentum est forma invisibilis gratiae. Ergo non est imago respectu ejusdem.

Praeterea, in definitione generis non debet poni differentia constitutiva aliqujus specierum in quas dividitur genus. Sed esse causam ejus quod figurat, est differentia sacramentorum novae legis. Ergo non debet poni in definitione communi sacramenti.

QUAESTIUNCULA 4

Videtur quod definitio quam ponit Augustinus, sit incompetens; scilicet: *sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem*.

Occultatio enim manifestationi opponitur. Sed signum instituitur ad manifestandum. Cum ergo tegumentum occultationem importet, videtur quod male ponatur in definitione sacramenti.

Praeterea, frequenter accipientes sacramenta, salutem non consequuntur.

3. Charakter chrzcielny jest „sakramentem i rzeczywistością”, jak zostanie powiedziane poniżej w pierwszej kwestii dystynkcji czwartej. Podobnie jest w przypadku Prawdziwego Ciała Chrystusa, istniejącego na ołtarzu. Lecz żadne z nich nie jest formą widzialną. A zatem definicja nie jest prawidłowo podana.

4. Obrazem jest to, co powstaje przez naśladowanie czegoś innego. Forma wzorcza zaś jest tym, na czego podobieństwo coś powstaje. Zatem forma i obraz nie są tym samym w odniesieniu do tej samej rzeczy. Lecz sakrament jest „formą niewidzialnej łaski”. A zatem nie jest obrazem w odniesieniu do tej samej rzeczy.

5. W definicji rodzaju nie powinno umieszczać się różnicy ustanawiającej któryś z gatunków, na które dzieli się rodzaj. Lecz bycie przyczyną tego, co przedstawia jako figura, jest różnicą ustanawiającą sakramentów Nowego Prawa. A zatem nie powinno się umieszczać tego we wspólnej definicji sakramentu.

MAŁA KWESTIA 4

Wydaje się, że definicja, którą podaje Augustyn, jest wadliwa: „sakramentem jest to, w czym pod osłoną rzeczy widzialnych moc Boża sekretnie działa dla zbawienia”⁶⁴.

1. Ukrycie przeciwstawia się byciu jawnym. Lecz znak ustanawia się dla ujawnienia czegoś. Skoro zatem osłona wiąże się z ukryciem, to wydaje się, że błędnie umieszcza się „pod osłoną” w definicji sakramentu.

2. Otrzymujący sakramenty często nie osiągają zbawienia. A zatem „działa dla

⁶⁴ Powszechnie przypisywana św. Augustynowi, nie znajduje się w jego dziełach. W trochę innej formie w: ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, VI, XIX, 40–41 (wyd. Lindsay, t. 1, s. 250). Powtórzona jest ona też w: *Decretum Gratiani*, p. II, causa 1, q. 1, can. 84.

Ergo operatio salutis non debet poni in definitione sacramenti.

Praeterea, in sanctis hominibus divina virtus operatur ad salutem ipsorum, ut dicitur Isai. 26, 12: *omnia opera nostra operatus es in nobis*, nec tamen sancti homines dicuntur sacramenta. Ergo idem quod prius.

QUAESTIUNCULA 5

Videtur quod definitio Hugonis a sancto Victore, sit incompetens, quae talis est: *sacramentum est corporale vel materiale elementum, extrinsecus oculis suppositum, ex institutione signans, ex similitudine repraesentans, et ex sanctificatione invisibilem gratiam continens*.

1. Materia enim non praedicatur de toto. Sed materiale elementum est materia sacramenti. Ergo male ponitur in definitione sacramenti ut genus.

Praeterea, in quibusdam sacramentis non est elementum, sed elementatum, sicut in extrema unctione est oleum. Ergo definitio non est communis omnibus sacramentis.

Praeterea, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Sed non potest esse eadem qualitas rerum spiritualium ad corporalia. Ergo nec similitudo; ergo male dicitur: *ex similitudine repraesentans*.

Praeterea, si est aliqua similitudo, illa est ex naturali proprietate materialis elementi. Si ergo ex similitudine repraesentat, et idem est repraesentare quod significare, ut potest patere per definitio-

zbawienia” nie powinno być umieszczone w definicji sakramentu.

3. W świętych ludziach Boża moc działa dla ich zbawienia, jak jest powiedziane w Iz 26,12: „działałeś w nas, Panie, wszystkie nasze dzieła”. Ale świętych ludzi nie nazywa się sakramentami. A zatem wniosek ten sam, co poprzednio.

MAŁA KWESTIA 5

Wydaje się, że definicja podana przez Hugona ze Świętego Wiktora nie jest trafna. Jest ona następująca: „sakrament jest cielesnym lub materialnym elementem, zewnętrznie ukazany oczom, oznaczającym na mocy ustanowienia, przedstawiającym na mocy podobieństwa i zawierającym niewidzialną łaskę na mocy uświęcenia”⁶⁵.

1. Nie orzeka się bowiem materii w odniesieniu do całości. Lecz element materialny jest materią sakramentu. A zatem błędnie umieszcza się ją jako rodzaj w definicji sakramentu.

2. W niektórych sakramentach nie ma elementu, lecz coś złożonego z elementów. Na przykład w ostatnim namaszczeniu używa się oleju. A zatem ta definicja nie jest wspólną definicją sakramentów.

3. Podobieństwo jest występowaniem tej samej jakości w różnych rzeczach. Lecz nie może być tej samej jakości w rzeczach duchowych i cielesnych. Zatem, nie może być również podobieństwa. A zatem błędnie jest powiedziane: „przedstawiającym na mocy podobieństwa”.

4. Jeśli występuje jakieś podobieństwo, to zachodzi ono na mocy naturalnej właściwości elementu materialnego. Jeśli zatem sakrament przedstawia „na mocy podobieństwa”, a przedstawiać jest tym

⁶⁵ Zob. HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, IX, 2 (PL 176, 317). Definicja jest tu podana w trochę innej formie.

nem signi in littera positam; ergo sacramentum non significat ex institutione.

samym, co oznaczać (jak można wyraźnie dostrzec w definicji znaku podanej w tekście *Sentencji*), to sakrament nie oznacza na mocy ustanowienia.

ODPOWIEDŹ

QAESTIUNCULA I

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilibus rerum; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. Aliquando enim sacramentum importat rem qua fit consecratio; et sic passio Christi dicitur sacramentum; et haec est prima acceptio quam Magister ponit.

Aliquando vero includit modum consecrationis, qui homini competit secundum quod causae sanctificantes et sua sanctificatio per similitudines sensibilibus sibi notificantur; et sic sacramenta novae legis sacramenta dicuntur: quia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto, et etiam primas sanctificationis causas significant; sicut baptismus et⁶⁶

MAŁA KWESTIA I

Odpowiedź. Ze względu na właściwość słowa, „sakrament” wydaje się wyrażać świętość w znaczeniu działaniowym, jakby mówiło się: „sakrament, którym coś jest uświęcone”, podobnie jak „ozdoba, którą coś jest ozdobione”. Lecz ponieważ działania rzeczy działających są proporcjonalne do uwarunkowań rzeczy doznających, przeto w uświęceniu, którym człowiek zostaje uświęcony, powinien występować taki sposób uświęcenia, który przysługuje człowiekowi zgodnie z tym, że człowiek jest rozumny. Na podstawie tego bowiem jest człowiekiem. Będąc zaś rozumnym, ma poznanie biorące początek od rzeczy poznawalnych zmysłowo. Dlatego trzeba, aby był uświęcany w taki sposób, by swoje uświęcenie rozpoznawał dzięki podobieństwom rzeczy poznawalnych zmysłowo. I zgodnie z tym spotyka się różne rozumienie sakramentu. Niekiedy bowiem sakrament zawiera rzecz, przez którą dokonuje się konsekracja. W ten sposób Mękę Chrystusa nazywa się sakramentem. To jest pierwsze rozumienie, które przyjmuje Magister.

Innym razem włącza się sposób konsekracji, który przysługuje człowiekowi w tej mierze, w jakiej przyczyny uświęcające i swoje uświęcenie rozpoznaje dzięki podobieństwom rzeczy poznawalnych zmysłowo. I w ten sposób sakramenty Nowego Prawa nazywa się sakramentami: po pierwsze konsekrują; po drugie oznaczają świętość we wspomniany spo-

⁶⁶ PLE: *baptismus sanctificat et.*

puritatem designat, et mortis Christi signum est.

Aliquando etiam includit tantum significationem praedictarum consecrationum, sicut signum sanitatis dicitur sanum; et hoc modo sacramenta veteris legis, sacramenta dicuntur, inquantum significant ea quae in Christo sunt gesta, et etiam sacramenta novae legis.

Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum (quia de huiusmodi sacramentis dictum est in 3 libro), de sacramentis secundo et tertio modo dictis non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: *sacramentum est sacrae rei signum*; nisi quod oportet ut subintelligatur talis modus significandi, qui est per similitudinem rei sensibilis quod Magister addit quod est id ut scilicet ejus similitudinem gerat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis significatio non sit de ratione curationis simpliciter, est tamen de ratione curationis talis quae fit per sacramenta, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles non sunt signa divinorum ut sunt sacramenta, sed ut sunt in seipsis sacramenta. Sacramentum autem debet intelligi signum rei sacrae ut est sacramentum; et ideo non oportet quod omnes res sensibiles sint sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod quamvis serpens aeneus esset signum rei sacrae sacramentis, non tamen inquantum sacramentum est actu: quia non ad hoc adhibebatur ut aliquis sanctificationis effectus per-

sób; po trzecie, oznaczają również pierwsze przyczyny uświęcenia. Na przykład chrzest zarówno wskazuje na czystość, jak i jest znakiem śmierci Chrystusa.

Jeszcze innym razem włącza się tylko znaczenie wspomnianych konsekracji. Na przykład znak zdrowia nazywa się „zdrowym”. I w ten sposób sakramenty Starego Prawa nazywa się sakramentami, o ile oznaczają czyny dokonane w Chrystusie, a także sakramenty Nowego Prawa.

Pomijając zatem pierwszy sposób mówienia o sakramencie (o tego rodzaju sakramentach była bowiem mowa w III księdze), sakramentem rozumianym w drugi i trzeci sposób nie można wyznaczyć innej wspólnej definicji jak tylko taką: „sakrament jest znakiem świętej rzeczy”. Z tym zastrzeżeniem, aby rozumieć ją według takiego sposobu oznaczania, który polega na podobieństwie rzeczy poznawalnej zmysłowo, co też Magister dodaje, gdy mówi, że „niesie z sobą obraz”⁶⁷.

Ad 1. Jakkolwiek oznaczanie nie należy do pojęcia leczenia w sensie bezwzględny, to jednak należy do pojęcia leczenia takiego, jakie dokonuje się przez sakramenty, co jest jasne na podstawie tego, co powiedziano.

Ad 2. Rzeczy poznawalne zmysłowo są znakami nie rzeczy boskich jako uświęcających, ale jako samych w sobie świętych. Sakrament zaś powinien być rozumiany jako „znak rzeczy świętej” jako uświęcającej. I dlatego wszystkie rzeczy poznawalne zmysłowo nie muszą być sakramentami.

Ad 3. Chociaż wąż z brązu był znakiem rzeczy świętej uświęcającej, to jednak nie jako uświęcającej w akcie. Nie do tego bowiem był użyty, by ktoś przyjął skutek uświęcenia, lecz tylko skutek

⁶⁷ Być może w tekście oryginalnym jest błąd: zamiast *similitudo* powinno być *imago*, jak w definicji podanej powyżej.

ciperetur; sed solum effectus exterioris curationis; et similis est ratio de imagine crucis, quae ponitur tantum ad repraesentandum.

Ad quartum dicendum, quod sacramenta novae legis tria significant; scilicet causam primam sanctificantem, sicut baptismus mortem Christi; et quantum ad hoc sunt signa rememorativa. Item significant effectum sanctificationis quam faciunt; et haec significatio est eis principalis; et sic sunt signa demonstrativa. Nec obstat, si aliquis sanctitatem non recipit: quia non est ex defectu sacramenti, quod, quantum in se est, natum est gratiam conferre. Item significant finem sanctificationis, scilicet aeternam gloriam; et quantum ad hoc sunt signa prognostica. Sacramenta vero veteris legis erant totaliter signa prognostica.

Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti. Et quia ut frequentius effectus sunt nobis manifestiores causis; ideo signum quandoque contra causam dividitur, sicut demonstratio quia est quae dicitur esse per signum a communi, ut in 1 *Physicor.* dicitur; demonstratio autem propter quid est per causam. Quandoque autem causa est manifesta quo ad nos, utpote cadens sub sensu; effectus autem occultus, ut si expectatur in futurum; et tunc nihil prohibet causam signum sui effectus dici.

zewnętrznego leczenia. I podobnie jest w przypadku obrazu krzyża, który jest wystawiony jedynie do przedstawiania.

Ad 4. Sakramenty Nowego Prawa oznaczają trzy rzeczy. Po pierwsze, pierwszą przyczynę uświęcającą, na przykład chrzest oznacza śmierć Chrystusa. I w odniesieniu do tego są to znaki upamiętniające. Po drugie, oznaczają skutek uświęcenia, które powodują. To oznaczanie jest dla nich zasadnicze. W ten sposób są znakami wskazującymi. I nie stanowi to przeszkody, że ktoś nie przyjmuje świętości, ponieważ nie pochodzi to z braku w sakramencie, który — rozpatrywany sam w sobie — z natury udziela łaski. Po trzecie, oznaczają cel uświęcenia, a mianowicie wieczną chwałę. W odniesieniu do tego są znakami zapowiadającymi. Sakramenty Starego Prawa były zaś całkowicie znakami zapowiadającymi.

Ad 5. Znak, rozpatrywany sam w sobie, zawiera coś jawnego dla nas, dzięki czemu jesteśmy prowadzeni do poznania czegoś ukrytego. A ponieważ skutki są dla nas częściej jawne niż przyczyny, to dlatego znak czasami wydziela się w opozycji do przyczyny. Na przykład „dowodzenie *quia*”⁶⁸ to dowodzenie przez znak pochodzący od tego, co powszechne, jak jest powiedziane w I księdze *Fizyki*⁶⁹. „Dowodzenie *propter quid*” zaś to dowodzenie przez przyczynę. Niekiedy przyczyna jest dla nas jawna, jako podpadająca pod zmysły, skutek zaś jest ukryty, tak jakby oczekiwany w przyszłości. I wtedy nic nie zabrania, by przyczynę nazwać znakiem jej skutku.

⁶⁸ Pozostawiam łacińskie wyrażenie ze względu na jego techniczny charakter: *demonstratio quia* („ponieważ”) i w dalszej części *demonstratio propter quid* („ze względu na co”; „z racji czego”; „dlaczego”).

⁶⁹ Zob. ARISTOTELES, *Physica*, I, 1 (184a 17–21).

ODPOWIEDŹ

QUAESTIUNCULA 2

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, signum importat aliquod notum quo ad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem. Res autem primo notae nobis, sunt res cadentes sub sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet; et ideo signum quantum ad primam sui institutionem significat aliquam rem sensibilem, prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti; et sic Magister accipit hic signum. Contingit autem aliquando quod aliquod magis notum quo ad nos, etiam si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione dicatur signum; sicut dicit Philosophus in 2 *Ethic.*, quod signum generati habitus in nobis oportet accipere fientem in opere delectationem, quae non est delectatio sensibilis, cum sit rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod definitio⁷¹ illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; unde etiam ibidem dictum est, quod omne signum est res.

Ad secundum dicendum, quod in rebus intelligibilibus fit processus ab his quae sunt notiora simpliciter, sicut patet in mathematicis; unde ibi effectus non sunt signa causarum; sed in rebus sensibilibus.

Ad tertium dicendum similiter de locutione angelorum, quod fit per ea quae sunt notiora simpliciter: unde non possunt proprie dici signa, sed quasi transumptive.

MAŁA KWESTIA 2

Odpowiedź. Jak powiedziano, znak zawiera coś znanego dla nas, dzięki czemu jesteśmy prowadzeni do poznania czegoś innego. Rzeczy zaś, które jako pierwsze są nam znane, to rzeczy podpadające pod zmysły, od których wszelkie nasze poznanie bierze początek. I dlatego w odniesieniu do pierwszego swojego ustanowienia znak oznacza jakąś rzecz poznawalną zmysłowo, o ile przez nią jesteśmy prowadzeni do poznania czegoś ukrytego. W taki sposób Magister rozumie tutaj znak. Zdarza się zaś niekiedy, że coś bardziej znanego dla nas (również wtedy, gdy nie jest rzeczą podpadającą pod zmysły), nazywa się znakiem jakby w drugorzędym znaczeniu. Tak powiada Filozof w II księdze *Etyki*: „jako znak powstałej w nas sprawności należy rozumieć przyjemność towarzyszącą działaniu”⁷⁰. A nie jest to przyjemność zmysłowa, skoro należy do rozumu.

Ad 1. Ta definicja nie jest sformułowana za pomocą rzeczy przeciwstawionych, lecz przez przeciwstawione pojęcia. Dlatego w tym samym miejscu powiedziano, że każdy znak jest rzeczą.

Ad 2. W rzeczach poznawalnych intelektualnie dokonuje się przechodzenie od tych, które są znane bezwzględnie, jak jasno widać w przedmiotach matematycznych. Dlatego w tym przypadku skutki nie są znakami przyczyn, lecz są nimi w rzeczach poznawalnych zmysłowo.

Ad 3. Podobnie należy powiedzieć o mowie aniołów, która dokonuje się przez to, co jest znane bezwzględnie. Stąd nie można nazwać ich znakami w sensie właściwym, lecz jakby przenośnie.

⁷⁰ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 3 (1104b 4).

⁷¹ PLE: *divisio*.

ODPOWIEDŹ

QUAESTIUNCULA 3

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa definitio Magistri completissime rationem sacramenti designat, prout nunc de sacramentis loquimur. Ponitur enim efficientia sanctitatis in hoc quod dicitur: *ut causa existat*; et modus competens homini quantum ad cognitionem, in hoc quod dicitur: *invisibilis gratiae visibilis forma*; et modus significationis homini connaturalis, scilicet ex similitudine sensibilium, in hoc quod dicitur: *ut imaginem gerat*.

Ad primum ergo dicendum, quod quia visus est nobilior inter alios sensus, et plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 *Metaphysica*; ideo, ut Augustinus dicit, nomen visus ad omnes alios sensus extenditur; et ideo visibilis ponitur hic pro sensibili communiter.

Ad secundum dicendum, quod forma sumitur hic communiter pro figura, secundum quod est in quarta specie qualitatis, et non pro forma exemplari: quia per mutationem figurae imaginibus aliquid repraesentamus. Vel si sumatur pro forma exemplari, hoc est inquantum sacramenta sunt quodammodo causae invisibilis gratiae; et ita in via generationis praecedunt, quamvis quantum ad institutionem imitentur.

MAŁA KWESTIA 3

Odpowiedź. Ta definicja podana przez Magistra w sposób najbardziej zupełny wskazuje na pojęcie sakramentu (w znaczeniu, w którym teraz mówimy o sakramentach). Umieszczona bowiem zostaje w niej: po pierwsze, sprawczość świętości⁷², w słowach: „istnieje jako przyczyna”; po drugie, sposób przysługujący człowiekowi w odniesieniu do poznania, w słowach: „widzialną formą niewidzialnej łaski”; po trzecie, sposób oznaczania odpowiadający naturze człowieka, a mianowicie, wychodzący od podobieństwa rzeczy poznawalnych zmysłowo — w słowach: „niesie z sobą obraz”.

Ad 1. Wzrok jest szlachetniejszy od innych zmysłów i ukazuje więcej różnic pomiędzy rzeczami, jak jest powiedziane w I księdze *Metafizyki*⁷³. Dlatego, jak powiada Augustyn, nazwę wzroku rozciąga się na inne zmysły⁷⁴. I z tej racji słowo „widzialną” umieszcza się tu na oznaczenie ogólnie rozumianej rzeczy poznawalnej zmysłowo.

Ad 2. Słowo „formą” należy tu rozumieć jako oznaczające ogólnie kształt, zgodnie z tym, że kształt należy do czwartego gatunku jakości, nie zaś jako oznaczające formę wzorczą. Przedstawiamy bowiem coś za pomocą obrazów dzięki zmienianiu kształtów. Albo: jeżeli rozumie się słowo „formą” jako oznaczające formę wzorczą, to dlatego, że sakramenty są w jakiś sposób przyczynami niewidzialnej łaski. I tak na drodze pochodzenia łaski są uprzednie, choć co do ustanowienia naśladowujące.

⁷² W sensie „uświęcenia”, jak wynika z dalszego kontekstu.

⁷³ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 1 (980a 26–27).

⁷⁴ Zob. AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, XXXV, 54 (CCSL 27, 184).

Ad tertium dicendum, quod character baptismalis et corpus Christi verum non dicuntur sacramenta nisi secundum quod conjunguntur⁷⁵ signis sensibilibus.

Ad quartum dicendum, sicut ad secundum, quod forma quae est figura, non habet oppositionem ad imaginem, cum figura imago dicatur.

Ad quintum dicendum, quod sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem, et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid. Et ideo esse causam potest poni in definitione sacramenti, sicut habens sanitatem in definitione sani.

Ad 3. Charakteru chrzcielnego i Prawdziwego Ciała Chrystusa nie nazywa się sakramentami inaczej, jak tylko w tej mierze, w jakiej łączą się z zewnętrznymi znakami zmysłowo poznawalnymi.

Ad 4. Jak powiedziano w odpowiedzi na 2 zarzut, forma, która jest kształtem, nie jest przeciwstawiona obrazowi, ponieważ kształt nazywa się obrazem.

Ad 5. Sakramentów nie dzieli się na sakramenty Starego i Nowego Prawa według podziału rodzaju na gatunki, lecz jak termin analogiczny na jego części. Na przykład „zdrowe” dzieli się na mające zdrowie i na oznaczające je. Sakramentem zaś w sensie bezwzględny jest to, co jest przyczyną świętości. Natomiast to, co tylko oznacza, jest sakramentem wyłącznie pod pewnym względem. I dlatego bycie przyczyną można umieścić w definicji sakramentu, tak jak mającego zdrowie w definicji zdrowego.

ODPOWIEDŹ

QUAESTIUNCULA 4

Ad quartam quaestionem dicendum, quod definitio illa Augustini, si tamen in verbis illis sacramentum definire intendit, datur de sacramento quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem. Et quia sacramenta non sunt primae⁷⁶ causae sanctitatis, sed quasi causae secundariae et instrumentales; ideo definiuntur sacramenta, sanctificationis instrumenta. Actio autem non attribuitur instrumento, sed principali agenti, cuius virtute instrumenta ad opus applicantur, prout sunt mota ab ipso; et ideo sacramenta non dicit esse sanctificantia, sed quod in eis divina virtus occulta existens sanctificat.

MAŁA KWESTIA 4

Odpowiedź. W tej definicji podanej przez Augustyna — jeśli w ogóle zamierzał w tych słowach definiować sakrament — jest mowa o sakramencie w odniesieniu do tego, co jest zasadnicze w pojęciu sakramentu, a mianowicie do bycia przyczyną świętości. A ponieważ sakramenty nie są pierwszymi przyczynami świętości, lecz jakby przyczynami drugorzędnymi i narzędziowymi, dlatego definiuje się sakramenty jako narzędzia uświęcenia. Działania zaś przypisuje się nie narzędziu, lecz głównemu czynnikowi sprawczemu, a narzędzia stosują jego moc do działania według tego, jak zostały przez niego poruszone. I dlatego Augustyn nie

⁷⁵ PLE: *coniunguntur exterioribus signis*.

⁷⁶ PLE: *propriae*.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est causa et signum. Est quidem causa instrumentalis; et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur, sicut virtus artis vel artificis in serra. Sed inquantum est signum, est ad manifestandum huiusmodi occultationem; ut sic ante significationem sit occultum; sed postquam significatio facta est actu, sit manifestum.

Ad secundum dicendum, quod hoc contingit per accidens ex defectu recipientium. Definitiones autem respiciunt hoc quod per se est, sicut quod ignis calefacit, quantum in se est, quamvis ex parte passivi impediri posset.

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis Deus operatur salutem sicut in instrumentis, quibus mediantibus salus causatur; sed in hominibus sicut in subiectis recipientibus salutem; et ideo ratio non sequitur.

mówi o sakramentach, że są „rzeczami uświęcającymi”, lecz że uświęca istniejąca w nich ukryta moc Boża.

Ad 1. Sakrament jest przyczyną i znakiem. Jest mianowicie przyczyną narzędziową. I dlatego moc głównego czynnika sprawczego działa w nim ukrycie, podobnie jak moc sztuki lub twórcy w pi-le. Lecz ponieważ jest znakiem, służy ujawnieniu tego, co ukryte. W ten sposób przed byciem oznaczonym jest czymś ukrytym, lecz po tym, jak oznaczenie dokonana się w akcie, staje się czymś jawnym.

Ad 2. Zdarza się to przypadłościowo z powodu braku w przyjmującym. Definicje zaś dotyczą tego, co jest przez się. Na przykład ogień — tak jak jest sam w sobie — ogrzewa, chociaż po stronie tego, co doznaje, może wystąpić przeszkoda.

Ad 3. Bóg „działa dla zbawienia” w sakramentach, jako w narzędziach, za których pośrednictwem jest przyczyną zbawienia, natomiast w ludziach, jako w podmiotach przyjmujących zbawienie. I dlatego wniosek nie wynika z rozumowania.

ODPOWIEDŹ

QUAESTIUNCULA 5

Ad quintam quaestionem dicendum, quod definitio Hugonis de sancto Victore eadem est cum definitione quam Magister in littera ponit, hoc excepto quod addit causam significationis, quae est institutio, et causam efficientiae, quae est sanctificatio: idem enim est dictum *materiale elementum exterius oculis suppositum, et ex institutione significans*, quod *invisibilis gratiae visibilis forma*; et *ex similitudine repraesentans*, idem est ei quod dicitur, *ut imaginem gerat*; et *ex sanctificatione invisibilem gratiam continens*, idem est ei quod dicitur: *ut causa existat*.

MAŁA KWESTIA 5

Odpowiedź. Definicja Hugona ze Świętego Wiktora jest taka sama jak definicja, którą Magister podaje w tekście *Sententji*, z tym wyjątkiem, że Hugon dodaje przyczynę oznaczania, którą jest ustanowienie, oraz przyczynę sprawiającą, którą jest uświęcanie. Tym samym jest bowiem powiedzieć „materialnym elementem, zewnętrznie ukazany oczom, oznaczającym na mocy ustanowienia”, co „widzialną formą niewidzialnej łaski”. I powiedzieć: „przedstawiającym na mocy podobieństwa” jest tym samym, co powiedzieć o czymś, że „niesie z sobą ob-raz”. I powiedzieć: „niewidzialną łaskę

Ad primum ergo dicendum, quod sicut formae artificiales sunt accidentales, tamen in artificialibus tota substantia est materia, et propter hoc praedicatur, ut dicatur, phiala est aurum; ita etiam cum in sacramentis forma non det esse substantiale, sed accidentale in genere causae et signi, non est inconueniens ut materia sacramenti de ipso praedicetur, et in ejus definitione sicut genus ponatur; hoc enim etiam in aliis accidentibus contingit, ut dicitur in 7 *Metaphysica*, ut cum dicitur: *simum est nasus curvus*.

Ad secundum dicendum, quod elementum accipitur communiter pro quolibet corporali visibili, sive sit elementum simplex, sive elementatum; et utimur tali modo loquendi propter verbum Augustini, qui dicit: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*. In baptismo enim, qui est sacramentorum janua, materia est elementum simplex.

Ad tertium dicendum, quod inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem ejusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; et secundum hunc modum similitudinis transferuntur etiam corporalia ad spiritualia.

Ad quartum dicendum, quod res sensibilis secundum praedictam similitudinem ex naturali proprietate pluribus

na mocy uświęcenia” jest tym samym, co powiedzieć o czymś, że „istnieje jako przyczyna”.

Ad 1. Jak formy sztuki są przypadłościowe, tak też w wytworach sztuki cała substancja jest materią, i ze względu na to się ją orzeka, jak w słowach: „czara jest złota”. W ten sposób, skoro również w sakramentach forma nie udziela istnienia substancjalnego, lecz przypadłościowe w rodzaju przyczyny i znaku, to nie jest czymś nieodpowiednim, by orzekać o sakramencie jego materię oraz w jego definicji umieszczać ją jako rodzaj. To bowiem również ma miejsce w przypadku innych przypadłości, jak jest powiedziane w VII księdze *Metafizyki*⁷⁷: „krzywonos ma krzywy nos”.

Ad 2. Słowo „elementem” jest tu rozumiane w sposób ogólny, jako oznaczające każdą widzialną rzecz cielesną, czy jest ona elementem prostym, czy czymś złożonym z elementów. I posługujemy się takim sposobem mówienia z powodu słów Augustyna, który powiada: „słowo dochodzi do elementu i staje się sakrament”⁷⁸. We chrzcie bowiem, który jest bramą sakramentów, materią jest element prosty.

Ad 3. Podobieństwa rzeczy cielesnych do duchowych nie ujmuje się przez uczestnictwo w tej samej jakości, lecz przez proporcjonalność, która jest podobieństwem rzeczy będących w proporcji. Na przykład: tak jak woda ma się do usuwania plam cielesnych, tak łaska do obmycia plam duchowych. I zgodnie z tym rodzajem podobieństwa przenosi się również to, co dotyczy rzeczy cielesnych na rzeczy duchowe.

Ad 4. Rzecz poznawalna zmysłowo, zgodnie ze wspomnianym podobieństwem, jest upodobniona do licznych

⁷⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 5 (1030b 14).

⁷⁸ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium*, LXXX, 3 (CCSL 36, 529).

est conformis; et ideo quantum est de se aequaliter potest quodlibet illorum significare. Ad hoc ergo quod ad unum determinetur, et sic sua significatio sit certa, oportet quod accedat institutio, quae ad unum determinet; quia etsi repraesentatio quae est ex similitudine naturalis proprietatis, importet aptitudinem quamdam ad significandum, attamen determinatio et complementum significationis ex institutione est.

rzeczy na mocy naturalnej właściwości. I dlatego, sama z siebie, w równym stopniu może oznaczać każdą z nich. Do tego zatem, aby została określona do jednej z nich, i w ten sposób jej oznaczanie było pewne, musi dołączyć się ustanowienie, które określa do jednego. Chociaż bowiem przedstawianie, które zachodzi na mocy podobieństwa naturalnej właściwości, zawiera jakąś zdatność do oznaczania, to jednak określenie i dopełnienie oznaczania dokonuje się na mocy ustanowienia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- B. ALBERTI MAGNI RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRAEDICATORUM *Opera omnia*, t. 29: *Commentarii in IV Sententiarum (dist. I–XXII)*, wyd. A. Borgnet, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1894.
- ARISTOTELES LATINUS, t. 1–33, 1953–2020.
- SANCTI AUGUSTINI *Confessionum libri XIII*, wyd. L. Verheijen, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1981 (Corpus Christianorum Series Latina, 27).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *De civitate Dei libri I–X*, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1955 (Corpus Christianorum Series Latina, 47).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *De doctrina christiana*, w: tegoż, *De doctrina christiana. De vera religione*, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1957 (Corpus Christianorum Series Latina, 32), s. 1–167.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *Epistulae CI–CXXXIX*, wyd. K.D. Daur, Turnhout: Brepols Publishers, 2009 (Corpus Christianorum Series Latina, 31B).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954 (Corpus Christianorum Series Latina, 36).
- SANCTI AURELII AUGUSTINI *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, w: tegoż, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Locutionum in Heptateuchum libri VII. De octo quaestionibus ex Veteri Testamento*, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1958 (Corpus Christianorum Series Latina, 33).

Decretum magistri Gratiani, w: *Corpus iuris canonici. Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorium et editionis romanae fidem recognovit et adnotatione critica*, t. 1, red. E. Friedberg, Lipsiae: ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1879.

Glossa ordinaria, PL 113.

HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, kol. 173–618.

ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Etymologiarum sive originum libri XX*, t. 1–2, wyd. W.M. Lindsay, Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1911 (reprint) (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

PETRUS ABELARDUS, *Sic et non*, PL 178, kol. 1329–1610.

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in quatuor libris distinctae. Vier Bücher der sentenzen*, wyd. S. Enrst, t. 1–2, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2024 (Fontes Christiani).

Summa Sententiarum, PL 176, kol. 41–174.

S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS COMMUNIS ECCLESIAE *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 4, wyd. M.F. Moos, Parisiis: sumptibus P. Lethielleux, 1947.

Opracowania

BLANKENHORN B., *The Instrumental Causality of the Sacraments. Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet*, „Nova et Vetera”, English Edition, 4/2 (2006), s. 255–294.

COLISH M., *Peter Lombard*, t. 2, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994.

FINN T., *The Sacramental World in the Sentences of Peter Lombard*, „Theological Studies”, 69 (2008), s. 557–582.

GHELLINCK J. DE, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII^e siècle*, w: *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, t. 2, Paris: Vrin, 1930, s. 79–96.

KING R.F., *The Origin and Evolution of a Sacramental Formula: sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*, „The Thomist”, 31/1 (1967), s. 21–82.

LUSCOMBE D.E., *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

POIREL D., *Sacraments*, w: *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, red. H. Feiss, J. Mousseau, Leiden: Brill, 2018, s. 277–297.

REIBE N., *General Introduction*, w: *On the Sacraments. A Selection of Works of Hugh and Richard of St. Victor, and of Peter of Poitiers*, red. H. Feiss, Turnhout: Brepols, 2020, s. 23–56.

ROGERS E.F., *Peter Lombard and the Sacramental System*, New York: b.m.w., 1917.

ROSEMANN PH.W., *Peter Lombard*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

VAN DEN EYNDE D., *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050–1235)*, „Antonianum”, 24 (1950), s. 3–78.

VAN ROO W.A., *The Christian Sacrament*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992.

VAN SLYKE D.G., *The Changing Meanings of sacramentum: Historical Sketches*, „Antiphon. A Journal for Liturgical Renewal”, 11/3 (2007), s. 245–279.

AQUINAS ON THE DEFINITION
OF THE SACRAMENT IN
SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS,
IV, D. 1, Q. 1, A. 1.
INTRODUCTION AND TRANSLATION

SUMMARY

The excerpt from the *Scriptum super Sententiis* is a crucial element in the development of St. Thomas Aquinas' sacramentology. In this passage, Aquinas addresses the definition of a sacrament of the New Law. In doing so, he analyzes the most important definitions of the sacrament available at the time, not only those presented by Peter Lombard but also later ones. This fragment of the *Scriptum* is therefore significant for determining the fundamental components of the theology of the sacrament and may also help clarify key terminological and conceptual issues. By studying this text, we have the opportunity to access Aquinas' earliest reflection on the foundations of sacramentology, which will later serve as the starting point for the formulation of more mature interpretations.

KEYWORDS: sacramentology, New Law, sacramentology of St. Thomas Aquinas, sacramentology of Peter Lombard, definition of a sacrament, theology of St. Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: sakramentologia; Nowe Prawo, sakramentologia św. Tomasza z Akwinu, sakramentologia Piotra Lombarda, definicja sakramentu, teologia św. Tomasza z Akwinu

Daniel Contreras

Universidad de los Andes, Chile

OMNIA APPETUNT DEUM: AQUINAS ON THE METAPHYSICS OF THE HUMAN NATURAL LOVE OF GOD*

For more than a century, contemporary debate concerning the so-called “problem of love” in the Middle Ages has typically been framed and approached in the terms set out by Pierre Rousselot in 1908. As it is well known, Rousselot identified two major conceptions of love in the writings of medieval authors: a conception he labels “ecstatic”, which requires the lover to entirely forget his own good in the pursuit of the loved object, and a “physical” conception of love that highlights the natural — hence the name — inclination of creatures to seek their own good.¹ As Rousselot himself explained, Aquinas stands out in this medieval landscape as a staunch defender of this second “physical” conception of love, and in his work he tried to show, albeit briefly, the manner in which Aquinas attempted to reconcile the two seemingly opposing claims that (i) disinterested love, correctly understood, is not only possible, but also deeply natural, and that (ii) a purely ecstatic love — i.e., a love that demands from the lover the complete oblivion of self — is in principle metaphysically impossible.²

* Research for this article was made possible by Chile’s National Fund for Scientific and Technological Development (Fondecyt), research project nr. 11230648.

¹ See P. ROUSSELOT, *Pour l’histoire du problème de l’amour au Moyen Âge*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 6/6), Münster: Aschendorff Verlag, 1908, p. 3–4.

² See P. ROUSSELOT, *Pour l’histoire du problème de l’amour au Moyen Âge*, p. 14. He references two passages of Aquinas as particularly suggestive: (i) *ST*, I, q. 60, a. 5, ad 2 (ed. Leon., vol. 5, p. 104–105): “Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est: non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus;” and (ii) *ST*, II-II, q. 26, a. 13, ad 3 (ed. Leon., vol. 8,

In the world of Thomistic studies, the various works that have addressed this issue have focused either on the particularities of Aquinas's understanding of love — particularly on the cause of love — or on the more ethical and psychological aspects of a genuinely disinterested love.³ The shared overall goal seems to have been to flesh out in more detail Aquinas's account of the cause of love and to determine how to rightly understand the relationship between the *amor concupiscentia* and the *amor benevolentiae* — which comes as no surprise, for this was, as Rousselot correctly observed, at the center of attention of how medieval thinkers themselves addressed the problem of love in their writings.

In this paper, instead of addressing the more psychological or ethical aspects of this debate, I will focus rather on Aquinas's underlying metaphysics of the natural love of God. If, as Rousselot noticed, Aquinas stands out among his scholastic peers as the main proponent of a physical conception of love, then he must have worked out, to some degree, the corresponding metaphysical framework that allowed him to simultaneously maintain the primacy of the natural love of God in each creature — including, clearly, rational creatures — and the fact that all creatures naturally and inevitably seek their own good. My goal in this paper is, first, to show how Aquinas accounts for the metaphysical conditions required for all creatures to both strive after their own good and yet also naturally love God above all else, and then to lay out his understanding of the uniquely human manner of operating, which allows us to not only strive after the divine resemblance found in the goods to which we are naturally inclined, but also, and more fundamentally, to strive after God Himself and be united to Him in knowledge and love.

p. 223): “Ad tertium dicendum quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominis bonum: dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligat seipsum.”

³ Among the secondary literature, particularly important contributions to the debate in Aquinas are: V. HÉRIS, “L’amour naturel de Dieu d’après saint Thomas,” *Mélanges thomistes*, (Bibliothèque thomiste, 3), Le Saulchoir: Revues des sciences philosophiques et théologiques, 1923, p. 289–310; H.-D. SIMONIN, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 6 (1931), p. 174–276; M.-R. GAGNEBET, “L’amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains,” *Revue Thomiste*, vol. 48, no. 1–2 (1948), p. 394–446; vol. 49, no. 1–2 (1949), p. 31–102; L.-B. GEIGER, *Le problème de l’amour chez saint Thomas d’Aquin*, Montréal – Paris: Institut d’Études Médiévales – Librairie J. Vrin, 1952; G. STEVENS, “The Disinterested Love of God According to St. Thomas and Some of His Modern Interpreters,” *The Thomist*, vol. 26, no. 3–4 (1953), p. 307–333, 497–541; J.-H. NICOLAS, “Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres,” *Revue Thomiste*, vol. 56, no. 1 (1956), p. 5–42; and T. OSBORNE, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, especially p. 69–112. The most recent study is: CH. MALLOY, *Aquinas on Beatific Charity and the Problem of Love*, Steubenville: Emmaus Academic, 2019.

In order to show how Aquinas's metaphysics seamlessly allows for all of these truths, we will first study how Aquinas conceives of natural appetites and what it means for all creatures, living or otherwise, to be endowed with them. The presence in all of creation of natural appetites is ultimately explained, for Aquinas, by the fact that every being exists for the sake of its own operation [*omne ens est propter suam operationem*]. Every creature is naturally constituted so as to act in pursuit of the good that is its perfection, for everything that exists is chiefly ordered to be perfected and actualized by the good to which it is naturally inclined. A closer examination of this doctrine will reveal that, by pursuing their own perfection — i.e., by performing their own operations — all creatures simultaneously and inescapably pursue God too. To seek its own perfection is for any given creature nothing else than to seek the kind and degree of divine similitude that will complete and fully actualize its potencies. No creature could possibly seek its own perfection, by performing its proper operations, if it were not primarily and more radically and fundamentally ordered to the divine good.⁴

Having laid out the groundwork of Aquinas's metaphysics of creaturely movement, we will next focus on the particularities of human operation. Besides primarily and more fundamentally seeking God by pursuing their own perfection, human beings can actively make God the explicit end of their actions. This means that human beings not only love God above all else by a natural love, but that they are also capable of freely choosing to love God in this manner. The root of this possibility lies in their intellectual nature: by being universally open to the knowledge of all being, humans can determine their actions by freely directing themselves to particular goods. An adequate explanation of this last point will require us to study the nature of intellectuality and the distinctive character of the properly rational mode of human happiness or beatitude. This analysis will show that the distinctively human operation for the sake of which human nature exists allows for the possibility of dividing up, though only on a purely psychological level, our natural love of God above all else from the desire of our own good or perfection. In other words, the same intellectual nature that requires us to freely direct our actions to God in order to achieve the distinctive kind of perfection or beatitude proper to rational creatures, allows too for the possibility of freely *not* directing our actions to God — and thus for the possibility of convincing ourselves that we can somehow be exempted from the metaphysical necessity of naturally desiring God as our happiness.

⁴ As Aquinas himself says in *Contra gentiles*, III, c. 24, creatures tend to their own good *precisely* because they seek the divine similitude, and not the other way around [*et non e converso*]; see *Contra gentiles*, III, c. 24, n. 2051 (ed. Marietti, vol. 3, p. 31): “Propter hoc igitur tendit [unumquodque] in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.”

I. *APPETITUS*

All things, even non-living creatures, pursue their own perfection. All things, in other words, are inclined to the good, specifically to that good which completes and perfects their natures. To desire [*appetere*], says Aquinas, is nothing else than to seek something by tending toward that to which one is ordered.⁵ Appetites can only be defined, then, in reference to the good towards which they are ordered and which they seek.⁶ Creatures, although complete in terms of the degree of actuality that belongs to them on account of the kind of things they are, are all nonetheless permeated with some degree of potentiality, precisely inasmuch as they are creatures, and so they move and act in order to possess the good that completes and perfect their natures. The good they strive after actualizes their potentialities and allows them to achieve that state of completion that is distinctive and suitable to their natures. Now, since this inclination or tendency whereby they pursue their completion and perfection is something that belongs to all things on account of their very natures, we refer to this appetite as a *natural* appetite. All creatures are endowed with natural appetites that incline them to the good that perfects their natures. To speak of a natural appetite, therefore, is nothing but to speak of a creature's inborn inclination or tendency toward the good that perfects it.⁷ Each and every thing has a natural aptitude or proportion [*connaturalitas*] to that which is good for it according to its nature.⁸

⁵ See *De veritate*, q. 22, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 22/3, p. 613–614, l. 191–198): “Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsummet tendit in bonum quasi petens ipsum bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant.”

⁶ See *ST*, I, q. 59, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 92): “Ad cuius evidentiam [i.e., quod necesse est ponere in angelis voluntatem], considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode.” This text is particularly revealing of Aquinas's understanding of creaturely tendencies and operations, by highlighting the ultimate cause behind the presence in all things of natural appetites: it is *because* all things proceed from the divine will that they are all inclined by an appetite toward the good, even if each thing pursues it in the manner proper to its nature.

⁷ See *ST*, I, q. 60, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 98): “Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius.”

⁸ See *ST*, I-II, q. 26, a. 1, ad 3 (ed. Leon., vol. 6, p. 188): “Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit, iv cap. *De divinis nominibus*: »Omnibus est pulchrum et bonum amabile« cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.”

Aquinas speaks of this natural appetite in three different, yet connected, ways: (a) in the broadest sense, already seen, he uses it to speak of a thing's inclination to something that proceeds from that thing's very nature; in this sense, he speaks of the natural appetite not only of a thing's nature as a whole, but also of each of its potencies or faculties;⁹ (b) in a more restricted sense, the expression natural appetite is used to designate all appetites that are not rational, i.e., the sensitive appetite of animals and the appetites of plants, minerals and the basic elements;¹⁰ and (c) in the most restricted sense, he speaks of natural appetite to refer exclusively to the inclination proper to things that lack knowledge; this sense of natural appetite excludes both sensitive and rational appetites and is, Aquinas thinks, the best case to examine in order to determine what natural appetites are.¹¹

⁹ See, besides the text quoted in the previous note, *ST*, I, q. 78, a. 1, ad 3 (ed. Leon., vol. 5, p. 251): "Ad tertium dicendum quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens;" and *In Phys.*, I, c. 9, l. 15, n. 10 (ed. Leon., vol. 2, p. 53): "Nihil est igitur aliud appetitus naturalis quam ordinatio aliquorum secundum propriam naturam in suum finem."

¹⁰ See, for example, *ST*, I-II, q. 1, a. 2, corp. (ed. Leon., vol. 6, p. 9): "Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis;" *Contra gentiles*, III, c. 3, n. 1884 (ed. Marietti, vol. 3, p. 5): "Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio;" and *Super II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2 (ed. Mandonnet, vol. 2, p. 975): "Ad secundum dicendum, quod naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuyente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur."

¹¹ See, for example, *ST*, I, q. 59, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 92): "Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*;" *Super II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 1, corp. (ed. Mandonnet, vol. 2, p. 617): "Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatium naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent;" *ST*, I, q. 19, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 231): "Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis;" *ST*, I, q. 44, a. 4, ad 3 (ed. Leon., vol. 4, p. 462): "Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem;" and *Quodlibet I*, q. 4, a. 3 [8], corp. (ed. Leon., vol. 25/2, p. 188, l. 62–66): "Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in hiis quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione: »sic« enim »agitur unumquodque« in natura »sic aptum natum est« agi [*Phys.* 199a10]." For a closer examination of natural appetites restrictively understood, see A. PREVOSTI, "El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil," *Espíritu*, vol. 65, no. 151 (2016), p. 11–39.

One of Aquinas's clearest accounts of this threefold sense of natural appetite appears in his treatment of angels in the *Summa Theologiae*, particularly in his discussion of whether angels have a will or not:

It is necessary to posit a will in the angels. As evidence of this it must be considered that, since all things proceed from the divine will, all things are in their own way inclined towards the good, but in different ways. Some things are inclined to the good by their natural inclination [*habitus*], without knowledge, as <is the case with> plants and inanimate bodies. Such inclination to the good is called "a natural appetite". Other things are inclined to the good with some knowledge, but not because they know the notion of goodness [*ratio boni*], but because they know some particular good — as <it happens with> the senses, which know the sweet, the white, and so on. The inclination which follows this knowledge is called "a sensitive appetite". Other things are inclined to the good with a knowledge whereby they grasp the <very> notion of goodness; this belongs <solely> to the intellect. These things are most perfectly inclined to the good, since they are not only directed towards the good by another, as <with> those things that lack knowledge, nor <are they inclined> solely to a particular good, as <with> those things that only have sensitive knowledge, but <they act> as if inclined to the universal good itself. This inclination is called "will". Accordingly, since angels know the very universal notion of goodness, it is manifest that there is a will in them.¹²

Aquinas thinks it is crucial to assert the existence of actual, real appetites in the things themselves and not to view a creature's movements as a merely passive event that just happens in it. If things were so inclined to the good so as to not have in themselves a principle of inclination, then they could be said to be led or guided towards the good, but not to have an *appetite* for the good. To say that something desires or tends to the good is to acknowledge that there is within

¹² See *ST*, I, q. 59, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 92): "Respondeo dicendum quod necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur *appetitus sensitivus*. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur *voluntas*. Unde, cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas."

the thing itself a principle whereby it tends towards the good.¹³ God desires not only that creatures exist, but also that they operate themselves by means of their own God-given capacities; as Aquinas says, it would diminish the dignity of creation, as intended by God, if they did not really act themselves in their operations, but were merely acted upon by God.¹⁴

Now, all appetites, as mentioned above, are explained with reference to the end towards which they are ordered. That end is, for that appetite, its good. In the case of natural appetites, restrictively understood, the agent does not know the reason of the end's appetibility, but that reason is known by the Author of that agent's nature, who has imprinted on the creature a certain form whereby to seek and tend toward the perfection befitting to it. What is it, then, that things desire in pursuing the ends that are, for them, their good, from natural to rational agents? Aquinas usually gives two different, though related, responses: sometimes he simply says that things seek their perfection and completion, and other times he says that things seek the good that is suited, similar or proportionate to them.¹⁵ This similarity or proportionality between the agent's form or nature and the end to which it naturally tends, is sometimes framed by Aquinas as a certain affinity or connaturality, from which the natural appetite proceeds. This connaturality between the *appetens* and the object he desires or

¹³ See *De veritate*, q. 22, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 22/3, p. 614, l. 198–207): “Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod inclinationis principium, posset dici ducta in bonum sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum; propter quod etiam dicitur *Sapient.*, VII, 1, quod divina sapientia »disponit omnia suaviter,« quia unumquodque ex suo motu tendit in id in quod est divinitus ordinatum.”

¹⁴ See *ST*, I, q. 105, a. 5, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 475): “Hoc [i.e., quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur] autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis; ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem;” see also *Contra gentiles*, III, c. 69, n. 2445 (ed. Marietti, vol. 3, p. 96): “Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare.”

¹⁵ In some passages Aquinas brings both accounts together; see, for example, *ST*, I, q. 6, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 66): “Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis.”

seeks is what Aquinas understands as natural love [*amor*], from which, again, natural appetites proceed:

It is evident that whatever tends to a certain end, has, in the first place, an aptitude or proportion to that end, for nothing tends to an end that is not proportionate <to itself>; secondly, it is moved to that end; thirdly, it rests in the end, after having attained it. And this very aptitude or proportion of the appetite to the good is love [*amor*], which is nothing but complacency in the good; while movement towards good is desire or concupiscence; and rest in good is joy or pleasure. Thus, according to this order, love precedes desire, and desire precedes pleasure.¹⁶

Since love is the aptitude or proportion to the good suited to a thing's nature, love is also the first motion of the appetitive power, whether it be the will, a sensible appetite or a natural appetite.¹⁷ To speak of a *natural* love, then, is to recognize the existence of a natural correspondence between the good that is loved or desired and the thing that strives after it. This correspondence, when built into the very being of a creature, belongs to it on account of its very nature, and is thus a *natural* love. From this aptitude or proportion there arises in the very nature of the creature an inclination or tendency towards that good, an inclination

¹⁶ *ST*, I-II, q. 25, a.2, corp. (ed. Leon., vol. 6, p. 184–185): “Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa enim aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem.”

¹⁷ In *ST*, I-II, q. 26, a. 1 Aquinas distinguishes between three kinds of love, corresponding to the three kinds of appetite he there (and elsewhere) distinguishes — i.e., natural, sensitive and rational —, and says that “in each of these appetites, love is the principle of the movement that tends to the loved end.” See *ST*, I-II, q. 26, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 6, p. 188): “Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est [I, q. 6, a. 1]. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur *voluntas*. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis.”

that has been placed there by the author of that nature.¹⁸ In other words, both appetite and love have the good as their object, but love, for Aquinas, refers more precisely to the correspondence or proportion between the good something desires and the nature of the thing that desires it, while appetite refers rather to the inclination or tendency that presupposes that proportion.¹⁹ If something has a natural appetite for the good that perfects its nature, it is only because there is already, in its nature, a proportion between that good and the type of thing it is. To speak, then, of a *natural* love of God means affirming that there is an inborn aptitude or proportion between all creatures and God as the good they spontaneously strive after, as their perfection and completion.

2. OMNE ENS EST PROPTER SUAM OPERATIONEM

All creatures, then, are endowed with natural appetites that incline them to the good that is required for them to achieve the kind and degree of perfection that is proper to their natures. In the case of living beings, this need or drive for completion is more easily recognizable than in non-living things: all living creatures are born in a certain state of deficiency, certainly not with regard to the type of being they are — they can obviously lack nothing of the nature they each are — but rather with regard to what they can become. They are able, through their operations, to achieving the state of being where the potentialities encoded into their very natures are fully and completely actualized; they are capable, in other words, of becoming mature, developed exemplars of their own species. But regardless of whether they are living or not, all things act or operate, and thus manifest a certain basic thrust toward motion. No created thing is merely static or ‘settled’; they all act precisely in virtue of being inclined by natural appetites towards certain goods. What is the reason behind this universal drive for action, behind the need for operating? Why are creatures not already complete from the outset, simply by being created as God intended them to be?

¹⁸ See *ST*, I, q. 20, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 252): “Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor;” also *ST*, I, q. 60, a. 1, ad 3 (ed. Leon., vol. 5, p. 98): “Ad tertium dicendum, quod, sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab Auctore naturae.”

¹⁹ As Simonin shows, there is a distinct evolution in Aquinas’s thought regarding the psychological place loves occupies in the actualization of creatures’ potencies. Whereas in the *Sentences* love seems to be either the end term of the motion caused by an appetite — i.e., the union produced by the *formatio* or *informatio* of the lover by the loved object — or is simply confused with desire broadly understood — so that it stands at the beginning of motions alongside desire —, already in the *De veritate* Aquinas clearly identifies love as the primal motor of all appetites, as that which originates the motion of all appetites. See H.-D. SIMONIN, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, p. 176–198.

Appealing to a much-quoted passage from Aristotle's *De caelo*, Aquinas claims that the underlying fact behind the unyielding drive for action exhibited in creaturely movement is that everything exists for the sake of its operation.²⁰ Everything that exists has the fundamental ontological perfection that belongs to it by reason of its specific nature or essence, but despite having the radical actuality of being [*esse*], its being is, as Aquinas sometimes phrases it, narrowed or limited, precisely because it is created.²¹ Because their very being is received *ab alio*, all creatures are metaphysically constituted in such a way that they are necessarily open to receiving other acts not yet possessed.²² Every single created entity differs from its quiddity or essence by virtue of everything that befalls to it and that does not pertain to its *ratio*, first and foremost its very act of being. This basic metaphysical composition is the ultimate reason behind the fact that all creatures are radically and thoroughly mutable.²³ To be mutable, as

²⁰ Aquinas refers to this principle — *omne ens* or *omnis res* (sometimes *omnis substantia*) *est propter suam operationem* — throughout his entire corpus. In the widely circulated *Auctoritates Aristoteles*, the axiom appears differently, though the same truth is adequately conveyed (*Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, ed. J. Hamesse, [Philosophes Médiévaux, 17], Louvain: Publications Universitaires, 1974, p. 163): “cuiuscumque rei est aliqua operatio, illa est finaliter propter ipsam.” The text behind the scholastic axiom is *De caelo et mundo*, II, a. 9–10 where Aristotle says [ed. W.K.C. Guthrie, (The Loeb Classical Library, 338), Cambridge: Harvard University Press, 1939, p. 148–149] that “everything which has a function exists for the sake of that function [ὅν ἔστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου].”

²¹ See, for example, *ST*, I, q. 14, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 166), where Aquinas speaks of the natures of creatures incapable of knowledge as being *more* narrowed and limited than those of creatures who are capable of knowledge, i.e., their being too is narrowed or limited, though less than their nescient counterparts: “Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem.”

²² See *Super I Sent.*, d. 3, div. text. (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 88): “Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate;” also *Super I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, exp. text. (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 210): “Item esse creaturae est causatum [*acquisitum] ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem; sed esse divinum est causa omnis esse, inmutabiliter permanens.” For a detailed exposition of Aquinas’s reasoning behind the idea that all creatures, precisely inasmuch as they are creatures, are permeated with potentiality and are thus inescapably mutable, see E. PERRIER, *L’attrait divin. La doctrine de l’opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d’Aquin*, Paris: Parole et Silence, 2019, p. 162–210.

²³ It is worthwhile mentioning, for the sake of avoiding possible misunderstandings, that to affirm the radical dependence of all creatures on God, and therefore their intrinsic mutability, in no way amounts to saying that creatures are for that reason fragile, unaccomplished or drastically deficient. As a matter of fact, their radical dependence on the power of God is actually the very reason of their consistency and autonomy, since their participated *esse* is something they each possess on their own, as their very own act. For a slightly different view of creaturely being, with perhaps a stronger emphasis on the *vanitas* of created being and on creature’s *vertibilitas in nihilo*, see BONAVENTURE, *I Sent.*, proem. (ed. Quaracchi, vol. 1, p. 3): “Profundum creationis est

Perrier has recently rightly emphasized, is nothing else than being in potency with respect to the acts that a thing's entitative composition fundamentally renders possible.²⁴ In other words, since all creatures are not of themselves the very act whereby they exist, to become actualized by their actions or operations is constitutive and distinctive of their very condition as creatures.²⁵

That all creatures are metaphysically constituted in such a way that fundamentally renders possible the reception of additional acts that complete and perfect their being, implies that all creatures are radically capable of becoming, through their own operations, more perfectly actual than what they already are. Everything seeks to become further actualized. This process of increasing actualizations points, in the end, to the fact that all creatures seek to resemble God by becoming as actualized as they possibly can. All things aspire to the good — all things, in other words, strive after the perfection their own operations bring forth — because they, as Aquinas says, participate in God according to a mode of assimilation or resemblance:²⁶ they all seek to resemble God by becoming increasingly more actualized. As Aquinas notes in his *Commentary on the Sentences* when asking whether creatures exist for the sake of God's goodness, there is no problem in saying that, besides existing *propter bonitatem Dei*, they also exist for the sake of their own operation. The apparent problem with this last assertion is its apparent incompatibility with affirming that all things exist for the sake of God's goodness, because the divine goodness is something extrinsic to creatures, since it is found formally in God, but their operations are clearly something of the creatures themselves, intrinsic to them. Thomas sees no problem in considering both claims to be true, because, as he remarks, a thing's operation is the very final perfection in which that thing exists or subsists. A thing's operation, in other words, is the very same act whereby it exists, but fully actualized by its own activities. By performing the operations that are distinctive to its nature, a thing is doing nothing but perfecting and completing its being precisely inasmuch as it is the specific kind of thing it is. Now, what

vanitas esse creati." For further references, see D. CASTILLO, *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca: Naturaleza y Gracia — Imprenta del Monasterio de Benedictinas, 1974, p. 48–65; and V. SALAS, "Bonaventure on the Vanity of Being. Towards a Metaphysic of Ecclesiastes," *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 90, n. 4 (2016), p. 635–663. For a recent reappraisal of Bonaventure's thought on these matters, see L. SOLIGNAC, "La nature dans la pensée de saint Bonaventure ou la physique du salut," *Revue Thomiste*, vol. 122 (2022), p. 297–325.

²⁴ See E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 183.

²⁵ See E. PERRIER, *L'attrait divin*, p. 86.

²⁶ See *ST*, I, q. 6, a. 4, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 70): "A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis."

a thing is, is that which God intended it to be, not in a merely static fashion, but precisely inasmuch as God endowed it with natural appetites and the required faculties whereby it can achieve the good toward which those appetites naturally incline it. This means, then, that achieving its perfection by means of its operation is for every creature nothing else than approaching as much as it possibly can the perfection of being that makes it not only exist as the kind of thing it is, but also, and just as fundamentally, to intensify its actuality by its own activity. The more actualized a thing is by means of its operation, the more it resembles the divine goodness that it naturally strives to imitate by seeking its own perfection. As Thomas boldly states, it is the very same to say that a thing exists for the sake of its operation as to say it exists for the sake of the divine goodness.²⁷

This means, then, that all creatures are metaphysically equipped to perform the kinds of operations that will bring their being to the highest possible degree of actuality, according in each case to their particular mode of being or essence. If all creatures act because they are metaphysically open to the reception of further acts that complete their being, and thus establish in them a more perfect resemblance of God — who is the unrestricted and unparticipated actuality of being — then the very God who so created them has endowed them not only with their very own act of being, but also with all that is necessary to perform the operations whereby they can achieve that further perfection and completion.²⁸ It should be no surprise, then, that Aquinas considers a creature's operation as its final or definitive perfection, or — said another way — that the good of any creature consists precisely in its operation.²⁹ All creatures are in need of perfection or completion, and so they all have God-given natural appetites whereby they are inclined to act in order to attain the good that is proportionate or suited to their natures. That the act or operation they perform is their good as creatures means, then, that it is in and through their operations that creatures acquire the

²⁷ See *Super II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, ad 2 (ed. Mandonnet, vol. 2, p. 48): “Ad secundum dicendum, quod ipsa operatio est ultima perfectio in qua res existit: habitus enim et potentia imperfectionem dicunt: et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem, ad quam maxime accedit secundum quod maxime est in actu perfecto.”

²⁸ See *ST*, I, q. 94, a. 3, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 416): “Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum.”

²⁹ See *Contra gentiles*, III, c. 113, n. 2869 (ed. Marietti, vol. 3, p. 172): “Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei;” and *In Ethic.*, I, l. 10 (ed. Leon., vol. 47/1, p. 35, l. 24–26): “Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem, bonum suum et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione.”

completion they strive after. It is through its operations that a creature is able to resemble God more perfectly.

2.1. *Non propter hoc amat natura, quia suum est, sed quia bonum est*

The notion in Aquinas's metaphysics that picks up both the grounding actuality of being and the added richness or plenitude that is acquired through operation, is the notion of the good.³⁰ Things are good by virtue of being in act. This means that creatures are good, firstly, already as they are — inasmuch as they possess the fundamental actuality of being — but they can also intensify their goodness by means of the operations they perform. These operations complete and perfect their being by further actualizing it. All creatures seek and love their good, but that does not mean that nature's goal or, in Aquinas's language, *intentio*, rests or settles on the fact that it is *their* good, but rather simply on the fact that it is *good*: what moves creatures is not primarily and formally the fact that the good they are seeking is *their* good, but rather the sheer fact that it is *good*. If the thing they pursue is a good that they naturally seek — i.e., a good to which they have a *natural* inclination — then that good necessarily has to be *their* good, a good *to them*, but they strive after it not because it is *their* good, but simply because it is good.³¹

If creatures somehow formally desired their good not because it is *good*, but rather because it is *theirs*, then it would follow that the natural love that God has inscribed in their natures for the good suited to them, and which moves them to operate in the first place, would be ordered to something that, in reality, is incapable of driving them to operate. What sets the entire activity of a creature in motion, and what everything strives after in all of its actions, is simply the good, i.e., the actuality or perfection that is naturally proportionate or commensurate to what each thing is in its own nature, and which, therefore, perfects and completes it. If creatures desired the good they seek under the formality of 'being possessed by them', of being 'their' good, then what they would be desiring is not actually the good, but rather a certain state or condition that is consequent upon the attainment of the good. But if that were the case, if that were what

³⁰ See, for example, *ST*, I, q. 22, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 263): "In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem."

³¹ See *Super II Sent.*, d. 3, q. 4, ad 2 (ed. Mandonnet, vol. 2, p. 127): "Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis."

creatures were actually seeking, then they would not even operate at all, because the only thing that is capable of moving them to act — i.e., the only thing that can truly act as a final cause — is the good or actuality that perfects something else's nature. To desire the good under the formality of 'being possessed by the agent' would be to desire the possession of something *without actually desiring the thing* the possession of which would satisfy the creature's longing. If anything moves at all in any way whatsoever, that can only happen if what sets the thing in motion is the good, i.e., something distinct from the agent itself and which possesses a perfection or actuality that the creature pursues as its completion and perfection.

Besides being entirely ineffective, a natural love that would incline a creature to the good solely under the formality of its possession, would be fundamentally disordered, for it would incline the creature to pursue the good not for its intrinsic actuality and perfection, but rather purely as it relates to them, as it is *their* good. That this would be a disorder is clearly seen if one pays attention to the fact — already mentioned, but explained in more detail below — that, by performing their operations, all creatures are ultimately striving after a more perfect resemblance of God, inasmuch as they are seeking as much actuality as they are capable of attaining. If creatures acted solely for the sake of possessing some good as theirs — i.e., if that were actually the formality under which they operated — then they would be seeking not the likeness of God, but rather their own satisfaction or gratification *on the occasion* of striving after some good, even if that good is, ultimately, the divine good. The entire created universe, then, would not be seeking in its various operations the likeness of God, the communication and participation of the divine goodness in all of creation, but rather their own individual, self-centered, enclosed fulfilment.

In one of the texts that scholars have most often quoted in the contemporary debates concerning the problem of love, Aquinas considers that the view that holds that angels, by a purely natural love, love themselves more than God, is manifestly false, for such a view would imply that angels — and by extension all other creatures — would be endowed with a natural desire that would be, of itself, perverse or disordered:

The falsity of this opinion [i.e., that the angel, with a natural love, loves itself more than God] is clearly manifested if one considers that to which a thing is naturally moved in the natural order of things, for the natural inclination of those things which lack reason reveals the natural inclination in a will of intellectual nature. In natural things, indeed, everything which, according to its nature, belongs to another <precisely> in that which it is, is principally and more strongly inclined to that other to which it belongs, than towards itself. This natural inclination is made plain by those things that are moved according to nature

[*naturaliter aguntur*], for, as <Aristotle> says in *Physics* II, 199a10, “anything that is moved naturally has a natural capacity to be thus moved” [...]. Consequently, since God is the universal good, and under this good both man and angel and all creatures are comprised — because every creature naturally belongs to God in that which each of them is [*secundum id quod est*] — it follows that angel and man alike, with a natural love, love God more than themselves and with a greater love. Otherwise, if either of them naturally loved themselves more than God, it would follow that natural love would be perverse, and that it would not be perfected but destroyed by charity.³²

That angels, as all other creatures, belong to God precisely in that which they are [*alterius sunt secundum naturam quod ipsi sunt*] is just another way of expressing the radically creaturely character of their being. All things belong to God because all things receive their very being from God, and are preserved in being only by the continuous will of God, who desires them to be. If all things that in their very nature belong to another seek primarily and more strongly the good of that to which they belong, and if all creatures belong in the most radical aspect of their reality to God — i.e., in their very being — then all creatures naturally and primarily seek God Himself — i.e., all creatures love God more than themselves — and this by a love that is natural and metaphysically grounded in what they are as creatures.

2.2. *Appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum*

By performing the operations that direct them towards the goods to which they are naturally inclined, creatures are always seeking their own perfection.

³² ST, I, q. 60, a. 5, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 104): “Sed falsitas huius opinionis [i.e., quod angelus naturali dilectione plus diligit se quam Deum] manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur: inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia »unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi,« ut dicitur in II *Physic.* <199a10> [...] Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.” On the impossibility of natural love being perverse, see *Quodlibet* I, q. 4, a. 3 [8], corp. (ed. Leon, vol. 25/2, p. 188, l. 50–57): “Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo; <a Deo> nichil autem est perversum; impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa; perversa autem dilecto est ut aliquis dilectione amicitiae diligit plus se quam Deum; non potest ergo talis dilectio esse naturalis.” For a closer examination of the passage from the *Summa*, see T. OSBORNE, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, p. 78–80.

When they so act, they formally seek the good they pursue *as good*, *because* it is good, and not primarily as being theirs, as if what they fundamentally desired was their own subjective possession of it. As we just mentioned, by performing their operations, creatures are also ultimately striving after a more finalized resemblance of God, because they are seeking as much actuality as they are capable of attaining. This means, as the previous paragraph noted, that all creatures naturally and primarily strive after God Himself. But how could this be? How could it be that creatures primarily and more fundamentally strive after God if what they naturally desire is *their* completion or perfection? Or, put differently, what does it actually mean to strive after God?

In various contexts, all throughout his literary production, Aquinas has no qualms about unambiguously saying that for creatures to seek their own perfection, is also, and more fundamentally, to seek God Himself — each, of course, in the manner proper to its nature.³³ Some creatures, indeed, seek God because they know him and are capable of actively and freely directing their operations towards him; this is what rational creatures do. Others do not know God Himself, but only certain participations of His goodness, and so it is in their pursuit of those participations that they are said to ultimately seek God; this is what non-rational animals do. Other creatures, finally, entirely lack knowledge and so they are said to seek God only because, as Aquinas notes, “they are inclined to their ends by a superior being endowed with knowledge”.³⁴

In the text just quoted above *in extenso* from *S. Th.*, I, q. 60, a. 5, as well as in a passage from *Quodlibet I* cited earlier, Aquinas says that it is easier for us to understand what natural inclinations are in general if we consider first the natural inclinations of those things that entirely lack knowledge. In light of what we have just seen about natural appetites and the underlying metaphysics of creaturely operation, this should by now come as no surprise: creatures that are deprived of knowledge can be directed towards their ends only by a superior

³³ Of the various places where Aquinas expounds this doctrine, see, just as a mere sample, *Super II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, corp. (ed. Mandonnet, vol. 2, p. 48): “Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, in quantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur;” and the text quoted above from *ST*, I, q. 44, a. 4, ad 3 (ed. Leon., vol. 4, p. 462).

³⁴ See *ST*, I, q. 6, a. 1, ad 2 (ed. Leon., vol. 4, p. 66): “Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum: quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.” The text from *Quodlibet I*, q. 4, a. 3 [8], resp. [ed. Leon, vol. 25/2, p. 188, ll. 62–66] quoted above says just as much.

being that does in fact have knowledge, i.e., God, because only God can inscribe in their very natures the inclinations whereby they perform their specific operations. Now, directing creatures towards their ends, though more easily recognizable in the case of creatures that lack knowledge, is not a rare exception God brings about within the created order, but is rather a universal law of all of creation: *all* things are directed towards the ends God has set for them as *their* completion or perfection. Everything is directed towards the good God wants it to attain, but always and necessarily in the manner suited to its nature. The crucial truth at play here, however, is that even this very nature that requires from the creature a specific mode of striving after its good, is a nature God Himself has created. This means, then, that the perfections that creatures seek, the good they strive after, is the good God wants them to possess as *their* completion, the good God wants them to acquire *in their very nature*.

As Aquinas frequently notes, something can be good only to the extent that it participates in a limited manner in God's goodness. This is just another way of saying that things are good to the extent that they *are*. If every creature strives after the good proportionate to its nature because it is good, and if anything that is good is good only to the extent that it participates to some degree in the divine goodness, then this means that what all creatures are naturally pursuing in their operations is the very God whose finite resemblance they find in the creature that is for them the good to which they are naturally inclined.³⁵ The good intended by natural inclinations is a participated likeness of the unique cause of all goodness, so even if creatures are incapable of knowing that resemblance and strive after it only in the manner of animals, plants or inanimate objects, and even if we, humans, who are capable of that knowledge, are unaware of it or simply decide to deliberately ignore it, it nonetheless remains necessary that

³⁵ See *ST*, I, q. 44, a. 4, ad 3 (ed. Leon., vol. 4, p. 462): "Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem." To say that something has the *ratio boni et appetibilis* to the extent that it participates in the likeness of God, is no contradiction to what Aquinas says in *ST*, I, q. 5, a. 1, where he explains that the *ratio boni* consists in being desirable [*appetibile*] and that something is *appetibile* only to the extent that it is perfect, i.e., only to the extent that it is in act. That this entails no contradiction at all can be easily seen if one keeps in mind that creatures *are* only to the extent that they are finite resemblances of the divine being. In other words, to the extent that creatures participate in the likeness of God, to that extent they both *are* and are *good*. See *ST*, I, q. 5, a. 1, resp. (ed. Leon., vol. 4, p. 56): "Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I *Ethic.* [1094a3], dicit quod bonum »est quod omnia appetunt.« Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet."

the ultimate reason that lies behind any creaturely operation can only be the desire to attain that good *because* it is a likeness of God.

As we have seen already above, Aquinas thinks that it is the very same thing to say that something exists for the sake of its operation and to say it exists for the sake of the divine goodness.³⁶ Now, even if in our understanding of creaturely movement it is truly equivalent to say one or the other, it is nonetheless not irrelevant to recognize which of these two comes first in the order of causality. To say that creatures exist for the sake of their operation is to say that they are perfected and completed through the goods they attain by means of their actions, but this can only be the case if the goods they attain and to which they are naturally inclined are precisely the goods God intends them to have. In other words, it is *because* creatures seek the divine likeness that they tend towards their own good and not the other way around.³⁷ The causal meaning of this ‘because’ is twofold, referring to both the formal and final cause: on the one hand, as we have seen, creatures formally seek the good they strive after simply as being good, because it is good. This is the case because what they are ultimately striving after is the divine likeness found in everything that exists. What ultimately moves all creatures to operate is the divine resemblance that each creature embodies simply on account of participating in the actuality of being, even if the good so pursued is not correspondingly conceptualized, and even if the agent is not even capable in the first place of having that knowledge. On the other hand, creatures tend towards their good and perform all their operations *for the sake* of the divine likeness found in that good. The divine good, in other words, is also the final cause of all creaturely movement. As he sums it up in his discussion of grace, every particular thing loves its own good *because* of the common good of the universe, which is God.³⁸

³⁶ See the text above from *II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, ad 2. In the *Summa contra gentiles* he says that it makes no difference [*non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur*] whether one says that in acting creatures desire the likeness of God or that they desire their own operation [*Contra gentiles*, III, c. 24, n. 2051 (ed. Marietti, vol. 3, p. 31)]: “Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu et appetere divinam similitudinem; et propriam operationem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur.”

³⁷ See *Contra gentiles*, III, c. 24, n. 2051 (ed. Marietti, vol. 3, p. 31): “Propter hoc igitur tendit [unumquodque] in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.”

³⁸ See *ST*, I-II, q. 109, a. 3, corp. (ed. Leon., vol. 7, p. 295): “Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum propter bonum commune totius universi, quod est Deus.” Aquinas is fond of saying that the order exhibited in the operations of creatures, whereby some operate in pursuit of the good found in others, is necessarily subordinated to the more fundamental order of the entire universe towards God: God is the *bonum commune totius universi et omnium partium eius*. One can speak, for that reason, of a twofold good of order found in the universe: one corresponds to the order that all the parts of the universe have between them-

Now, besides the fundamental truth that all things attain their perfection, and are thus more thoroughly assimilated to God by means of their distinctive operations, one also finds in Aquinas's writings a rather neglected aspect of his understanding of creaturely activity and divine resemblance. All things perform their operations not only because through them they acquire a more perfected degree of actuality, but also because in and through operating they somehow imitate God's own beatitude, which also consists in operating. While addressing the nature of virtues as operative habits, Aquinas replies to an objection that holds that virtues cannot be ordered toward operations, because, as Augustine said, virtues dispose us towards God Himself and not towards our own operations.³⁹ Aquinas replies that there is, again, no problem in making both claims — i.e., that virtues dispose us towards our own operations and that they also dispose us towards God — because in God Himself his operation is his very substance, so that we are allowed to say that we are all the more assimilated to God the more we act or operate. In other words, we strive after the divine similitude not only because we pursue goods that are themselves resemblances of the divine goodness, but also already by the fact that we operate. It is no surprise that our own happiness consists in an operation, in something we perform, because we are most greatly conformed to God precisely by operating, for God's own happiness is his operation.⁴⁰

selves, and the other one, more fundamental, to the order of the entire universe as it relates to God. But God desires both orders, i.e., God wants the order of all the parts of the universe between themselves, so that, in creating them, He wants the good of each creature as *its* own good. See, among various texts: *Contra gentiles*, I, c. 78, n. 663 (ed. Marietti, vol. 2, p. 91): "Secundum Philosophum in IX *Metaph.* [1075a 11–15], duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est [c. 75]. Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona;" and *Quodlibet* I, q. 4, a. 3 [8], corp. (ed. Leon, vol. 25/2, p. 188–189, l. 75–82): "Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam se ipsam, insensibilia quidem naturaliter, bruto vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, qui dilectio dicitur."

³⁹ See *ST*, I-II, q. 55, a. 2, arg. 3 (ed. Leon., vol. 6, p. 351): "Praeterea, Philosophus dicit, in VII *Physic.*, quod »virtus est dispositio perfecti ad optimum.« Optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in libro II *De moribus Ecclesiae*; ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quaedam animae in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum: non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus."

⁴⁰ See *ST*, I-II, q. 55, a. 2, ad 3 (ed. Leon., vol. 6, p. 351): "Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem."

3. *BEATITUDO SIGNIFICAT BONUM PERFECTUM INTELLECTUALIS NATURAE*

All things seek their own perfection by performing the kinds of operations they are suited to execute precisely by reason of being just the type of thing they are. They have all been endowed with natural appetites that incline them to perform those operations, because all things have been created by God so as to attain the kind or degree of divine resemblance that is appropriate to them. In the particular case of intellectual creatures, they do not only seek God by seeking their own perfections, but, precisely because of their intellectuality, are able to strive after God Himself, to possess God and be united to Him. This means that the specifically intellectual operation — i.e., the *operatio propter quam* intellectual creatures are — allows them to actively know God, and as a result of that knowledge, to be able to freely love Him. Intellectual creatures, in other words, can transform their natural love of God into an *elicited* love of God. Their happiness, then, as intellectual creatures — i.e., *our* happiness as rational creatures — lies in correctly performing this specific type of operation only we can execute: the knowledge and free love of God.⁴¹

In order to understand the particularities of human activity and how we are called, through our operations, to make out of our natural love of God one that is elicited — and how this very call opens up the possibility of positing ourselves, and not God, as the end of all of our actions — we will first examine Aquinas's understanding of the nature of intellectuality and the openness of intellectual creatures to the knowledge of all being. By virtue of being open to the knowledge of all being, intellectual creatures are spontaneously moved to seek knowledge of the cause of all things, including, of course, of their very own existence. This inescapable intellectual dynamism leads us humans to attain a certain natural knowledge of God, albeit vague and not theoretically elaborated. From this natural knowledge of God arises in us a certain — as Aquinas calls it — indeterminate love of God, which constitutes the very first step in the specifically human task of developing and nurturing an elicited love of God. Given

Unde, sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.”

⁴¹ See *ST*, I, q. 26, a. 2, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 302): “Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.”

our rational nature, the perfection of the properly human manner of seeking our good requires, then, that we freely and explicitly direct our actions to God.⁴²

3.1. *Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis*

To be an intellect, or to be endowed with an intellectual nature, is nothing but to be fundamentally open to the knowledge of all things inasmuch as they *are*, since knowledge, as Aquinas says, has of itself a certain infinity that can extend to all things.⁴³ All potencies are by definition ordered to a specific kind of act, the type of act which actualizes them. That act, in turn, is itself specified by the object to which it is naturally ordered, such that the nature of both the act and the potency hinge ultimately on the kind of object they attain. But in this object — and this is the crucial distinction — there are two basic aspects to be considered, a material and a formal one. The distinction between these two aspects points to how the object relates to the corresponding potency (through its acts): materially, or on the side of the realities attained by the potency, many different things, of varied natures, can fall under its scope, but, formally speaking, all those things are related to the potency and are therefore capable of being

⁴² On the need for human happiness to move from a natural love of God to an elicited love of God, see J. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elicito a Dios según santo Tomás*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

⁴³ See *ST*, I, q. 54, a. 2, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 45): “Secunda autem actio [quae manet in ipso agente] de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, v cap. *De divinis nominibus* [Dionysiaca, vol. 1, p. 333–334]. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.” See also *Contra gentiles*, II, c. 98, n. 1836 (ed. Marietti, vol. 2, p. 270): “Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis.” For Aquinas’s understanding of what it means to be an intellect and every intellect’s natural openness to the knowledge of being, see J. SÁNCHEZ RUIZ, “La conoscenza dell’essere e la infinitezza dell’intelletto umano secondo S. Tommaso d’Aquino,” *Divus Thomas*, vol. 59 (1956), p. 143–169; F. CANALS VIDAL, “El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de santo Tomás,” in F. Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 11–40; F. CANALS VIDAL, “Sobre el punto de partida y el fundamento de la metafísica,” in F. Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 79–164; Y. FLOUCAT, *L’intime fécondité de l’intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d’Aquin*, Paris: Pierre Téqui, 2001; and T. CORY, “Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas,” *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 3 (2017), p. 333–351.

grasped by it, because they all share in one, unique aspect to which that potency is naturally ordered. In the case of the human intellect, the formal object is that which constitutes the very root or cause of any object's intelligibility, that is, that which renders something capable of being intellectually known at all. It is, in other words, that which makes an object able to relate to the intellect in the first place, and it constitutes the perspective or *ratio* under which the intellect conceptualizes everything that it knows. This role is unsurprisingly reserved to being, to which our intellect is naturally and fundamentally ordered, because nothing can be intentionally assimilated and received by the intellect unless it somehow is, or, as Aquinas states it numerous times, unless it is in act.⁴⁴ To be an intellect simply is to be ordered and open to knowing being in just this universal, unrestricted manner. The human intellect, even if the lowest in the *genus intelligibilium*, is fundamentally constituted by this openness to all being, without any restrictions.⁴⁵

The human intellect is naturally open to the knowledge of all being because our agent intellect already possesses in itself the intellectual actuality whereby it can render all other things actually intelligible, since it is, as Aquinas says, nothing but "a certain participated likeness of the uncreated light, in which the eternal reasons are contained".⁴⁶ In the various places where Aquinas refers to the light of the agent intellect in these terms, he does not usually flesh out in detail what this participation in the eternal reasons is or entails. The relevant picture can be sketched out, however, from other parts of his works. In the uncreated divine light, the ideas or eternal reasons of all things are not only contained in the utter simplicity of God, but are also actually intelligible and

⁴⁴ See, among many references to this fundamental principle, *ST*, I, q. 16, a. 3, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 210): "Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *De anima* [431b 20–22] quod »anima est quodammodo omnia« secundum sensum et intellectum;" and *ST*, I, q. 87, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 355): "Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphysicae* [1051a 29–31]: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est."

⁴⁵ On Aquinas's understanding of the so-called "genus of intelligibles" and, more broadly, on the idea of a metaphysical genus, see G. DOOLAN, "Aquinas on Substance as a Metaphysical Genus," *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigations*, ed. G. Doolan, Washington: The Catholic University of America Press, 2011, p. 99–128; G. DOOLAN, "Aquinas on the Metaphysician's vs. the Logician's Categories," *Quaestiones Disputatae*, vol. 4, n. 2 (2014), p. 133–155; and B. CARL, "Human Intellectual Potency and the Genus of Intelligibles. A Response to Therese Cory's *Aquinas on Human Self-Knowledge*," *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy*, ed. G. Klima, A. Hall, (Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, 14), Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018, p. 21–32.

⁴⁶ See *ST*, I, q. 84, a. 5, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 322): "Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae."

actually understood. In the one, simple, undivided act of divine intellection, God both understands Himself as well as all the finite, limited ways in which His divine perfection might be participated by all possible creatures.⁴⁷ At the opposite end of the order or genus of intelligible things, human beings stand in sheer potentiality of becoming actually intelligible and understood. Our potency for intelligibility is actualized only when our possible intellects are informed by an intelligible species that is abstracted by the activity of the agent intellect.⁴⁸ Even if Aquinas regularly compares the human intellect to what prime matter is in the order of being,⁴⁹ the agent intellect remains a fundamentally active power or *virtus* that renders actually intelligible what is only potentially so — i.e., it renders it immaterial.⁵⁰ Aquinas refers to the agent intellect as the very act or actuality of the intelligibles it knows, since it is itself what causes their actual

⁴⁷ See *ST*, I, q. 15, a. 2, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 202): “Ipse [Deus] enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae.”

⁴⁸ See *Contra gentiles*, II, c. 77, n. 1581 (ed. Marietti, vol. 2, p. 226): “Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatis actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis patet [II, c. 68], ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium.”

⁴⁹ See, for example, *De veritate*, q. 8, a. 6, corp. (ed. Leon., vol. 22/2, p. 238, l. 143–158): “Sciendum est igitur [quod] nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus sed potentia coloratum; et similiter possibile est esse aliquod actu ens quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum ut materia prima, aliquid actu tantum ut Deus, aliquid actu et potentia ut omnia intermedia, sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina, aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis, quod hoc modo se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in III *De anima* [ed. Crawford, p. 387–413];” and also *De veritate*, q. 10, a. 8 (ed. Leon., vol. 22/2, p. 322, l. 261–269): “sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles. Unde in ordine intelligibilium <anima nostra> est sicut potentia pura ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam.”

⁵⁰ See *In De anima*, III, 4 (ed. Leon., vol. 45/1, p. 221, l. 155–160): “Comparatur igitur <intellectus agens> ut actus respectu intelligibilium, in quantum est *quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia*. Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu” (emphasis added).

intelligibility or immateriality.⁵¹ By saying that the light of the agent intellect is a participation of the uncreated divine light Aquinas is saying, then, that just as in the one, undivided divine light all the eternal reasons of things are actually present in their full intelligibility, so too by the created, finite light of the human agent intellect the substantial and accidental forms of things, which are naturally present in the things themselves, become actually intelligible to us. Since the natural forms of existing material things are modelled on the eternal reasons that are actually intelligible in the divine mind, whenever the agent intellect renders them actually intelligible by immaterializing them, they come to share in the same intelligible character with which they are eternally present to the uncreated divine light.⁵²

3.2. *Natura rationalis habet immediatum ordinem ad universale essendi principium*

Since humans are radically open to the knowledge of all being, we can come to know God as the source or cause of all that exists. Indelible in every single human being there is an inextinguishable thrust and desire to know the unlimited, unparticipated act of being that is the source and cause of all of creation. Aquinas has no qualms with acknowledging this, and even sees in it a kind of phenomenological proof — not, in any case, a demonstrative one — of the strictly metaphysical necessity of positing the existence of a first principle whose very essence is entirely identical with its boundless act of being, i.e., a pure, all-embracing, unhindered actuality and perfection. Among the various passages where Aquinas speaks of this desire, he says in the *Summa contra Gentiles* that the knowledge of any effect naturally moves reason to desire the knowledge of its cause(s). Our knowledge of *ens universale*, then, naturally moves us to seek the knowledge of the cause of such universal being, which can only be God.⁵³

⁵¹ See, for example, *ST*, I, q. 87, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 5, p. 355–356): “Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est [I, q. 84, a. 7]; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis.”

⁵² For further analysis of this aspect of Aquinas’s doctrine, emphasizing its remote Neoplatonic origins, see W. HANKEY, “*Participatio divini luminis*. Aquinas’s Doctrine of the Agent Intellect. Our Capacity for Contemplation,” *Dionysius*, vol. 22 (2004), p. 1–30.

⁵³ See *Contra Gentiles*, III, c. 25, n. 2066 (ed. Marietti, vol. 3, p. 33): “Praeterea. Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in secundo [c. 15] probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.”

As he says in the *Summa Theologiae*, while discussing the necessity of faith for salvation, by knowing the universal *ratio entis* men are placed in an immediate relation [*immediatum ordinem*] with the universal cause of being [*universale essendi principium*].⁵⁴ In knowing everything it could ever conceivably know under the perspective of its formal object — i.e., as a participated, composite being that is, for that very reason, caused — human reason almost instinctively recognizes the need for a cause, and explanation, of its object's composition and limitation. Already before engaging in properly scientific metaphysical inquiry — if anything, the very possibility of such inquiry presupposes this dynamism — reason becomes aware of the fact that the beings it knows are radically insufficient to account for themselves, standing, as they are, in need of a cause and explanation. The being that is found in all creatures, Aquinas observes, “cannot be understood except as derived from divine being [*ut deductum ab esse divino*], as no proper effect can be understood except as derived from its proper cause”.⁵⁵

There are a host of instances in which Aquinas speaks in similar fashion, acknowledging a kind of natural, common knowledge of God present in all men: while discussing in the *Summa contra gentiles*, for example, the kind of knowledge that constitutes our final beatitude, Aquinas casually dismisses as a possible candidate the “common and confused knowledge of God” that “is present to almost all men”, and to which we “can arrive immediately by natural reason”.⁵⁶ In the *De veritate* he even explicitly says that in some sense all knowing things —

⁵⁴ See *ST*, II-II, q. 2, a. 3, corp. (ed. Leon., vol. 8, p. 28): “Respondeo dicendum quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae [...] Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participant divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia: *natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium*. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est [I-II, q. 3, a. 8] quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione” (emphasis added).

⁵⁵ See *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1 (ed. Marietti, vol. 2, p. 19): “Ad primum ergo dicendum quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.” For further examination of this passage, see J. OWENS, “The Intelligibility of Being,” *Gregorianum*, vol. 36 (1955), p. 169–193.

⁵⁶ See *Contra gentiles*, III, c. 38, n. 2161 (ed. Marietti, vol. 3, p. 44): “Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro [c. 10] dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest.”

and not just men — implicitly know God in the knowledge of everything else, since nothing is knowable “unless by <being> a likeness of the first truth”.⁵⁷ How can Aquinas say that the knowledge of God is implicit in the knowledge of everything else, or that men arrive at some knowledge of God almost immediately [*statim*], if he unequivocally denies that there is anything like an innate knowledge of God, and that, in this life, we can have no quidditative knowledge of Him?

This apparent contradiction vanishes if we pay attention precisely to the fact that the light of the agent intellect is a participation of the divine, uncreated light and that its natural activity consists in rendering material things actually intelligible in a way that, with the corresponding ontological and gnoseological provisions, is similar to the way in which they are eternally intelligible in the divine mind. Since being is the most proper and universal effect of God,⁵⁸ who conceives of all possible creatures as finite, limited participations of the unhindered, infinite actuality He is, whenever we know something, whatever that thing might be, that which we first and fundamentally know of it is precisely that it *is*, i.e., that it is a *being*. To know creatures primarily under that aspect in which they most properly and immediately resemble God — namely, inasmuch as they *are* — means that to exercise our natural, God-given capacity of rendering material things actually intelligible is nothing but to know things under that aspect or *ratio* in which they are more closely related to, and imitate, God. We should not be surprised, then, if we find passages like the ones mentioned where Aquinas says that God is somehow implicitly present in the knowledge of everything else, and that all men immediately arrive, from the knowledge of all other things, at some knowledge of God. This is, of course, a vague and confused kind of knowledge, not one that is in any way explicit or the object of conscious consideration.⁵⁹ Whatever it might be, it is not, in any case, a quidditative knowledge of God or of the eternal reasons as they are present in God’s

⁵⁷ See *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1 (ed. Leon., vol. 22/3, p. 617, l. 72–77): “Ad primum igitur dicendum quod etiam omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.”

⁵⁸ See *ST*, I, q. 45, a. 5, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 469): “Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus.”

⁵⁹ In the *Summa contra gentiles*, Aquinas clearly thinks that this immediate knowledge requires some form of discursive reasoning, even if simple and acritical. See *Contra gentiles*, III, c. 38, n. 2161 (ed. Marietti, vol. 3, p. 44), immediately following the passage just quoted: “Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur.”

intellect. Aquinas is unequivocally emphatic in saying that we do not know in the eternal reasons *themselves*, as they are actually present in their full intelligibility to God Himself. To do so would posit in our minds a kind of knowledge of God's essence that is by definition beyond our — or any creature's — natural possibilities.⁶⁰ This natural knowledge of God should surely not be interpreted as evidence of Aquinas's commitment to the view that God's existence is evident or, in his terminology, *per se notum*. As is well known, he explicitly and decidedly denies this throughout his entire academic career.⁶¹ The natural character of this knowledge points solely to the fact that the human intellect is naturally equipped to know and render actually intelligible all material things, and, in knowing them primarily and fundamentally as beings, to gain some vague and confused knowledge of God, of whom they are finite, limited likenesses.

3.3. *Anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus*

As intellectual creatures, humans are naturally open to the knowledge of all being and are, for that very same reason, spontaneously moved to desire and seek the knowledge of the cause of all being. This intellectual dynamism is present in all of humankind, and it is the ultimate reason behind the vague and confused knowledge of God that, as we have seen Aquinas say, all men possess. From this natural, albeit vague and not properly conceptualized, knowledge arises in us a certain indeterminate love of God, as Aquinas puts it.⁶² This indeterminate

⁶⁰ See *ST*, I, q. 12, a. 4, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 120–121): “Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis [...] Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.”

⁶¹ Chronologically ordered, Aquinas addresses this question in *Super I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 93–95); *De veritate*, q. 10, a. 12 (ed. Leon., vol. 2/2, p. 338–343, l. 1–330); *Contra gentiles*, I, c. 10 (ed. Marietti, vol. 2, p. 13–14); I, c. 11 (ed. Marietti, vol. 2, p. 14–15); *De potentia*, q. 7, a. 2, arg. 11 (ed. Marietti, vol. 2, p. 191); q. 7, a. 2, ad 11 (ed. Marietti, vol. 2, p. 192–193); *ST*, I, q. 2, a. 1 (ed. Leon., vol. 4, p. 27–28). For an overview of all these texts, highlighting their connections and common threads, see A. DI NOTO, *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII (Utrum Deum esse sit per se notum)*, (Il pensiero medievale, 7), Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1958, p. 41–46; and J. ALFARO, “La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás,” *Gregorianum*, vol. 55, n. 4 (1974), p. 639–675.

⁶² See *Super I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, corp. (ed. Mandonnet, vol. 1, p. 122): “Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis

love is still far from being the kind of full-fledged explicit love of God that we are capable of and that is required for our complete beatitude, but it is also not strictly identical with the natural love of God that is present in all creatures, since it arises from the knowledge we naturally have of Him. As Thomas says elsewhere, by this kind of indeterminate love, God is sought in a general and confused way [*in quadam generalitate*], inasmuch as we all desire to be and live as well as possible.⁶³

This *amor Dei indeterminatus* constitutes the very first step in the properly human path of developing and fostering an elicited love of God that is grounded in the already present natural love of God. This is a process that is definitely far from completed by the appearance of this vague, indeterminate love of God, but — and this is what is most important for our purposes here — it is a process that, within the entire material universe, only we humans can perform, precisely by virtue of being endowed with an intellectual nature. The specific kind of operation only we can perform — the specific kind of operation for the sake of which we exist — is an operation that allows us to seek not only the goods to which we are naturally inclined to the extent that they are resemblances of the divine goodness, but to strive after, and eventually possess, God Himself.

Now, by being metaphysically constituted so as to be able to elicit a love of God that is deliberate and explicitly aimed at Him as our beatitude, we can also, and by virtue of those very same operations, produce a psychological dissociation between our natural order toward God and what we explicitly strive after in all the actions we perform. Our rational nature allows us to have *dominium* of our actions and to freely choose to perform them and direct them to the particular ends we so desire,⁶⁴ but it also allows us to actively redirect all of our actions, and the ends they each attain, to our own selfish gratification. How

ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus.”

⁶³ See *Expositio super Boethii De Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 4 (ed. Decker, p. 73, l. 18–24): “Ad quantum dicendum quod quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primus in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primus in cognitione mentis humanae quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet.”

⁶⁴ Aquinas frequently views this *dominium* over our actions as one of the most clear signs of our ontological condition as persons; see, for example, *ST*, I, q. 29, a. 1, corp. (ed. Leon., vol. 4, p. 327): “Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim *hypostases* vel *primae substantiae*. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substan-

this psychological process of dissociation or separation between our natural end and our elicited ends takes place, is beyond the scope of this paper. What it is important to emphasize here is that this possibility of separation is metaphysically rooted in the very same nature that allows us, and requires us, to freely love God above all else.

4. CONCLUSION:

NATURA IN SE RECURVA EST

A staple feature of Aquinas's account of the natural love of God, in comparison with his predecessors and contemporaries, is his rather idiosyncratic interpretation of the often-quoted *dictum* that nature is curved back on itself [*natura in se recurva est*]. Whereas most of his predecessors and contemporaries interpreted this axiom to mean that nature, and particularly human nature, selfishly strives after its own good,⁶⁵ Aquinas had no problem with seeing in it a kind of neat summary of his own understanding of creaturely operation: nature is curved back on itself not because it seeks its own good in a self-centered manner, but

tiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt."

⁶⁵ Albert the Great, for example, interprets the *dictum* to mean that without the help of divinely infused charity, men naturally love themselves more than God. See ALBERTUS MAGNUS, *II Sent.*, d. 3, a. 18, resp. (ed. Borgnet., vol. 27, p. 98): "Ad hoc [i.e., dictum Bernardii, quod natura in se curva est] dicendum, quod ratio naturalis consideratur dupliciter, scilicet ut natura, et sic curva est et ad modum suum: et ut deliberativa et inquisitiva honesti et boni, et sic potest aliquid diligere plusquam se, sicut multi fecerunt qui charitatem nunquam habuerunt;" and *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, p. II, tract. IV, q. 14, memb. 4, a. 2, sol. (ed. Borgnet., vol. 32, p. 200): "Ad hoc dixerunt antiqui, Praepositinus scilicet, et Gulielmus Altisiodorensis, quod duplex est amor sive dilectio voluntatis, scilicet dilectio amicitiae, et dilectio concupiscentiae. Dilectio amicitiae est, quae tendit in alterum: et de hac dicit Gregorius quod »minus quam inter duos esse non potest.« Dilectio concupiscentiae est naturae, quae semper curva est in seipsa: et quidquid diligit, ad seipsam retorquet, hoc est, ad bonum proprium et privatum: et nisi per gratiam gratum facientem elevetur super se, omne quod diligit ad bonum proprium retorquet, et diligit propter seipsam, quod privatum commodum quaerit in illo: tamen perversa in hoc non est, quia ulterius non potest nisi per gratiam adiuvetur. Naturale est enim in omnibus quae sunt, quod ament sive diligant convenientia sibi secundum naturam, ut dicunt Plato, et Boetius. Et haec solutio mihi placet: quia bona est." Bonaventure is of the same opinion; see BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, ad 1 (ed. Quaracchi, vol. 2, p. 126): "Ad illud quod obiicitur, quod motus naturae curvus est; dicendum, quod aut Bernardus intelligit de natura, qua communicamus cum brutis; aut si de rationali, intelligit prout lapsa est; aut hoc vocat »curvitatem«, quod appetit sibi. Sed esto, quod Deum appetat sibi, non tamen aliquid magis diligit sibi quam Deum, et ita nihilominus propter se et super omnia." For overviews of how other scholastic authors interpreted this axiom, see L.-B. GILLON, "Primacía del apetito universal de Dios según santo Tomás," *Ciencia Tomista*, vol. 62, n. 194 (1942), p. 329–341; and M.-R. GAGNEBET, "L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains," p. 397–412.

rather because it is impossible for any creature to operate without seeking the good that perfects its nature.⁶⁶ To operate in pursuit of what is good for the nature of the agent is, for Aquinas, nothing more than seeking the divine likeness. There is nothing like an inescapable incompatibility between striving after one's good and simultaneously loving God above all else.

Human beings find themselves in the unique situation among material creatures of being able, by virtue of their intellectual nature, of loving God above all else not only by a natural love, but also by an explicit rational love. Precisely because we are fundamentally open to the knowledge of universal being, we are capable of freely determining for ourselves the ends towards which we direct our actions. The conditions required for free rational behavior are, however, the very same conditions that enable us to dissociate or separate our natural love of God above else — common to all creatures — from the pursuit of our own perfection and completion. This separation, however, takes place only on a purely psychological level: we can convince ourselves that we can somehow be excused from the deeply metaphysical necessity of naturally desiring God as our happiness. But even in that most infelicitous of cases, humans remain primarily and more fundamentally striving after God rather than after their own good, though in an acutely mistaken manner, one that removes them or alienates them not only from God, but even, and for that same reason, from their own perfection and happiness.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

ALBERTUS MAGNUS, *Commentarium in Sententiarum.*, ed. A. Borgnet, (Opera Omnia, 27–30), Paris: Luis Vivès, 1893.

ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, ed. A. Borgnet, (Opera Omnia, 32), Paris: Luis Vivès, 1894.

BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventura, 1882.

ARISTOTLE, *De caelo et mundo*, ed. W.K.C. Guthrie, (The Loeb Classical Library, 338), Cambridge: Harvard University Press, 1939.

⁶⁶ As Gillon noted, Aquinas was the first among his contemporaries to extend the primacy of natural love of God above self beyond the realm of intellectual beings to absolutely *all* creatures; see L.-B. GILLON, "Primacía del apetito universal de Dios según santo Tomás," p. 329–330.

- Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, ed. J. Hamesse, (Philosophes Médiévaux, 17), Louvain: Publications Universitaires, 1974.
- THOMAS DE AQUINO, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, ed. B. Decker, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4), Leiden: Brill, 1965.
- THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, R. Spiazzi, Torino – Roma: Marietti, 1950.
- THOMAS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu “Summa contra Gentiles”*, ed. C. Pera, P. Marc, Torino – Roma: Marietti, 1961.
- THOMAS DE AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–.
- THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, ed. P. Mandonnet, Paris: P. Lethielleux, 1929.
- THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, ed. M.F. Moos, Paris: P. Lethielleux, 1933/1947.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae*, vol. 2: *De potentia. De anima. De spiritualibus creaturis. De unione Verbi incarnati. De malo. De virtutibus in communi. De caritate. De correctione fraterna. De spe. De virtutibus cardinalibus*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi, E. Odetto, P.M. Pession, Taurini – Romae: Marietti, 1965.

Secondary Literature

- ALFARO, J., “La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás,” *Gregorianum*, vol. 55, n. 4 (1974), p. 639–675.
- CANALS VIDAL, F., “El *lumen intellectus agentis* en la ontología del conocimiento de santo Tomás,” in F. Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 11–40.
- CANALS VIDAL, F., “Sobre el punto de partida y el fundamento de la metafísica,” in F. Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 79–164.
- CARL, B., “Human Intellectual Potency and the Genus of Intelligibles. A Response to Therese Cory’s *Aquinas on Human Self-Knowledge*,” *Consciousness and Self-Knowledge in Medieval Philosophy*, ed. G. Klima, A. Hall, (Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, 14), Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018, p. 21–32.
- CASTILLO, D., *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca: Naturaleza y Gracia — Imprenta del Monasterio de Benedictinas, 1974.
- CORY, T., “Knowing as Being? A Metaphysical Reading of the Identity of Intellect and Intelligibles in Aquinas,” *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n. 3 (2017), p. 333–351.

- DI NOTO, A., *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII (Utrum Deum esse sit per se notum)*, (Il pensiero medievale, 7), Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1958.
- DOOLAN, G., "Aquinas on Substance as a Metaphysical Genus," *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigations*, ed. G. Doolan, Washington: The Catholic University of America Press, 2011, p. 99–128.
- DOOLAN, G., "Aquinas on the Metaphysician's vs. the Logician's Categories," *Quaestiones Disputatae*, vol. 4, n. 2 (2014), p. 133–155.
- FLOUCAT, Y., *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris: Pierre Téqui, 2001.
- GAGNEBET, M.-R., "L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains," *Revue Thomiste*, vol. 48, no. 1–2 (1948), p. 394–446; vol. 49, no. 1–2 (1949), p. 31–102.
- GEIGER, L.-B., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal–Paris: Institut d'Études Médiévales–Librairie J. Vrin, 1952.
- GILLON, L.-B., "Primacia del apetito universal de Dios según santo Tomás," *Ciencia Tomista*, vol. 62, n. 194 (1942), p. 329–341.
- HANKEY, W., "Participatio divini luminis. Aquinas's Doctrine of the Agent Intellect. Our Capacity for Contemplation," *Dionysius*, vol. 22 (2004), p. 1–30.
- HÉRIS, V., "L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas," *Mélanges thomistes*, (Bibliothèque thomiste, 3), Le Saulchoir: Revues des sciences philosophiques et théologiques, 1923, p. 289–310.
- MALLOY, CH., *Aquinas on Beatific Charity and the Problem of Love*, Steubenville: Emmaus Academic, 2019.
- MOLINERO, J., *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elícito a Dios según santo Tomás*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1979.
- NICOLAS, J.-H., "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres," *Revue Thomiste*, vol. 56, no. 1 (1956), p. 5–42.
- OSBORNE, T., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- OWENS, J., "The Intelligibility of Being," *Gregorianum*, vol. 36 (1955), p. 169–193.
- PERRIER, E., *L'attrait divin. La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, Paris: Parole et Silence, 2019.
- PREVOSTI, A., "El apetito natural y la estructura esencial del ente móvil," *Espíritu*, vol. 65, no. 151 (2016), p. 11–39.
- ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 6/6), Münster: Aschendorff Verlag, 1908.
- SALAS, V., "Bonaventure on the Vanity of Being. Towards a Metaphysic of Ecclesiastes," *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 90, n. 4 (2016), p. 635–663.

- SÁNCHEZ RUIZ, J., “La conoscenza dell’essere e la infinitezza dell’intelletto umano secondo S. Tommaso d’Aquino,” *Divus Thomas*, vol. 59 (1956), p. 143–169.
- SIMONIN, H.-D., “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 6 (1931), p. 174–276.
- SOLIGNAC, L., “La nature dans la pensée de saint Bonaventure ou la physique du salut,” *Revue Thomiste*, vol. 122 (2022), p. 297–325.
- STEVENS, G., “The Disinterested Love of God According to St. Thomas and Some of His Modern Interpreters,” *The Thomist*, vol. 26, no. 3–4 (1953), p. 307–333, 497–541.

OMNIA APPETUNT DEUM: AQUINAS ON THE METAPHYSICS OF THE HUMAN NATURAL LOVE OF GOD

SUMMARY

The contemporary debate concerning the so-called “problem of love” in the Middle Ages has typically been framed in the terms set out by Pierre Roussetot in 1908. In the world of Thomistic studies, the various works that have addressed this issue have focused either on the particularities of Aquinas’s understanding of love — particularly on the cause of love — or on the more ethical and psychological aspects of a genuinely disinterested love. In this paper, instead of addressing the more psychological or ethical aspects of this debate, I will focus rather on Aquinas’s underlying metaphysics of the natural love of God. If, as Roussetot noted, Aquinas stands out among his scholastic peers as the main proponent of a physical conception of love, then he must have worked out, to some degree, the corresponding metaphysical framework that allowed him to simultaneously maintain the primacy of the natural love of God in each creature — including, clearly, rational creatures — and the fact that all creatures naturally and inevitably seek their own good. I first show how Aquinas accounts for the metaphysical conditions required for all creatures to both strive after their own good and yet also naturally love God above all else, and then lay out his understanding of the uniquely human manner of operating, which allows us to not only strive after the divine resemblance found in the goods to which we are naturally inclined, but also, and more fundamentally, to strive after God Himself and be united to Him in knowledge and love.

KEYWORDS: Aquinas, Natural Love of God, Rousselot, Appetite, Inclination, Divine Resemblance, Intellect, Elicit Love

SŁOWA KLUCZE: Akwinata, naturalna miłość Boga, Rousselot, dążność, skłonność, Boże podobieństwo, intelekt, miłowanie przez wybór

Wojciech Baran

Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-3049-0050>

MANUSCRITS MÉDIÉVAUX CONTENANT LES ŒUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN DANS LES ARCHIVES ET BIBLIOTHÈQUE DU CHAPITRE CATHÉDRALE DE CRACOVIE

INTRODUCTION

Les Archives et Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Cracovie (Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, désormais : AiBKKK) conservent cinq manuscrits en papier du XV^e siècle contenant les œuvres de saint Thomas d'Aquin : 1) Ms 115 (143) contenant les *Quaestiones disputatae de veritate*, 2) Ms 116 (144) contenant *IIa IIae Summae Theologiae*, 3) Ms 117 (145) contenant la *Summa contra gentiles*, 4) Ms 120 (148) contenant la *Summa contra gentiles* et d'autres ouvrages théologiques, et 5) Ms 122 (150) contenant les *Quaestiones quodlibetales*. Bien que ces manuscrits aient été généralement décrits par Ignacy Polkowski¹ et Hugues Vincent Shooner², une étude contemporaine et détaillée de ces manuscrits fait défaut dans la littérature. La présente contribution vise à combler cette lacune en fournissant une analyse approfondie et actualisée de ces manuscrits.

I. MS 115 (143) :

THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*

Lat., ca. 1470, chart., f. 284+I membr., 308×210 mm

1. f. 1r–250r, 285r–287v, 250v–284r : Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate cum registro*

¹ I. POLKOWSKI, *Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej. Część pierwsza. Kodexa rękopiśmienne 1–228*, Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1884, p. 87–89.

² H.V. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. T. II, Bibliothecae Gdańsk – Münster*, Roma : Editori di San Tommaso, 1973, p. 160–162, no 1354–1358.

— *Questio de veritate I* [iter. in marg. sup.] [Textus] — *Questio est de veritate. Et primo queritur, quid est veritas. Vera autem, quod verum sit ...*>[f. 250r] [q. 26, a. 7, ad 8] ... *per hoc patet solucio* [add. verbum sed del.] *ad ultimum.* — *Deficiunt hic quasi duo folia, quia in toto articulus octavus et nonus cum argumentis ante oppositum preter ultimum* [manu rubricatoris]. [vacua media pagina]><[f. 285r] [secunda manu] — <O>*ctavo queritur, utrum huiusmodi passiones fuerint in Christo. Et videtur, quod non ...*>[f. 287v]... *et semel aliquid volebat et aliquid nolebat, quod est impossibile.* [f. 250v] [prima manu] *est impossibile. Preterea, secundum philosophum, delectacioni ...*><[f. 281r]... *alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua earum non sufficienter.* — [manu rubricatoris] *Expliciunt questiones de veritate a fratre Thoma de Aquino edite etc.* [f. 281v] [Registrum quaestionum] — *Registrum questionum beati Thome de veritate ad sequentibus* [!] *ut* [sequi del.] *secuntur ad* [!]*[recte : ab] suis articulis* [iter. in marg. sup. manu rubricatoris] — [prima manu] *Questio prima de veritate. Quid est veritas ...*><... *Utrum Christus in primo instanti sue conceptionis mereri potuerit. Expliciunt signaciones questionum* [cum suis articulis manu rubricatoris].

Cf. GRABMANN, *Die Werke*, 301–309, TORRELL, *Tomasz z Akwinu*, 84–91, 395–397.

Éd. : *Editio Leonina*, 22, 1–3.

f. 284v : vacuum

2. f. Iv : Lettre à l'archevêque de Gniezno Wincenty Kot³ (†1448) et au chapitre cathédral de Gniezno évoquant a) la lettre écrite en 1436 du cardinal Giuliano Cesarini⁴ (†1444) à Tomasz Strzemiński⁵, docteur en droit et chanoine de

³ Wincenty Kot (1395–1448) — Archevêque de Gniezno, primat de Pologne, sous-chancelier de la Couronne Polonaise, cardinal par l'autorité de l'antipape Félix V en 1441–1447 ; régent du royaume de Pologne en 1444–1447. Cf. M.R. GÓRNIK, "Kot Wincenty," *Encyklopedia katolicka*, éd. F. Gryglewicz et al., vol. 9, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002 (désormais : *EK*), col. 1060–1061.

⁴ Giuliano Cesarini (1398–1444) — fonctionnaire de la curie romaine, créé cardinal par le pape Martin V en 1426, légat du pape en Allemagne, où il appelle à une croisade contre les Hussites, meurt en fuyant la bataille de Varna en 1444. Cf. S. JANUSZEWICZ, "Cesarini Giuliano," *EK*, vol. 3, Lublin 1985, col. 24–25.

⁵ Tomasz Strzemiński (1398–1460) — professeur et recteur de l'université de Cracovie, sous-chancelier de la Couronne à partir de 1454, chanoine de la cathédrale de Gniezno et ensuite de Cracovie, évêque de Cracovie à partir de 1455. Cf. T. GRAFF, "Strzemiński Tomasz," *EK*, vol. 19, Lublin 2013, col. 1072–1073.

Gniezno (†1460) et b) deux autres lettres qui parlent du canonat de Tomasz Strzemiński après la mort d'Adam Świnka de Zielona⁶ (†1433).

*||in Christo, Patri et Domino, Domino, Dei et Apostolice Sedis gracia Archie||<piscopo Gnesnensi Vincenti Kot...>||necnon venerabilibus et circumspic-
tis viris dominis : preposito, decano, singulisque canonicis et personis Ecclesie
Gnesnensis ac illi vel illis, ad quem vel ad quos inducta Ecclesia Gnesnensis
canon|| <ho>||norabilis vir, dominus Adam de Swinki ipsius Ecclesie, dum vi-
veret, canonicatus obtinebat; recepcio, admissio et omnimoda collacio, dispo-
sicio vel provisio pertinet coniunctum ... tangit negocium seu tangere poterit
quomodolibet in futurum quibuscumque nominibus censeantur aut quacumque
prefulgeant dignitate Bernardus de Strzalkobo canonicus ... a reverendissimo
in Christo Patri et Domino, Domino Iuliano miseracione divina tituli Sancte
Sabine sanc|| ... ||Germania Apostolice Sedis Legato ... litteras eiusdem Do-
mini Iuliani legati sigillo oblongo cera rubea ab intra, ab extra vero cera alba
cum cordula rubea|| ... ||prorsus vicio et suspicione carencia nobis per venerabi-
lem et circumspicuum virum dominum Thomam de Strampino doctorem, dicte
Ecclesie Gnesnensis canonicum||... nos cum ea, qua decuit reverencia nomi-
nis recepisse huiusmodi sub tenore : — Iulianus miseracione divina tituli sanc-
te Sabine||... dilecto nobis in Christo Thome de Strampino canonico Ecclesie
Gnesnensis decretorum doctori salutem in Domino ... ||apud nos fide digno
commendaris testimonio, nos inducunt, ut tibi reddamini ad gratiam libera-
lem exhibita, siquidem nobis nuper pro parte tua peticio continebat, q|| ...
<Adam> ||de Swinki ipsius Ecclesie canonicus, dum viveret, obtinebat per obi-
tum ipsius Ade, qui extra Romanam Curiam decessit, vacante [?]reverendus in
Christo Pater Albertus Archiepiscopus Gnesnen||<sis ...> ||tibi contulit et de
illis eciam providit cumque collacione et promissione huiusmodi vigore canoni-
catum et prebendam huiusmodi assecutus fuisti ... Datum millesimo quadrin-
gesimo tricesimo sexto, pontificatus sanctissimi in Christo Patris et Domini
nostri Domini Eugenii Divina providencia pape quarti anno sexto. — P||
... ||et recepcionem nobis et per nos, ut premittitur, factam,fuimus per dictum
dominum Thomam de Strampino coram nobis constitutum debitarum instan-
cia requisiti qu||...><... per alias sex dies prefatas duodecim dies immediate
sequenti anno, quod absit ...||*

SUPPORT ET ORGANISATION DU VOLUME : I-XXIII⁶⁺⁶ (f. 1–276), XXIV⁶⁺⁵ (f. 277–287, f. 277 manque le feuillet jumeau), *in folio*. Réclames aux cahiers

⁶ Adam Świnka de Zielona (†1433) — Poète, chanoine de la cathédrale de Gniezno et ensuite de Cracovie, secrétaire royal. Cf. W. DANIELSKI, "Adam Świnka z Zielonej," *EK*, vol. 1, Lublin 1985, col. 73.

I–XXIII dans le coin inférieur-intérieur (f. 12v, 24v, 36v, 48v, 60v, 72v, 84v, 96v, 108v, 120v, 132v, 144v, 156v, 168v, 180v, 192v, 204v, 216v, 228v, 240v, 252v, 264v, 276v), fonds en parchemin au milieu des cahiers portent un texte, le talon de la garde supérieure visible entre les cahiers I et II, à partir de 2024, foliation corrigée au crayon.

FILIGRANES : 1) f. 1–112, 133–287 : Var. Wasserzeichen-Informationssystem⁷ (désormais : WZIS) DE6300-PO-66041 (1471)⁸ ; 2) f. 113–132 : Var. WZIS DE8085-PO-65568 (1471).

ÉCRITURE ET DÉCORATION : première main : f. 1r–284r, *Cursiva Currens/Libraria*, var. Derolez, Pl. 107⁹, 50–55 longues lignes, au f. 30v quelques lignes sont écrites avec plus d'espacement ; deuxième main : f. 285r–287v, *Hybrida Currens*, var. Derolez, Pl. 123, 41–42 longues lignes ; cadre de justification au point sec, 204×138 mm. Décoration et lettres initiales : a) <Q>uestio au f. 1r et <Q>uestio au f. 11v en encre bleue-rouge avec des antennes de la hauteur de 6 lignes, en plus la lettre au f. 1r contient une fleur à l'intérieur de la lettre ; b) lettres initiales rouges et bleues en alternance au début de chaque nouvelle question de la hauteur de 6 lignes jusqu'au f. 38v, les lettres contiennent parfois une décoration de la deuxième couleur, à partir de f. 39r, il n'y a pas d'initiales, seulement un espace pour elles ; c) lettres rehaussées aux f. 1r–38v ; d) initiales calligraphiques dans le premier verset à quelques endroits. Pieds-de-mouche rouges (f. 1r–27r, 28v–34r, 35v–36r, 38v) et bleus (f. 23r, 26r, 27v–28r, 34v–35r, 36v–38r), pas de pieds-de-mouche à partir de f. 39r.

NOTES ET GLOSES : 1) main du scribe : annotation dans la marge d'un passage oublié par lui, par exemple aux f. 1v, 109v, 203r, 280v ; 2) main du rubricateur : marquage d'un raisonnement dans la marge : *Respondetur*, par exemple aux f. 5v, 31v — en rouge, et aux f. 35r, 38r — en bleu ; 3) troisième main : titres des questions dans la marge supérieure, par exemple aux f. 1r, 106r, 205r, 272r ; désignations des numéros des questions dans le registre dans la marge ; quelques amendements, par exemples aux f. 131v, 250v, 228v : *Sic etiam verificantur doctorum sentencie, que circa hoc varie videntur*, f. 250r : *Deficiunt hic quasi duo folia, quia in toto articulus octavus et nonus cum argumentis ante oppositum preter ultimum*, 281r (*explicit*), 281v (*titulus*), 284r (*expliciunt*).

RELIURE : demi-reliure du XV^eme siècle de type *alla greca* : ais en planches de bois, dos plat couvert de cuir de couleur marron ; sur le premier plat, deux tenons ; sur le dernier, deux plaquettes d'attache des pattes ; quatre nerfs doubles ;

⁷ <https://www.wasserzeichen-online.de/wzis/index.php> (accès: 10.12.2024).

⁸ Ce filigrane a été identifié à tort par Shooner comme étant Briquet 14876.

⁹ A. DEROLEZ, *The Paleography of the Gothic Manuscript Books. From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

tranchefiles non conservées ; coins du bloc au dos chanfreinés ; au-dessus du premier nerf, une étiquette en papier avec l'inscription : *Quaestiones de veritate* ; au-dessous du quatrième nerf, une étiquette en papier brune avec l'inscription de la cote ancienne : 143 ; sur cette étiquette, une autre petite étiquette en papier avec l'inscription de la cote actuelle : 115 ; contre-gardes manquantes ; sur le premier contre-plat, traces des avaries causées par des insectes ; sur le premier contre-plat, une étiquette en papier avec une inscription mentionnant le microfilmage du codex, au-dessus de cette étiquette, un fragment d'une autre étiquette avec une inscription du XV^e siècle ; sur le dernier contre-plat, une étiquette en papier sur laquelle une autre étiquette du XV^e siècle avec un fragment du texte ; garde supérieure en parchemin faite d'un diplôme du XV^e siècle ; garde inférieure manquante.

HISTOIRE DU VOLUME : Le manuscrit a été copié vers 1470 en Pologne, comme en témoignent les filigranes et le document en parchemin datant de la première moitié du XV^e siècle concernant les membres du clergé polonais utilisé comme une garde ; le codex possède une reliure de ce temps. Numéro d'inventaire le plus ancien : LI¹⁰ ; numéro d'inventaire précédent : 143 ; sur le premier contre-plat, une étiquette en papier avec l'inscription faite par la main du chanoine Kazimierz Figlewicz (1903–1983)¹¹ : *We wrześniu 1954 St. Kolowca wykonał mikrofilm tego kodeksu dla oo. Dominikanów*¹² ; aux f. Ir, 287v : timbre contemporain (2002) : *AiBKKK Ms 115*. Manuscrit conservé en très bon état.

BIBLIOGRAPHIE : POLKOWSKI, *Katalog*, 87, SHOONER, *Codices*, 160, no 1354, *Editio Leonina*, 22–1/1, 15*, no 36, MSPL¹³ 9025.

2. MS 116 (144) :

THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae
Lat., 1459, f. 397 chart. + II membr., 301×209 mm

1. f. Ira–va, 1ra–397vb, IIr : Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae

[Capitula] — *Incipiunt capitula secunde partis secundi libri Summe editae a fratre Thoma de Aquino. Quescio prima de virtutibus et vicys in speciali ...*

¹⁰ I. POLKOWSKI, *Katalog*, p. 87.

¹¹ Vicaire de la cathédrale de Cracovie, puis chanoine et prévôt de la cathédrale de Cracovie, il s'est également occupé des Archives du Chapitre pendant des années, cf. J. BAZYDŁO, "Figlewicz Kazimierz," *EK*, vol. 5, Lublin 1989, col. 177 ; "Figlewicz Kazimierz," *Encyklopedia Krakowa*, éd. J. Purchla et al., ed. 2, Kraków : Biblioteka Kraków – Muzeum Krakowa, 2023, vol. 1, p. 345a.

¹² C'est-à-dire : « En septembre 1954, St[anislas] Kolowca a microfilmé ce codex pour les pères dominicains ».

¹³ Numéros utilisés par <https://manuscripta.pl/> (accès : 10.12.2024).

<[f. 6rb]... *Utrum alicui liceat religionem intrare absque multorum consilio. Explicit ordo et signacio quescionum secundi libri secunde partis fratris Thome de Aquino. Benedictus Deus. Amen.* [f. 6va] [Problemata] — *Amicicia 114. Apostasis 12 ...*><[f. 7rb]... *vita activa 181. vendicio 11.* [f. 7v : vacuum, linearum schemate instructum] [f. 8ra] [Textus] — <P>*ost communem consideracionem de virtutibus et vicys ...*><[f. 176rb] [q. 89, a. 8, ad 2]... *sed ut per duas res immobiles — verte folium secundum* [manu rubricatoris] [f. 176v : vacuum, linearum schemate instructum] [f. 177r : vacuum, linearum schemate instructum] — *nichil deficit, sed fuit habundancia papiri* [iter. in marg. sup. manu rubricatoris] [f. 177va] — *maior firmitas adhibeatur ...*><[f. 341rb] [q. 180, a. 6, ad 2]... *se habent ad uniformitatem* [f. 341v : vacuum, linearum schemate instructum] — *nichil desint* [!] [iter. in marg. sup. manu rubricatoris] [f. 342r] — *intellectus angeli enim habet cognicionem ...*><[f. 382ra]... *et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducatur ipse, qui promisit, Ihesus Christus, Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen. Finitus anno Domini M^oCCCC^oLIX^o.* [Tabula super titulos] — *Incipit tabula edita secundum ordinem alphabeti super titulos secunde partis secundi libri Summe fratris Thome de Aquino. Et est sciendum, quod quantum titulus incipit per 'utrum', tunc est articulus principalis ...*><[f. 382rb] *Abstinencia. Utrum sit virtus, q. 146, articulo 1 ; utrum sit virtus spiritalis, q. 186, articulo 5 ...*><[f. IIr]... *Item an contencio habeat affinitatem ad zelum, q. 38, articulo 5* [recte : 4], *in argumento 1 et solucione. Explicit tabula super tytulos secunde partis secundi libri Summe fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum.*

Cf. GRABMANN, *Die Werke*, 294–301, TORRELL, *Tomasz z Akwinu*, 178–194, 392–395.

Éd. : *Editio Leonina*, 8–10.

f. IIv : vacuum

SUPPORT ET ORGANISATION DU VOLUME : I²⁺² (f. 1–4), II⁷⁺⁶ (f. 5–17, f. 5 manque le feuillet jumeau), III–XVI⁶⁺⁶ (f. 18–185), XVII⁷⁺⁷ (f. 186–199), XVIII–XXXIII⁶⁺⁶ (f. 200–391), XXXIV³⁺³ (f. 392–397), *in folio*, talon de la garde supérieure visible entre les cahiers II et III est visible, talon de la garde inférieure visible entre les cahier XXXI et XXXII, réclames aux cahiers I–XVII, XXIII–XXV dans le coin inférieur-intérieur (f. 17v, 29v, 41v, 53v, 65v, 77v, 89v, 101v, 113v, 125v, 137v, 149v, 161v, 173v, 185v, 199v, 211v, 283v, 295v, 307v) ; numérotation des cahiers : f. 17v : 1, 29v : 2^{us}, 41v : 3^{us}, 53v : 4^{us}, 65v : 5^{tus}, 77v : 6^{tus}, 89v : 7^{mus}, 101v : 8^{vus}, 113v : 9^{vus}, 125v : 10^{us}, 137v : 11^{mus}, 149v : XII [!], 161v : 13^{mus}, 173v : 14, 185v : 15, 199v : 16, 211v : 17, 223v : 18, 235v : 19,

247v : 20, 259v : 21, 271v : 22, 283v : 23, 295v : 24, 307v : 25, 319v : 26, 331v : 27, 343v : 28, 355v : 29, 367v : 30, 379v : 31, 391v : 32 *sexternius in ordine* ; fonds en parchemin au milieu des cahiers I–XIII, XX–XXXIV portent un texte et une notation musicale *in campo aperto*. Nouvelle foliation corrigée au crayon à partir de 2024 (l'ancienne a pris en compte f. I comme f. 1, elle a été faite jusqu'au feuillet 100, ensuite il n'y avait que les numéros tous les 50 feuillets).

FILIGRANES : 1) f. 1, 4, 395–396 Var. WZIS DE4860-Ms473_202 (1460) ; 2) f. 2–3 ; 321–330, 332–343, 394, 397 : Var. WZIS DE4860-Ms1449_316 (1459) ; 3) f. 5–137, 139–148 : Var. WZIS DE6180-Nr_13_336 (1455–1460, 1450–1451) ; 4) f. 138, 149–223 Var. WZIS DE8370-PO-125561 (1452) ; 5) f. 224–320, 331 Var. WZIS DE6180-Nr_13_128 (1455–1460, 1450–1451) ; 6) f. 344–357, 366–367 Var. WZIS DE5910-PO-70429 (1459) ; 7) f. 358–365, 368–391 Var. WZIS DE4860-Ms1449_341 (1459).

ÉCRITURE ET DÉCORATION : texte écrit en deux colonnes, cadre de justification à l'encre sauf f. 200r–223v, où le cadre est fait au point sec, 222×59 et 62 mm, réglure au point sec aux f. 150–382 (à partir du XV cahier) ; première main : f. Ir–215v, *Cursiva Libraria*, var. Derolez, Pl. 101, 53–57 lignes sauf f. 216r–382r, où il y a 46–50 lignes et un autre ductus, mais la même main, semble-t-il ; deuxième main : f. 382r–IIr, *Hybrida Currens*, var. Derolez, Pl. 123, 62–66 lignes. Décoration et lettres initiales : a) esquisse d'une lettre initiale avec des antennes de la hauteur de 31 lignes <P>*ost* au f. 8r ; b) les lettres initiales rouges de la hauteur de 3–5 lignes au début d'une nouvelle question et d'un nouvel article ; lettres rehaussées, pieds-de-mouche, rubriques indiquant le numéro de la question ; titre courant : a) noir numéro de question aux feuillets recto et verso ; b) en dessous de ces numéros de questions aux feuillets verso, numéro de question rouge, aux feuillets recto, titre de question rouge ; lettres d'attente pour les titres courants prévus, par exemple f. 72v–77r, 199v–205r, 352v–355v.

NOTES ET GLOSES : a) annotations faites par le scribe dans la marge d'un mot oublié par le scribe, par exemple aux f. 35r, 113v, 202r, 308r, 339r : *vacat*, 385v, 397v ; b) Marquage d'un raisonnement dans la marge : *Respondetur*, numéro de la question, par exemple aux f. 61v, 102v, 201v, 303r, 375v ; c) Manicules aux f. 194v, 327r, 328r, 340r, 343r, 346r, 357v, 371v, 376r, 391v, 395r.

RELIURE : reliure du XV^e siècle, ais en planches de bois, l'ais supérieur casé, plats et dos couverts de cuir de couleur marron ; reliure estampée à froid, estampes géométriques : deux rectangles, l'un dans l'autre, dont les coins sont reliés par des lignes, dans le rectangle central, les lignes forment des losanges, cadre du rectangle central remplis alternativement d'ornements composés de motifs géométriques et animaliers (serpent avec grenouille et deux oiseaux) ;

dans la partie supérieure du plat supérieur, l'inscription du XV^{ème} siècle : *Secunda secunde b<eati> Thome* ; sur le premier plat, deux tenons ; sur le dernier, deux plaquettes d'attache des pattes ; pattes en cuir partiellement conservées ; dos convexe ; quatre nerfs doubles ; tranchefiles de corde jaune couvertes ; coins du bloc au dos chanfreinés ; sur le dos, au-dessus du premier nerf, une étiquette en papier avec l'inscription : *Secunda Secundae beati Tho<mae> Aqui<natis>* ; au-dessous du quatrième nerf, une étiquette en papier brune avec l'inscription de la cote ancienne : 144, sur cette étiquette, une autre petite étiquette en papier avec l'inscription de la cote actuelle : 116 ; contre-gardes manquantes ; gardes en parchemin.

HISTOIRE DU VOLUME : Le manuscrit a été copié en 1459, comme en témoigne le colophon au f. 382ra : *Finitus anno Domini M^oCCCC^oLIX^o ipso die sancti Augustini episcopi* (le 28 août) ; deuxième date dans la marge du f. Ir : 1460. Sur le premier contre-plat, l'inscription de provenance écrite à l'encre par une main du XV^{ème} siècle : *Liber Arnolphi de Mirzynyecz*, une autre main du XV^{ème} a ajouté : *datus pro Ecclesia Ca<thedra>li Cracoviensi*. Arnolf de Mierzyniec (†1491), chanoine du chapitre cathédral de Cracovie depuis au moins 1451, chanoine du chapitre cathédral de Płock depuis 1462, docteur en droit canonique depuis 1464, recteur de l'église de la Toussaint de Cracovie depuis 1467, docteur en théologie depuis 1473, chanoine du chapitre de Saint Florian en 1474, propriétaire de plusieurs manuscrits conservés aujourd'hui à la Bibliothèque Jagellonne¹⁴, ce propriétaire suggère une provenance polonaise du codex. Numéro d'inventaire du XV^{ème} siècle : CCIIII (f. Ir) ; numéro d'inventaire précédent 144 ; timbre du chapitre du XX^{ème} siècle sur le premier contre-plat et au f. IIv, timbre contemporain (2002) : *AiBKKK Ms 116* sur le premier contre-plat et aux f. Iir, 6r. Quelques dommages à la reliure, salissures importantes au f. 235, traces d'activité des insectes sur le papier n'endommageant pas le texte.

BIBLIOGRAPHIE : POLKOWSKI, *Katalog*, 87, SZELIŃSKA, *Biblioteki*, 118, SHOONER, *Codices*, 160–161, no 1355, MSPL 9026.

¹⁴ Cf. H. BARYCZ, "Arnolf z Mirzyńca," *Polski Słownik Biograficzny*, éd. W. Konopczyński et al., vol. 1, Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1935, p. 165 ; M. MARKOWSKI, *Dzieje wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków : Wydawnictwo Papieska Akademia Teologiczna, 1996, p. 182–183, J. SONDEL, *Słownik historii i tradycji Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków : Universitas, 2012, p. 62–63, W. SZELIŃSKA, *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i w początkach XVI wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1966, p. 114–123, M. ZDANEK, "Arnolf z Mirzyńca," *Profesorowie Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. T. 1, 1364–1780*, éd. K. Ożóg et al., Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015, p. 18–19, https://cac.historia.uj.edu.pl/osoba/2018284_Arnolf_z_Mierzy%C5%84ca_b%C5%82%C4%99dnie_z_Mirzy%C5%84ca_dzi%C5%9B_Mierzeniec_syn_Piotra (accès : 10.12.2024).

3. Ms 117 (145) :

THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*
 Lat., 1457, chart., f. 282+II membr., 306×205 mm

1. f. 1ra–282vb : Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles cum registris*

[Registrum capitulorum libri primi] — *Incipit registrum* [summe add. sup. l.] *Summe* [secunde a.c., partis del.] *contra gentiles. Capitulum primum. Quod sit officium sapientis ...* [f. 1vb]... *Capitulum 102. Quod beatitudo divina perfecta et singularis est excellens omnem aliam beatitudinem. — Incipit liber de veritate katholice* [recte : *katholica*] *contra errores infidelium, editus a fratre Thoma de* [Saquino ?] *del.] de ordine fratrum predicatorum. Sequitur capitulum* [!] *primum. Quod sit officium sapientis. [f. 2ra] [Liber I] — Incipit liber primus, capitulum primum. Quod sit officium sapientis. Veritatem meditabitur guttur meum... >* [f. 45ra]... *Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in secula saeculorum. Amen. Explicit liber primus. [Registrum capitulorum libri secundi] — Incipit registrum secundi libri huius Summe contra gentiles beati Thome. Capitulum* [p.c.] *primum. Continuacio sequentis ad precedencia ... >* [f. 46ra]... *Capitulum 101. Quod vere substantie separate naturali cognitione cognoscant omnia simul. [Liber II]. — Incipit liber secundus. Capitulum primum quasi continuativum ad precedencia. Meditatus sum in omnibus operibus tuis ... >* [f. 109vb]... *sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia secula seculorum. Amen. Explicit liber secundus huius Summe contra gentiles editum a beato Thoma de Aquino. [Registrum capitulorum libri tertii] — Incipit tercius. Prohemium. Capitulum primum. Capitulum 2. Quod omne agens agit propter finem ... >* [f. 111va]... *Capitulum 163. De predestinatione et electione divina etc. [Liber III] — Incipit liber tercius beati Thome contra gentiles. Capitulum primum. Prohemium in sequens opus. [f. 111vb] Deus magnus Dominus et rex magnus ... >* [f. 210ra]... *Ipsi honor et gloria in secula saeculorum. Amen. Explicit liber tercius beati Thome huius Summe contra gentiles. [Registrum capitulorum libri quarti] — Incipit registrum quarti libri eiusdem. [f. 210rb] Capitulum primum. Prohemium in sequens opus ... >* [f. 211rb]... *Capitulum 100. De finali iudicio. [Liber IV] — Sequitur liber quartus beati Thome contra gentiles. Ecce hec ex parte dicta sunt viarum eius ... >... et non ascendent super cor vestrum, sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. Amen. Et sic est finis huius Summe contra gentiles a sancto Thoma fratre predicatorum edite et finita* [!] *sub anno Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo septimo in vigilia Marie Magdalene.*

Cf. GRABMANN, *Die Werke*, 290–294, TORRELL, *Tomasz z Akwinu*, 128–145, 390–391. Le même texte dans le ms Kraków, AiBKkk, Ms 120.

Éd. : *Editio Leonina*, 13–16.

2. f. IIr–v : [Notae cursiva currente scriptae]

||... in c. dilectis [?] de plenitudine etc. ... Est igitur mens... Maiestatem [?] autem de plantis, qui disposu<i>t... An statutum municipale liget ad penas temporales ignoranciam. Arguitur, quod sic ...[f. IIv]... c. primo alle<ga>tum pe<r> lice<n>c<iam>.

SUPPORT ET ORGANISATION DU VOLUME : I–XXIII⁶⁺⁶ (f. 1–276), XXIV⁶⁺⁰, *in folio*, Réclames aux cahiers I–XXIII dans le coin inférieur-intérieur (f. 12v rongée, 24v, 36v, 48v, 60v, 72v, 84v, 96v, 108v, 120v rongée, 132v, 144v, 156v, 168v, 180v, 192v, 204v, 216v, 228v, 240v, 252v, 264v, 276v), fonds en parchemin au milieu des cahiers parfois portant un texte, le talon de la garde supérieure visible entre les I et II cahiers.

FILIGRANES : 1) f. 1–132, 145–282 Var. WZIS DE3210-PO-151500 (1460) ; 2) f. 133–144 Var. WZIS DE6405-PO-68811 (1455).

ÉCRITURE ET DÉCORATION : *Cursiva Libraria/Formata*, var. Derolez, Pl. 95, texte écrit en deux colonnes, 49 lignes ; cadre de justification au point sec, 22m×55 et 55 mm. Décoration et lettres initiales : a) au début de chaque nouveau livre, lettre filigranée bleue avec filigrane et antennes rouges : <V>eritatem de la hauteur de 9 lignes au f. 2ra, <M>editatus de la hauteur de 11 lignes au f. 46ra, <D>eus de la hauteur de 10 lignes au f. 111vb, <E>cce à la hauteur de 10 lignes au f. 211rb ; b) les lettres initiales rouges de la hauteur de 3 lignes au début d'une nouvelle question et d'un nouvel article ; c) initiales calligraphiques dans le premier verset dans les index (f. 1r–v, 110r–111r) ; rubriques indiquant le numéro de la question et les intitulations des questions, lettres rehaussées, les noms des autorités évoquées soulignées, très souvent lettres d'attente à côté des lettres initiales rouges, par exemple aux f. 3v, 100v, 200r, 278v ; titre courant : aux feuillets verso : *liber*, aux feuillets recto : le numéro du livre.

NOTES ET GLOSES : 1) Annotations dans la marge d'un mot oublié par le scribe, corrections, par exemple aux f. 2r, 75r, 157v, 258r ; 2) Notes et corrections d'une deuxième main du XV^e en écriture cursive : f. 3v, 99v, 280v, la même main a écrit les notes aux f. IIr–v ; 3) Marquage d'un raisonnement dans la marge, par exemple aux f. 10r, 116v, 170v, 267v ; 4) nombreuses manicules, par exemple aux f. 3v, 107v, 192v, 280v. Presque pas de notes dans le quatrième livre (f. 210ra–282va).

RELIURE : reliure du XV^e siècle, ais en planches de bois, plats et dos couverts de cuir de couleur marron ; reliure estampée à froid, dans l'encadrement extérieur, une bande fleurie et des petits fers, dans l'encadrement du milieu, des estampes carrées avec des fleurs, dans l'encadrement intérieur, une spirale de fleurs ; sur le premier plat, tenon supérieur conservé et des bouts de clous du tenon inférieur ; sur le dernier plat, deux plaquettes d'attache des pattes ; pattes non conservées ; sur le premier et le dernier plats, traces de cinq boulons placés dans les angles et au centre ; quatre cornières en métal sur le premier et le dernier plat ; dos convexe ; quatre nerfs doubles ; tranchefiles de corde avec coiffe ; coins du bloc au dos chanfreinés ; au-dessus du premier nerf, une étiquette en papier avec l'inscription : *Summa contra Gentiles* et un chiffre écrit au crayon : 35 ; au-dessous du quatrième nerf, une étiquette en papier brune avec l'inscription de la cote ancienne : 145, sur cette étiquette, une autre petite étiquette en papier avec l'inscription de la cote actuelle : 117 ; sur le bord des tranches de la tête et de la queue, l'inscription du titre du XV^e siècle : *Summa contra gentiles* ; contre-gardes et gardes en parchemin.

HISTOIRE DU VOLUME : Le manuscrit a été copié en 1457, comme en témoigne le colophon au f. 282vb : *finita sub anno Domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo septimo in vigilia Marie Magdalene* (le 22 juillet). Numéro d'inventaire du XV^e siècle : CLXXX (f. Ir) ; numéro d'inventaire précédent 145 ; timbre du chapitre du XX^e siècle à la contre-garde supérieure, timbre contemporain (2002) : *AiBKKK Ms 117* à la contre-garde supérieure et aux f. Iv, Iiv, manuscrit conservé en bon état, sur la garde supérieure et dans le bloc les traces des avaries causées par des insectes.

BIBLIOGRAPHIE : POLKOWSKI, *Katalog*, 87–88, SHOONER, *Codices*, 161, no 1356, MSPL 9027.

4. Ms 120 (148) :

THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* et alii tractatus theologici
Lat., 1463, chart., f. 388+III chart., 310×215 mm

1. f. 1r–312v : Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles cum registris*

[Textus] — *Veritatem meditabitur guttur meum ...*>[f. 171r] [liber 3, c. 76] *...in rebus a summo Deo accipiant* [f. 171v : vacuum] [f. 172r] *Non est autem possibile, quod ille ...*>[f. 284r] [liber 4, c. 58].... *Ex alia parte incipit capitulum.* — *In alio folio* [p.c.] [folio rep.], *quia hic difflebat, stat hoc capitulum.* [f. 284v : vacuum] [f. 285r] *Quia vero, ut dictum est, remedia spiritualis salutis ...*>[f. 309r]... *et non ascendent super cor vestrum,*

sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. Amen. Gloria Tibi, Trinitas, equalis una Deitas et ante omnia secula et nunc et imperpetuum. Explicit tractatus de veritate fidei catholice contra errores infidelium alias contra gentiles editus a sancto Thoma de Aquino fratre ordinis predicatorum, finitus anno Domini 1463 feria sexta in crastino Corporis Christi, pro quo sit benedictus et gloriosus in secula seculorum. Amen. [Registrum] — Registrum primi libri. Quid sit officium sapientis ...><[f. 309vb]... Registrum capitulorum secundi libri ...><[f. 310vb]... Registrum capitulorum tercii libri ...><[f. 312rb]... Registrum capitulorum quarti libri ...><... de statu munti post iudicium.

Cf. GRABMANN, *Die Werke*, 290–294, TORRELL, *Tomasz z Akwinu*, 128–145, 390–391. Le même texte dans le ms Kraków, AiBKkk, Ms 117.

Éd. : *Editio Leonina*, 13–16.

2. f. 313r–352v : Isidorus Hispalensis, *Sententiae cum registro capitulorum* [Textus] — *Summum bonum Deus est ...><[f. 352r]... quos celestis aula letificandos includit. [Registrum] — Capitula primi libri Isidori De summo bono. 1. Quod Deus summus et incommutabilis sit ...><... 65. De exitu vite. 66. Finis Isidori De summo bono, pro quo sit Deus benedictus in secula seculorum. Amen.*

Cf. *Clavis patrum* 3, 1199 ; *Incipits of Latin Works*, 5854. Le même texte dans le ms Kraków, Biblioteka Jagiellońska (désormais : BJ), 1240, f. 137v–164v¹⁵.

Éd. : *PL* 83, 537–738 ; *CCSL*, 111.

3. f. 353r–355v : *Sermo de assumptione Beatae Mariae Virginis*
— *Intravit Ihesus in quoddam castellum etc., Luce X [38]. — Quando beata Virgo perfecta fuit in activa et contemplativa, que signantur per has duas sorores, ideo hoc Ewangelium loquitur in sua assumptione ...><... et vere talis erat contemplacio Marie.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 165r–166v.

4. f. 355v–357v : Pseudo-Bernardus Claraevallensis, *Expositio hymni Salve Regina*

— *Nota. Expositio beati Bernhardi super Salve Regina. Ad salutandum Virginem gloriosam primo debes eius magnitudinem considerare ...><... O clemens, o pia, o dulcis, gloriosa Virgo Maria. Amen. Ihesus Christus sit benedictus.*

¹⁵ Cf. *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur* (désormais : *Catalogus*), éd. M. Kowalczyk et al., vol. 7, Cracoviae : Biblioteka Jagiellońska – Wydawnictwo „Księgarnia Akademicka”, 2000, p. 214–230.

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 166v–167v.

Éd. : *PL* 184, 1077–1080.

5. f. 357v–359r : Sermo de assumptione Beatae Mariae Virginis

— *Que est ista, que ascendit per desertum ... Cant. III [6]. — Verba sunt Salomonis in persona universitatis angelorum et hominum beatorum ... ><... et corpore ascenderit, plures sancti preeligunt pie nescire quam temere aliquid diffinire.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 167v–168v et f. 114v–117v.

6. f. 359r–361r : Sermo de assumptione Beatae Mariae Virginis

— *Que est ista, que ascendit de deserto... Cant. VIII [5]. — Et admirantur in hac Virgine quinque. Primo dignitatem eius ... ><... Benedictus Deus Pater, cui placuisti, Christe, id est cum Spiritu Sancto placuisti.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 168v–169v et un fragment de ce texte au f. 118r.

7. f. 361r–364r : Sermo in exsequiis professoris theologiae Universitatis Cracoviensis

— *Sermo in exequiis. Renunciate Iohanni, que audistis et vidistis. Math. XI [4]. — Quia discipuli Iohannis viderunt et audierunt, que reges et prophete voluerunt ... [f. 361v]... istius venerabilis viri sacre theologie professoris eximii ... [f. 363r]... Si ergo iste noster, pro cuius hic sumus relevamine congregati, mortuus est ... quia mortuus est post labores in facultate theologica plurimos et quasi continuos, erat enim sacre theologie professor ... [f. 363v]... Erat ergo iste prudencior suis omnibus inimicis, quia semper insistebat veritati ... dum enim doloribus cruciaretur acerrimis, pavebat quidem mortem, quia ut Ioachim dicit : Pavor mortis est proprietas nature ... ><... duo dicit Apostolus : unum melius, aliud necessarium. Necessarium propter fructum operis, melius autem propter gratiam cum Christo in beatitudine copulationis. Cuius nos participes faciat etc.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 174r–175v.

8. f. 364r–366r : Sermo de mortuis

— *Quem Deus suscitavit. Act. II [24]. — Quemadmodum secundum Apostolum Ad Hebr. IX [27] statutum est hominibus semel mori, ita divina providencia ... ><... vitam gloriosam speramus. Ad quam nos perducere dignetur Ihesus Kristus in secula benedictus.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 175v–176v.

9. f. 366r–367r : Gilbertus de Tornaco, Rudimentum doctrinae. Fragn. III partis

— *Gilbertus in Erudimento doctrine parte tercia de causa intermissi operis, et quod amicis defunctis debemus naturalem affectionem, in affectione moderationem, in moderacione consolacionem, in consolacione oracionem et subventionem. — Cum iam a terra depulsi virtute ...><... divino fruente aspectu iocundemur in domo Domini pariter et feliciter in eternum.*

Cf. GLORIEUX, *Répertoire*, 2, 57. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 176v–177r, f. 271v–272r, cf. Kraków, BJ, 1240, f. 186r–291v.

Éd. BONIFACIO, Torino 1953.

10. f. 367r–371v : Sermo de Corpore Christi

— *Accipite et comedite. Math. XXVI [, 26] originaliter et 1 ad Cor. XI [, 24] transumptive. — Hec verba superne benedictionis rore adeo perfusa sunt, ymo dulcore divine suavitatis repleta ... — Accipite et comedite, scribitur ubi supra. — Alexander de Hallis in quarta parte sue Summe in responsione principali illius questionis, qua querit, utrum liceat iusto pluries uno die Corpus Christi sumere, sic inquit ...><... que omnia, huius sacramenti virtus, clementer in nobis operetur Ihesus Christus in secula benedictus. Amen.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 177r–179v.

11. f. 371v–375r : Sermo in Universitate Cracoviensi habitus

— *Fratres. Spiritu ambulate. Gal. V [, 16]. — Crisostomus exponens illud Mat. V [, 1] : Accesserunt ad Ihesum discipuli et docebat eos, sic inquit : Dominus noster, Ihesus Christus, qui solus katedram doctoris in celo tenuit ... hec omnia ad doctoris officium concurrant, est ratio : Nam inter omnes status Ecclesie status doctorum est excellencior ... Fratres. Spiritu ambulate, ubi supra. — Beatus Dyonisius in prologo Ecclesiastice Ierarchie ita loquitur ad propositum nostrum ...[f. 372r]... nostra Universitas est quoddam particulare corpus huius ecclesie ... Ad vos enim venerabiles viros, qui estis constituti sub hac Alma Universitate ...[f. 374r]... ut ergo nichil horum desit nostre Alme Universitatis prelati, ipsos considero in triphario ordine diversitatis. Nempe in ipsa sunt doctores egregii, rectores perlucidi et iudices equissimi ...><... de talibus enim dicit ipse Salvator, Apok. III [, 4] : Ambulabunt mecum ... et non delebo nomina eorum de libro vite. Quod nobis prestare dignetur Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 180r–182r.

12. f. 375r–377v : Franciscus de Brega, Quaestio de caritate. Fragma.

— *Utrum aliquis homo per caritatem et eius augmentum, quid sit in caritate, possit habere aliquid experimentum. Arguitur, quod sic ... > < ... patet, quia noscitur haberi per caritatem, sicut sciencia scitur per scienciam. etc.*

Cf. *Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae*, 152, no 205/4. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 170r–171r. Texte intégral autographe : Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I Q 381, f. 347r–353v ; cf. Kraków, BJ, 1575, f. 198r–204v (fragm.) ; BJ, 1587, f. 92v–96v ; BJ, 2151, f. 268r–274r.

13. f. 377v : [Nota de XII gradibus humilitatis in regula sancti Benedicti]

— *Nota : XII gradus humilitatis ponuntur in regula beati Benedicti. — Primus est corde et corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus ... > < ... libertas, peccandi consuetudo sive contemptus. etc.*

Cf. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 130v.

14. f. 378r–388r : Bernardus Claraevallensis, De gradibus humilitatis et superbiae

[Prologus] — *Rogasti me, frater, quatenus ea, que de gradibus humilitatis coram fratribus locutus fueram ... > < ... de nihilo superbire non posse.* [Textus] — *Capitulum primum. Locuturus ergo de gradibus humilitatis ... > < ... in corde tuo, quam in nostro codice leges. Deo gracias, Iesus Kristus. Explicit libellus beati Bernhardi abbatis De XII gradibus humilitatis et superbie, 1463, finita post Oculi.*

Cf. *Incipits of Latin Works*, 5208. Le même texte dans le ms Kraków, BJ, 1240, f. 131r–137v, BJ, 1216, f. 166r–176r¹⁶.

Éd. LECLERCQ, ROCHAIS, vol. 3, Romae 1963, 16–59.

f. 388v : vacuum

SUPPORT ET ORGANISATION DU VOLUME : I–XXXI⁶⁺⁶ (f. 1–372), XXXIII⁸⁺⁸ (f. 373–384), in folio, réclames aux cahiers II–XIII, XV–XXV, XXVII–XXXI dans le coin inférieur-intérieur (f. 24v, 36v rongée, 48v, 60v, 72v, 84v, 96v, 108v, 120v rongée, 132v rongée, 144v, 156v, 180v, 192v, 204v, 216v, 228v, 240v, 252v, 264v rongée, 276v rongée, 288v rongée, 300v rongée, 324v, 336v rongée, 348v,

¹⁶ Cf. *Catalogus*, éd. M. Kowalczyk et al., p. 108–113.

360v, 372v), fonds en parchemin au milieu des cahiers portant un texte, paginateurs : f. 1 (Somme de Thomas, livre I), 51 (livre II), 124 (livre III), 229 (livre IV), 309 (registre des livres), 313 (Somme d'Isidore, livre I), 322 (livre II), 335 (livre III), 353 (sermons), 378 (traité sur les degrés de l'humilité), une nouvelle foliation depuis 2024.

FILIGRANES : 1) f. 1–388 Var. WZIS DE6405-PO-66518 (1463) (filigrane bien visible aux f. 171 et 284).

ÉCRITURE ET DÉCORATION : *Cursiva Libraria*, var. Derolez, Pl. 101, textes écrits en 50–53 longues lignes sauf registres qui sont écrits en deux colonnes (f. 309r–312v, 352r–v), cadre de justification au point sec, 227×141 mm ; réglure au point sec. Décoration et lettres initiales : au f. 1r, bordure florale rouge et bleue avec deux oiseaux ; au f. 1v, une petite bordure florale rouge-bleue ; lettres initiales : a) dans la Somme de Thomas : lettres émanchée bleue-rouge avec une fleur dedans <V>eritatem de la hauteur de 10 lignes au f. 1r (début du Ier livre de *Summa*), lettre bleue <M>editatus de la hauteur 8 lignes au f. 51r, (début du IIème livre), <D>eus de la hauteur de 10 lignes au f. 124v (début du IIIème livre), lettres d'attente pour initiale du début du IVème livre au f. 203r : <E>cce ; dans la Somme d'Isydore : lettre bleue <S>ummum de la hauteur de 6 lignes au f. 313r (début du Ier livre), lettre bleue <O>mnis au f. 322v (début du IIème livre), lettre rouge <D>ivine au f. 335r (début du IIIème livre) ; b) lettres émanchées bleues et rouges de la hauteur de 4–5 lignes au f. 1v, ensuite lettres bleues et rouges en alternance de la hauteur de 3–4 lignes au début de nouveau chapitre (lettre corrigée au f. 209r) ; parfois dans la Somme d'Isydore, les lettres avec filigrane (f. 319r, 319v, 322r, 323v, 324r) ; c) lettres bleues et rouges en alternance de la hauteur de 4 lignes au début des petites œuvres ; lettre bleue avec les filigranes rouges au début du traité de Bernard au f. 378r ; lettres rehaussées, intitulations ; titre courant dans la Somme de Thomas : verso : *liber*, recto : numéro du livre, parfois titre courant omis, par exemple aux f. 21v–22r, 105v–106r, 209v–210r, 310v–312v ; titre courant dans les IIème et IIIème livres de la Somme d'Isydore : aux recto : *L<iber>* et numéro du livre, parfois omis (f. 326r, 334r, 343r, 350r–352r).

NOTES ET GLOSES : Notes prises par la main du scribe : a) corrections dans la marge, par exemple aux f. 2r, 102r, 180v, 278v, 316v, 350v ; b) marques du fragment, du thème du raisonnement : f. 286v, 380v ; c) f. 380v, in marg. inf. : *omnis homo mendax*. Pas d'autres notes.

RELIURE : demi-reliure de la seconde moitié du XIXème siècle, ais en planches de carton, plats couverts en carton avec un papier marbré de différentes nuances de bronze ; dos et coins couverts de cuir en couleur marron ; dos plat ; quatre nerfs doubles ; tranchefiles non conservés, au-dessous du quatrième nerf,

une étiquette en papier brune avec l'inscription de la cote ancienne : 148, sur cette étiquette une autre petite étiquette en papier avec l'inscription de la cote actuelle : 120, contre-gardes et gardes (Ir, IIv) en papier bleu de la seconde moitié du XIX^e siècle.

HISTOIRE DU VOLUME : Le manuscrit a été copié en 1463, comme en témoigne le colophon au f. 388r : 1463, *finita post Oculi*, (*Oculi* — le troisième dimanche du Carême : le 13 mars 1463), dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on lui a donné une nouvelle demi-reliure. La présence d'un sermon pour les funérailles d'un professeur de l'université de Cracovie (texte no 7) suggère une provenance polonaise. Il semble qu'il y ait un lien entre ce codex et le ms Kraków, BJ, 1240, puisque tous les textes, à l'exception du texte de Thomas, se trouvent dans le codex capitulaire et dans le codex jagiellonien presque dans le même ordre. Le manuscrit jagiellonien est plus ancien (1456)¹⁷ que le codex capitulaire (1463) ; timbre du chapitre du XX^e siècle à la garde supérieure au f. Iv, timbre contemporain (2002) : *AiBKKK Ms 120* à la contre-garde supérieure ; le bloc a les traces des avaries causées par des insectes.

BIBLIOGRAPHIE : POLKOWSKI, *Katalog*, 89, SHOONER, *Codices*, 161, no 1357, MSPL 9028.

5. Ms 122 (150) :

THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*
et anonymus, *Speculum animae vel De anima vitiosa et virtuosa*
Lat., 1452, chart., f. 159, 285×215 mm

1. f. 1ra–24vb, 51ra–62vb, 25ra–50vb, 63ra–82va : Thomas de Aquino, *Quaestiones quodlibetales*

[Quodlibet 1] *Quesitum est de Deo et homine. De Deo quesitum est primo, quantum ad divinam naturam ...*>[f. 24vb] [quodlibet 4, q. 7, a. 1, co.]... *in quibus, ut plurimum contritio precedit tempore confessionem* ||[f. 51ra]|| *confessionem et absolucionem; baptismus autem ...*>[62vb] [Quodlibet 5, q. 10, a. 1, co.]... *quod est propinquus cause. Quamvis* ||[f. 25ra]|| *Quamvis autem cause sint III^{or}, tamen tres earum ...*>[f. 43va] [Quodlibet 8, q. 2, a. 2, co.]... *caritatem, quam <a> non habente. Sed secundum alium modum cognoscendi, quo aliquis* [vacua media columna] [f. 43vb] *Sed 2^m alium modum cognoscendi ...*>[f. 50vb] [Quodlibet 9, q. 2, a. 3, co.]... *cum sint due nativitates penitus desperate* [recte : *disparate*] : ||[f. 63ra]|| *Unde, si esset aliquid, quod filiacionem temporalem ...*>... *in carcere vel alio modo.*

¹⁷ Cf. *Catalogus*, éd. M. Kowalczyk et al., p. 214–230.

<D>einde de pena eterna, scilicet utrum anima separata a [p.c.] corpore naturaliter paciatur ab igne corporeo. In quinto quodlibeto, articulo tredecimo etc.

Cf. GRABMANN, *Die Werke*, 309–313, TORRELL, *Tomasz z Akwinu*, 246–251, 402–404.

Éd. : *Editio Leonina*, 25, 1–2.

f. 82vb–83r : vacua, linearum schemate instructa

f. 83v : vacuum

2. f. 84ra–154va : [Anonymus, *Speculum animae* vel *De anima vitiosa et virtuosa*]

[Pars prima, introductio] — <D>eclina a malo et fac bonum, Ps. 36° [, 27]. *Quam brevissime michi consideranti, quam brevi valle ad tabernaculum increate lucis accedat anima ad peregrinationis huius calamitosi status ...*>[f. 121ra]... *licet multe alie supersunt, quas in alio sermone alibi possumus, a quibus omnibus suppliciis nos [libenter del.] liberet Dominus Ihesus, qui vivit et regnat in secula seculorum.* [Pars secunda, introductio] — <D>eclina a malo et fac bonum, ut supra [Ps. 36, 27]. *Visa igitur prima parte principali [principalis a.c.] presentis opusculi, scilicet de statu anime viciose et extra gratiam posite, de illius infortunatu [recte : infortunato] processu et fine, nunc videamus [p.c.] de 2^a parte principali, scilicet de anima virtuosa et in gracia Dei posita et de illis virtuoso et laudabili processu et felici fine in gloria beatorum ...*><... *Et post ea omnes angelorum ordines et sanctorum a maiore usque ad minimum cantant unam pulcram cantilenam in secula seculorum. Amen. Et sic est finis. Sit laus et gloria Christo. Sub anno Domini M^oCCCCLII in die sabbatho ante Oculi etc.*

Cf. Le même texte se trouve aussi dans les manuscrits : Graz, Universitätsbibliothek, Ms 1210, f. 1r–154v¹⁸, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut.20.31, f. 1r–148r¹⁹.

SUPPORT ET ORGANISATION DU VOLUME : I–III⁶⁺⁶ (f. 1–36), IV⁷⁺⁷ (f. 37–50), V–VI⁶⁺⁶ (f. 51–74), VII⁶⁺³ (f. 75–83, f. 75–77 n'ont pas de feuillets jumeaux), VIII–XI⁶⁺⁶ (f. 84–131), XII–XIII⁷⁺⁷ (f. 132–159), *in folio*, le talon de la garde

¹⁸ Cf. *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, 3 vol., éd. A. Kern, M. Mairold, H. Zotter, Graz–Stand : Universitätsbibliothek, 2023, [https://unipub.uni-graz.at/urn/urn:nbn:-at:at-ubg:2-65617, \[1303\]](https://unipub.uni-graz.at/urn/urn:nbn:-at:at-ubg:2-65617, [1303]) (accès : 10.12.2024).

¹⁹ Cf. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi*, vol. 1, Florentiae : Praesidibus Adnuentibus, 1774, col. 639.

supérieure visible entre les cahiers I et II. Le cahier V (f. 51–62) est mal placé, il devrait être mis entre le IIème et le IIIème cahier (entre f. 24 et f. 25).

FILIGRANES : 1) f. 1–12, 25–36 : Var. WZIS DE4860-Ms866_326 (après 1446) ; 2) f. 12–24, 37–39, 48–50 : Var. WZIS DE4860-Ms1193_430 (1451–1500) ; 3) f. 41–46 ; WZIS DE8150-HS_1006_9 (1445–1450) ; 4) f. 51–74 WZIS DE2730-PO-65162 (1448) ; 5) f. 75–83 : WZIS IT1365-PO-66302 (1454) ; 6) f. 84–131 : WZIS DE4860-Ms601_109 (1452) ; 7) f. 132–154 : WZIS DE4620-PO-150071 (1449).

ÉCRITURE ET DÉCORATION : texte écrit en deux colonnes, cadre de justification à l'encre 250×71 et 75 mm, le codex contient deux parties distinctes : I) *Cursiva Libraria*, var. Derolez, Pl. 99, f. 1ra–82va, 57–71 lignes, aux f. 43va et 62ra densité du texte sur une colonne, densité d'écriture différente aussi aux derniers feuillets de la première partie du codex : f. 81va–82va ; décoration et lettres initiales : a) au début du nouveau quodlibet, lettre filigranée rouge-noire avec un filigrane et des antennes rouges : <Q>*uesitum* de la hauteur de 7 lignes au f. 1ra ; <Q>*uesitum* de la hauteur de 10 lignes au f. 11va ; b) lettre filigranée rouge avec un filigrane et des antennes rouges de la hauteur de 8 lignes au début d'un nouveau problème : <D>*einde* au f. 37ra ; c) lettres rouges pour une nouvelle partie de raisonnement de la hauteur de 3 lignes : <A>*d*, <D>*einde* au f. 9v, <A>*d* au f. 11v, <A>*d* au f. 37ra, <A>*d* au f. 37rb ; dans le premier cahier les nouveaux éléments de raisonnement soulignés (*ad primum, responsio...*), lettres d'attente pour les lettres initiales aux f. 1v–7v, 9r, 15r, 17v, plus tard espaces libres pour les lettres initiales ; II) *Hybrida Libraria*, var. Derolez, Pl. 129, f. 84ra–154va, 47–54 lignes, espace pour les lettres initiales aux f. 84ra, 93ra, 97va, 103ra, 145va, 155vb, changement d'encre du brun au noir profond aux f. 93v–94r, initiales calligraphiques dans le premier verset aux f. 107va, 149ra–b, pas de décoration.

NOTES ET GLOSES : Amendements de la main du scribe dans la première partie, par exemple aux f. 1v, 41r, 68v ; amendements dans la deuxième partie, par exemple aux f. 84v, 122r, 156v. Pas d'intervention d'autres mains.

RELIURE : demi-reliure de la seconde moitié du XIXème siècle, ais en planches de carton, plats couverts en carton avec un motif rappelant les cernes des arbres, dos et coins couverts de cuir de couleur marron ; dos estampé à froid ; les cadres avec des fleurs au milieu séparées par des bandes feuilles ; dans le premier cadre en partant du haut, titre estampé : *Summa Ms 1452* ; dos plat ; trois nerfs ; tranchefiles manquantes ; au-dessous du quatrième nerf, une étiquette en papier blanc avec l'inscription de la cote actuelle : 122, contre-gardes et gardes en papier moderne.

HISTOIRE DU VOLUME : Le colophon présent à la fin de la deuxième œuvre montre que cette partie du codex a été copié en 1452 : f. 154va : *Sub anno Domini M^oCCCCCLII in die sabbatho ante Oculi etc.* (Samedi avant le troisième dimanche du Carême, le 11 mars 1452), les filigranes sur les pages avec la deuxième œuvre indiquent qu'elle date également du même temps. Dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, on a fait une nouvelle demi-reliure qui comprend peut-être deux codices distincts (deux mains différentes, mais le cadre de justification de même style, la marge supérieure de la deuxième partie est rognée, de sorte que les antennes des lettres sont parfois coupées, par exemple f. 89r-v, 93ra). Numéro d'inventaire précédent 150 ; timbre du chapitre du XX^{ème} siècle à la garde supérieure, timbre contemporain (2002) : *AiBKKK Ms 122* à la contre-garde supérieure. Manuscrit conservé en bon état, papier légèrement endommagé par des insectes, sans affecter le texte, un trou brûlé dans l'espace entre les colonnes au f. 39.

BIBLIOGRAPHIE : POLKOWSKI, *Katalog*, 89, SHOONER, *Codices*, 161–162, no 1358, MSPL 9029.

CONCLUSION

Les recherches effectuées ont permis de mettre à la disposition d'un large éventail de chercheurs des descriptions détaillées des manuscrits des Archives et Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Cracovie contenant les œuvres de Saint Thomas d'Aquin : Ms 115, Ms 116, Ms 117, Ms 120 et Ms 122. Les manuscrits des Archives et Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Cracovie nécessitent sans aucun doute d'autres recherches. Dans le contexte des œuvres de Thomas d'Aquin, il sera intéressant d'examiner les manuscrits du *Compendium Theologiae* de Hugues Ripelin, longtemps attribué à Thomas d'Aquin (Ms 118, Ms 119, Ms 123), ainsi que la concordance des thèmes abordés par Thomas d'Aquin rédigée par Hervé de la Queue (Ms 121).

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources manuscrites

- 1.1. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana :
Plut. 20.31
- 1.2. Graz, Universitätsbibliothek :
Ms 1210

- 1.3. Kraków, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej :
Ms 115 ; Ms 116 ; Ms 117 ; Ms 118 ; Ms 119 ; Ms 120 ; Ms 121 ; Ms 122 ;
Ms 123
- 1.4. Kraków, Biblioteka Jagiellońska :
BJ, 1216 ; BJ, 1240 ; BJ, 1575 ; BJ, 1587 ; BJ, 2151
- 1.5. Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka :
I Q 381

2. Sources imprimées

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, "De gradibus humilitatis et superbiae," *Sancti Bernardi opera*, éd. J. Leclercq, H. M. Rochais, vol. 3, Romae : Ed. Cistercienses, 1963, p. 16–59.
- GILBERTUS DE TORNACO, *De modo addiscendi*, éd. E. Bonifacio, Torino : Società Editrice Internazionale, 1953.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, éd. P. Cazier, Turnhout : Brepols, 1998 (Corpus Christianorum Series Latina, 111). Plus ancienne édition : *Patrologia Latina*, éd. J.-P. Migne (désormais : *PL*), 83, 537–738.
- PSEUDO-BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Meditatio in Salve Regina*, *PL*, 184, 1077–1080.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles cum commentariis Ferrariensis*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae : Typis Riccardi Garroni, 1918–1948 (Editio Leonina, 13–16).
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae, IIa IIae*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895–1899 (Editio Leonina, 8–10).
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae : ad Sanctae Sabinae, 1970–1976 (Editio Leonina, 22/1–3).
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae : Commissio Leonina, Paris : Les Éditions du Cerf, 1996 (Editio Leonina, 25/1–2).

3. Literature secondaire

- BANDINI, A.M., *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi*, vol. 1, Florentiae : Praesidibus Adnventibus, 1774.
- BARYCZ, H., "Arnolf z Mirzyńca," *Polski Słownik Biograficzny*, éd. W. Konopczyński et al., vol. 1, Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1935, p. 165.
- BAZYDŁO, J., "Figlewicz Kazimierz," *Encyklopedia katolicka*, éd. L. Bieńkowski et al., vol. 5, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1989, col. 177.

- BLOOMFIELD, M. W., *Incipits of Latin works on the virtues and vices, 1100–1500 A.D. including a section of incipits of works on the Pater Noster*, Cambridge : The Mediaeval Academy of America, 1979.
- Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi Latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, éd. M. Kowalczyk et al., vol. 7, Cracoviae : Biblioteka Jagiellońska – Wydawnictwo „Księgarnia Akademicka”, 2000.
- Clavis patrum latinorum*, éd. E. Dekkers, E. O. Gaar, ed. 3 aucta et emendata, Turnhout : Brepols, 1995.
- Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae*, éd. J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński, 2. vol., Kraków : Homini, 2019.
- DANIELSKI, W., “Adam Świnka z Zielonej,” *Encyklopedia katolicka*, éd. F. Gryglewicz et al., vol. 1, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985, col. 73.
- DEROLEZ, A., *The Paleography of the Gothic Manuscript Books. From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- Encyklopedia Krakowa*, éd. J. Purchla et al., ed. 2, Kraków : Biblioteka Kraków – Muzeum Krakowa, 2023.
- GLORIEUX, P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, vol. 2, Paris : Vrin, 1933.
- GÓRNIAK, M.R., “Kot Wincenty,” *Encyklopedia katolicka*, éd. F. Gryglewicz et al., vol. 9, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002, col. 1060–1061.
- GRABMANN, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, ed. 3, éd. R. Heinzman, Munster-Westf : Aschendorff, 1967.
- GRAFF, T., “Strzemiński Tomasz,” *Encyklopedia katolicka*, éd. F. Gryglewicz et al., vol. 19, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013, col. 1072–1073.
- JANUSZEWICZ, S., “Cesarini Giuliano,” *Encyklopedia katolicka*, éd. F. Gryglewicz et al., vol. 3, Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985, col. 24–25.
- MARKOWSKI, M., *Dzieje wydziału teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*, Kraków : Wydawnictwo Papieska Akademia Teologiczna, 1996, p. 182–183,
- PÓLKOWSKI, I., *Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej. Część pierwsza. Kodexa rękopiśmienne 1–228*, Kraków : nakładem Akademii Umiejętności, 1884.
- SHOONER, H.V., *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. T. II, Bibliothecae Gdańsk — Münster*, Roma : Editori di San Tommaso, 1973 (Editores Operum Sancti Thomae de Aquino, 3).
- SONDEL, J., *Słownik historii i tradycji Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Kraków : Universitas, 2012.

SZELIŃSKA, W., *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i w początkach XVI wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1966 (Monografie z Dziejów Nauki i Techniki, 33).

TORRELL, J.-P., *Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty – Warszawa : Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008.

ZDANEK, M., “Arnolf z Mirzyńca,” *Profesorowie Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. T. 1, 1364–1780*, éd. K. Ożóg et al., Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015, p. 18–19.

4. Sources en-ligne

Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz, 3 vol., éd. A. Kern, M. Mairold, H. Zotter, Graz–Stand: Universitätsbibliothek, 2023, <https://unipub.uni-graz.at/urn/urn:nbn:at:at-ubg:2-65617>, [1303] (accès : 10.12.2024).

https://cac.historia.uj.edu.pl/osoba/2018284_Arnolf_z_Mierzy%C5%84ca_b%C5%82%C4%99dnie_z_Mirzy%C5%84ca_dzi%C5%9B_Mierzeniec_syn_Piotra (accès : 10.12.2024).

<https://manuscripta.pl/> (accès : 10.12.2024).

<https://www.wasserzeichen-online.de/wzis/index.php> (accès : 10.12.2024).

MEDIEVAL MANUSCRIPTS CONTAINING THE WORKS OF ST. THOMAS AQUINAS IN THE ARCHIVES AND LIBRARY OF THE CRACOW CATHEDRAL CHAPTER

SUMMARY

The Archives and Library of the Cracow Cathedral Chapter preserve five 15th-century paper manuscripts containing the works of St. Thomas Aquinas: 1) Ms 115 (143) containing the *Quaestiones disputatae de veritate*, 2) Ms 116 (144) containing the *Summa Theologiae, IIa IIae*, 3) Ms 117 (145) containing the *Summa contra gentiles*, 4) Ms 120 (148) containing the *Summa contra gentiles*, and 5) Ms 122 (150) containing the *Quaestiones quodlibetales*. Although these manuscripts have generally been described by Ignacy Polkowski and Hugues Vincent Shooner, a contemporary, detailed study of these manuscripts is lacking in the literature. The present contribution aims to address this gap.

KEYWORDS: St. Thomas Aquinas, Archives and Library of the Cracow Cathedral Chapter, medieval manuscripts, 15th century

SŁOWA KLUCZE : Saint Thomas d'Aquin, Archives et Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Cracovie, manuscrits médiévaux, XV^{ème} siècle

Elżbieta Jung

Centrum Filozofii Przyrody,
Uniwersytet Łódzki

RICHARD KILVINGTON'S THEORY OF HYLOMORPHISM AND QUALITATIVE CHANGE*

INTRODUCTION

This paper concerns Richard Kilvington's inventive interpretation of Aristotle and Averroes's hylomorphism in relation to different types of transformations, including generation, corruption, mixture, and qualitative change. The theories examined here derive from Kilvington's question-commentary on the *Physics*, reconstructed through cross-references found in each individual question.¹ His questions cover most of the topics Aristotle touched upon in his *Physics*. The main issues presented in this article are addressed in questions 1–2, the *expositio* of the first chapter of the first Book of the *Physics*, and question 6. The complete list of these questions is as follows:

1. *Utrum omne quod generatur ex contrariis generetur.*
2. *Utrum in omni generatione tria principia requirantur.*
Expositio super primum capitulum primi libri Physicorum.
3. *Utrum omne scitum sciatur per causam.*
4. *Utrum omnis natura sit principium motus et quietis.*
5. *Utrum aliquod corpus simplex possit moveri aequae velociter in vacuo et in pleno.*

* I gratefully acknowledge that this paper is a result of project nr 2018/31/B/HS1/00472 funded by National Science Centre, Poland. I am grateful to an anonymous reviewer for valuable comments which allowed me to improve my article.

¹ See E. JUNG, *Introduction*, in: RICARDUS KILVINGTON *Quaestiones super libros Physicorum* (forthcoming).

6. *Utrum qualitas suscipiat magis et minus.*
7. *Utrum omne transmutatum in transmutatione initio sit in eo ad quod primitus transmutatur.*
8. *Utrum in omni motu potentia motoris excedit potentiam rei motae.*²

As Kilvington explains, the *Physics* deals with natural bodies, and “Aristotle intends to discourse on causes in general terms and in three particular aspects, viz.: 1) as to the principles of natural beings (*res*); 2) as to the cosequences of natural beings; 3) as to the properties of these cosequences.”³

Kilvington fully accepts Aristotle’s definition of natural things when he states, “by natural things I mean here not all of those which exist naturally, but strictly these that contain an intrinsic principle of motion.”⁴ As he explains:

I say... that every nature which is a form of generable and corruptible body is the active principle thanks to which a natural body is capable of being generated and corrupted, and is capable of moving locally or remaining at rest. In keeping with this understanding, it must be taken for granted that nature is the *per se* and non-accidental principle of motion and rest of any body in which it is found.⁵

From this description, Kilvington concludes that detailed analyses should be conducted on cases of various types of changes of individual bodies, whether they are observable or imaginary. For each analyzed case, the conditions that must be met for a given change to occur are discussed. Kilvington devotes most of his time to considering the problems of different types of change, and the properties of primary and secondary qualities, of medium and void, of place,

² For the detailed information about manuscripts of Kilvington’s commentary on the *Physics* see E. JUNG, “Richard Kilvington,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), ed. E.N. Zalta, U. Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kilvington/>>.

³ RICARDUS KILVINGTON, *Expositio super primum capitulum primi libri Physicorum*, Paris BnF, Ms 6559, f. 153va: “...Aristoteles in hoc libro intendat declarare de causis in generali, et praecipue quoad tria, videlicet quoad principia rerum naturalium, quoad consequentia res naturales, et quoad proprietates consequentium earundem.”

⁴ *Ibidem*, f. 153vb: “Unde hic intelligo per res naturales non indifferenter quascumque res quae naturaliter existunt, sed illas praecipue quae in seipsis principium motus habent.” See ARISTOTELES, *Physica*, lib. II, cap. 1(192b,22–23). English transl. R.P. Hardy, R.K. Gaye, in: *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon, New York: Random House, 2001, p. 236, l. 22–23: “...nature is a source or cause of being moved and of being at rest in that to which it belongs primarily.”

⁵ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omnis natura sit principium motus et quietis*, Sevilla, Biblioteca Capitulare y Colombina, Ms. 7–7–13, f. 37vb: “...dico ... quod omnis natura, quae est forma corporis generabilis et corruptibilis, est principium activum quo natum est corpus naturale generabile et corruptibile quiescere et movere localiter. Et secundum istum intellectum debet hoc totum intelligi, videlicet natura est principium motus et quietis eius in quo est primo et per se et non secundum accidens.”

time, and infinity. He also devotes considerable effort to comparing motions in terms of speed, time, and distance traversed, and to investigating the causes of motion. The remaining parts of his *Physics* commentary are dedicated to epistemological problems and logical considerations, such as the theory of knowledge acquisition, the question of future contingent events, and the theory of obligations.

As a teacher, Kilvington had the goal of providing students with a correct interpretation of the views of Aristotle and Averroes. Like them, he points to different solutions to particular problems in order to discover a coherent, true theory. Nevertheless, his views usually do not concure with the opinions of Aristotle or Averroes, but are original reinterpretations. It should be strongly emphasized, however, that Kilvington always claimed that his interpretation would be acceptable to both the Philosopher and the Commentator. John Duns Scotus and William of Ockham are his most respected predecessors. By developing or arguing with their views, Kilvington often shapes theories of his own.

The main element in Kilvington's method of practicing natural philosophy is nominalism.⁶ His nominalistic position is precisely characterized in the following declaration:

I claim that all things in the world, be they universals or souls, are single things, since they are universal only because they signify universally, and not because they are things different than singular ones.⁷

Like Ockham, Kilvington also makes frequent use of the principle of parsimony; he accepts without reservation that individual things in the world are limited to substances and qualities, which are *res absolutae*. He breaks with the Aristotelian *metabasis* and, consequently, considers mathematics to be a legitimate method for describing physical phenomena. He is committed to clarify the individual processes of change that bodies undergo. Consistently, Kilvington takes into account only natural principles (matter, form, and privation) as the causes of natural processes, and not material, formal, efficient, and final causes, which play only an explanatory role.⁸ Consequently, in Kilvington's opinion, the main task of a natural philosopher is to search for the specific true causes responsible

⁶ A detailed study of all Kilvington's works obliges me to revise my earlier position that he was a realist. See E. JUNG-PALCZEWSKA, "Works by Richard Kilvington," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 67 (2000), p. 221.

⁷ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne scitum*, f. 178rb: "Dico enim quod omnes res mundi sive universales sive animae sunt res singulares, quia universales non sunt res universales nisi quia significant universaliter et non quia sint aliae res a singularibus."

⁸ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione tria principia requirantur*, Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, Ms. 7-7-13, f. 33va: "Ad istam quaestionem quando quaeritur utrum in omni generatione tria principia requirantur respondeo, et suppono quod principia hic

for specific processes of change. This investigative attitude results in the clear-cut structure of his questions on the *Physics*, in which only the basic causes of individual processes of change and the effects of their action are examined thoroughly. Therefore, Kilvington often uses a method of *ceteris paribus*, which attempts to take into account only the main factors causing change.

Kilvington opens his commentary on the *Physic* with a quote from Aristotle's Book III of the *Metaphysics*. Aristotle says:

Now for those who wish to get rid of perplexities it is a good plan to go into them thoroughly, for the subsequent certainty is a release from previous perplexities and release is impossible when we do not know the knot. The perplexity of the mind shows that there is a "knot" in the subject; for in its perplexity it is in much the same condition as men who are fettered, in both cases it is impossible to make any progress. Hence we should first have studied all the difficulties, both for the reasons given and also because those who start an inquiry without first considering the difficulties are like people who do not know where they are going ..."⁹

Kilvington begins his discussion of natural philosophy by interpreting this passage and Averroes' commentary on it, explaining the basic problems of natural philosophy, i.e. the structure of nature and the processes of different types of generation.

I. THE STRUCTURE OF NATURE

1.1. *Hylomorphism*

Kilvington is by no means original in accepting the hylomorphic structure of nature, holding that all bodies are composed of matter and form. He accepts Averroes' view that, "apart from prime matter and the last form, all other things are composite, and all other forms of all natural beings are composite."¹⁰ Prime matter and the last form are the first uncompounded causes existing in being (*in re*). However, in order for material bodies to change, in most cases, three causes are needed, i.e., matter, form, and privation (*privatio*). Although privation is

accipiantur pro principiis primis rei generabilis et corruptibilis, secundum quod accipit Commentator I *Physicorum* commento 64, et commento 65 allegatis, non pro primis principiis alicuius scientiae secundum quod accipit Lyncolniensis I *Posteriorum* capitulo 2."

⁹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, III, 1 (995a 28–995a 35). English trans. H. Tredennick, in: *Aristotle, The Metaphysics, Books I–IX*, ed. W.D. Ross (Loeb Classical Library, 271), London–New York, 1933, p. 97.

¹⁰ AVERROES, *In Physicam*, I, 1, in: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4, Venetiis, apud Iunctas M.D.LXII, f. 6rb(E): "...quae sunt praeter primam materiam et ultimam formam cuiuslibet naturalium rerum sunt materiae compositae et formae compositae."

a principle of change, in itself it is not a being, though it is the *sine qua non* of every generation and alteration of earthly bodies. Since privation only provides matter with a capacity to undergo a specific change, that is, to acquire a new form, matter and form play the essential roles in the processes of change.¹¹

1.1.1. Matter

According to Kilvington, matter is of three kinds: prime matter, composite matter (of which prime matter is a part), and the matter of celestial bodies. The first two accept a variety of forms; the third is informed solely by one indivisible form.¹²

Prime matter is a privation, i.e., a non-being, with respect to any form, either substantial or accidental, that might be introduced into it.¹³ However, unlike privation, prime matter is only accidentally and not absolutely (*per se*) non-being. When a specific form is introduced into it, it is no longer a privation of that specific form.¹⁴

Like form, prime matter also is a substance. Since matter and form belong to two different species and as such differ as regards more or less, matter is less “substantial” than form.¹⁵ Similarly, Ockham claims that

¹¹ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 37ra: “Unde dico quod quam cito aliqua forma fuerit generata in materia prima, statim materia prima desinit esse privatio respectu eiusdem formae. Et ideo est quod dicit Commentator I *Physicorum* commento 64 quod generatum incompletum componitur ex materia et forma et privatione praecedente. Quod sic intelligendum est: id est ad hoc quod aliquid generetur, requiritur forma generanda et materia prima quae ante generationem eiusdem formae fuerit respectu eiusdem formae privatio.”

¹² RICARDUS KILVINGTON, *Expositio*, f. 157ra: “...dico quod causa materialis accipitur tripliciter secundum triplicem acceptionem materiae, videlicet pro materia prima, et pro materia composita cuius pars est materia prima, et pro materia coeli quae est materia in actu, et ideo in actu quia actualiter perfecta per formam indivisibilem.”

¹³ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 36vb: “...dico quod materia prima est privatio respectu cuiuslibet formae tam substantialis quam accidentalis inducendae in eam.”

¹⁴ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 36vb–37ra: “...Commentator distinguens materiam primam a privatione dicit quod *materia prima est non ens per accidens, et quod privatio est non ens per se*. Sed pro ista auctoritate dico quod Commentator ibi sic intelligit, videlicet quod materia prima non est aliquod ens perfectum de se sed per formam, et quod materia prima quam cito aliqua forma de novo fuerit inducta sive generata in ea non est privatio respectu eiusdem formae.”

¹⁵ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne scitum*, f. 159vb: “...concedo quod materia prima est substantia et minus substantia quam forma...Unde pro auctoritatibus in oppositum allegatis dico quod per eas debet intelligi quod nulla substantia unius speciei est magis quam alia substantia eiusdem speciei. Et ideo est quod pono, quod nulla substantia potest esse magis substantia vel minus substantia quam ipsamet modo est, et tamen quod aliquae sunt duae substantiae diversarum specierum quarum una est magis substantia quam alia. Et hoc est verum de materia et de forma quarum forma est magis substantia.”

...potency is a substance which is matter, and matter is potency, because matter is a kind of potency for substantial form, in such a way that potency is not a medium between matter and form, but matter itself is a potency for acquiring form.¹⁶

As a substance, prime matter is perfect in itself, and as such is not perfected by any form.¹⁷ Kilvington says:

Therefore I say that although prime matter, by receiving various forms, receives various perfections which belong to those forms, or rather are those forms, it does not receive those perfections as something perfectible through them, but as their substratum (*subiectum commune*).¹⁸

This explanation is Kilvington's response to the opinion that holds that the non-existence of prime matter results from its imperfection.¹⁹

The potency of matter is twofold: remote (*remota*) and proximate (*propinqua*). Remote potency exists before any act and does not cause any act. Remote potency is the same as prime matter, because it is capable of acquiring as many forms as there are species of generable things, and it has the disposition to acquire a variety of forms.²⁰ Kilvington claims, "hence, assuming that prime matter itself is the potency to receive forms, it does not follow that the potency of matter is a different thing (*res*) than prime matter itself."²¹ He seems to be in

¹⁶ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summula philosophiae naturalis*, ed. S. Brown, in: GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*, Opera Philosophica, t. 6, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, 1984, p. 183:48–51: "...potentia est substantia quae est materia, et materia est potentia, quia materia est quaedam potentia ad formam substantialem, ita quod potentia non est aliquod medium inter materiam et formam, sed materia est ipsa potentiae quae potest recipere formam."

¹⁷ RICARDUS KILVINGTON, *Expositio*, f. 160ra: "...dico quod materia prima est perfecta de se et non per formam. Cuius causa est, quia nulla forma superaddit aliquam perfectionem materiae primae quam ipsa non haberet, licet foret existens per se sine aliqua forma."

¹⁸ *Ibidem*, f. 160rb: "Unde dico quod licet materia una cum receptione formarum diversarum recipiat diversas perfectiones quae sunt illarum formarum aut potius illae formae, non recipiat illas perfectiones tamquam aliquod perfectibile per easdem sed tamquam subiectum earundem commune."

¹⁹ *Ibidem*: "Demum respondeo ad aliud argumentum, in quo ad probandum materiam primam non esse arguitur principaliter materiam primam non esse perfectam."

²⁰ *Ibidem*, f. 160ra: "Et dico pro auctoritatibus in oppositum quod potentia duplex est: remota et propinqua. 'Potentiam remotam' voco illam quae est ante actum, et ex illa non sequitur actus. 'Propinquam potentiam' voco illam quae est cum actu, et ex illa sequitur actus. Primo modo dico quod materia prima est in potentia, sed non secundo modo... dico quod Commentator per istas intelligit, quod materia prima est potentia sive potens ad recipiendum tot formas distinctas in specie quot sunt species rerum generabilium, et quod materia est habilis ad recipiendum multas formas."

²¹ *Ibidem*, f. 160rb: "Unde posito quod ipsamet materia prima est potentia ad recipiendum formas, non <sequitur> quod potentia materiae sit res aliqua a materia prima."

agreement with Ockham, who asserts that “matter is a thing that actually exists in nature, which is in potency for all substantial forms, without having any of them necessarily.”²² Kilvington does not call prime matter a thing (*res*) but he says that its potency is not a thing different than matter itself; he calls prime matter a substance, which is a thing.

Thus, Kilvington agrees with Aquinas, Scotus and Ockham, who — as Marilyn McCord Adams observes — maintain that

- 1) “Prime matter is the ultimate subject of inherence; substantial form inheres in prime matter but prime matter cannot inhere in anything.
- 2) Prime matter is a substratum of substantial change in which it first has and then lacks (lacks and then has) some substantial form or other.
- 3) Prime matter is in potentiality with respect to any substantial form that it lacks and can acquire by a natural process.”²³

Nevertheless, like Ockham and Scotus, he rejects Aquinas’s conclusion that

- 4) “Prime matter of itself is pure potentiality and has no actuality of its own but receives all of its actuality from the substantial form in it.”²⁴

The proximate potency “coexists with an act”, as Kilvington asserts, and is the cause of other actualizations. This type of potency characterizes, for example, elements that are already combined in their substantial forms, but yet are a substrate for constituting mixt bodies. Such potency together with an active complex form creates only one individual body.²⁵

Like Ockham, Kilvington endorses a substratum thesis. “According to the substratum thesis, when change happens, something endures the process.”²⁶ He emphasizes that in every type of generation, the mixt that begins to change and the one that comes into being have the same substrate, i.e., prime matter.

²² GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summula*, p. 179, l. 5–8: “...materia est quaedam res actualiter existens in rerum natura, quae est in potentia ad omnes formas substantiales, nullam habens necessarium.”

²³ M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, vol. 1–2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987, p. 640.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ RICARDUS KILVINGTON, *Expositio*, f. 160rb: “...si materia fuerit una et generans unum et potentia una, tunc illud quod fit, erit unum (Averr. In *Metaph.*, XII, 11, f. 297va). Ista enim auctoritas debet intelligi de potentia propinqua et non de remota.”

²⁶ N. POLLONI, “Francisco de Toledo on Elemental Mixtures,” *Hylomorphism into Pieces. Elements, Atoms, and Corpuscles in Natural Philosophy and Medicine 1400–1600*, (Palgrave Studies in Medieval and Early Modern Medicine), ed. N. Polloni, S. Roudaut, Cham: Springer, 2024, p. 251. For the theory of substratum thesis see R. PASNAU, *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford: Clarendon Press, 2011, p. 17–34, 66–70.

Moreover, he states that Averroes assumes, when saying “that something comes from something (*ex aliquo*),” that this is because the nature of that from which something comes and the nature of that which comes are the same, and by ‘nature’ he means matter. “Just as we say that an idol is made of copper, that is, that the nature of the idol is the nature of copper.”²⁷

Having insisted that matter in itself is a perfect being and as such it might have an actuality of its own, Kilvington goes on to the problem of its extensions. The problem of the existence of prime matter — which he addresses — gives rise to a discussion about its extension and the manner of its quantification.²⁸ Kilvington’s initial argument reads as follows: “if prime matter existed, thus either it would determine a certain quantity of itself or it would not. If not, then prime matter, separated from a form, would be either indivisible or infinite.”²⁹ He first rejects the claim that prime matter would be indivisible or infinite, and then clarifies his view affirming that

...prime matter does not determine any quantity for itself, that is, prime matter does not of itself tend more to be under one quantity than under another... Hence, recognizing that a continuum quantity, such as a line, a surface, or a body (that is in the genus of quantity, not substance), is nothing else than an accident in a substance, prime matter, if it were separated from the form, would have no quantity; though from this it does not follow that it would be indivisible. This is so, because if prime matter were separated from the form, it would still be the

²⁷ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur*, f. 47va: “pono istum casum quod A ignis summus egerit in B terra summa usque ad hoc instans, ita quod in hoc instanti sit forma ignis acta per A coextensa per totam B terram iam existente <m> remissa <m>, et sit C ignis compositus ex materia B et forma ignis acta per A, et sit D mixtum ex C et B;” f. 50rb: “...dico quod sufficit ad hoc quod C generetur ex B tamquam ex causa materiali, quod C generatur ex materia prima B, et materia prima B sit materia prima C...Et dicit quod aliquid dicitur uno modo ‘esse vel fieri ex aliquo’, propter hoc quod natura generati et natura illius ex quo generatur est eadem, et hoc prout natura dicitur de materia, secundum quod apparet per exemplum Commentatoris ibidem. Exemplificat enim Commentator quoad praedictum: *sicut dicimus quod idolum est ex cupro, id est, quod natura idoli est natura cupri.*”

²⁸ During the Middle Ages the problem was widely discussed. On the different opinions see e.g., A.B. WOLTER, “The Ockhamist Critic,” *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, ed. E. Mc Mullin, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, p. 124–146; R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of Theological Vision*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 13–33; M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, p. 671–696; R. PASNAU, *Metaphysical Themes*, p. 35–76; N. POLLONI, “Robert Grossteste on Matter,” *The Royal Society Journal of the History of Science*, vol. 75 (2021), p. 397–413.

²⁹ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 32va: “...si materia prima foret, tunc aut materia prima determinaret sibi aliquam quantitatem, aut materia prima non determinaret sibi aliquam quantitatem, quorum utrumque est falsum quod probo.”

same as it is when it is informed, but it would then have no quantity, <since> it would lack line, surface, and body, which are only quantities.³⁰

However, the substantiality, perfection, and disposition of the quantifiability of prime matter implies, as Kilvington says, that

Hence it is quite imaginable that prime matter could exist by itself without any form and without any accidents, and yet that it would be divisible by the division of its parts, and that the parts of the prime matter would be distant from each other by some quantum and not by some quantity; and that some parts of the prime matter would be immediately in contact, but they would not be continuous or contiguous... The reason for this is that although the prime matter which is now of a ten-fold quantity might be separated from any form, it would nevertheless remain equal to a ten-fold quantity; and yet it would not have any quantity, nor any part of it would be terminated by any final limit which would make it a quantity.³¹

Kilvington affirms that prime matter once quantified would remain of a definite, e.g., ten-fold size, yet it would have no qualifying form, that is a bodily form. Such an extensional entity (prime matter) would be divisible into immediate parts, but neither into continuous nor contiguous parts, because it does not have the accident of quantity. This very possibility of being composed of parts causes the corruptibility of prime matter if its parts were separated.³²

³⁰ *Ibidem*, f. 36va-vb: "...dico quod materia prima de se non determinat sibi aliquam quantitatem, ita videlicet quod materia prima de se magis nitatur esse sub una quantitate quam sub alia... Unde ponendo quantitatem scilicet continuam non esse rem aliquam nisi accidens in substantiam, scilicet aut lineam, aut superficiem, aut corpus quod est in genere quantitatis non in genere substantiae, dico quod materia prima, si ipsa foret separata a qualibet forma, non haberet aliquam quantitatem; nec ex illo sequitur quod materia prima foret indivisibilis. Cuius causa est ista, quia materia prima, licet foret separata a forma, nihilominus tunc foret tanta sicut est ipsa-met iam existens sub forma, non tamen tunc haberet aliquam quantitatem, <quia> tunc careret linea, superficie, et corpore quae solae sunt quantitates."

³¹ *Ibidem*, f. 36vb: "Unde satis imaginabile est quod materia prima foret per se existens sine aliqua forma et sine aliquo accidente, et tamen quod ipsa foret divisibilis ad divisionem suarum partium, et quod partes materiae primae distarent a se invicem per aliquod quantum et non per aliquam quantitatem, et quod aliquae partes materiae primae essent immediatae, et non essent continuae nec continguae — et hoc loquendo de continuo et contiguo secundum quod loquitur Commentator in principio VI *Physicorum*, cuius causa est quia licet materia prima quae est iam pedalis quantitatis <quando> foret separata a qualibet forma nihilominus ipsa maneret aequalis pedali quantitati, et tamen non haberet aliquam quantitatem nec aliqua eius <pars> terminaretur ad aliquid ultimum quod foret quantitas."

³² *Ibidem*: "...concedo quod materia prima est corruptibilis, sed non per se puta per actionem alicuius sibi contrarii cum non habeat contrarium, sed per accidens puta per divisionem partium materiae a se invicem."

Kilvington seems to have been inspired by a question posed by Ockham in his *Summula philosophiae naturalis*: “Whether, if matter were separated from every form, it would then be of a certain quantity?” Ockham reasons: “Yet it must be said that if matter were separated from every substantial and accidental form, there would be a certain quantity which would belong to it either by its nature or by the action of an agent upon it.”³³

Kilvington’s example which follows seems to confirm Ockham’s view, and points to a fundamental difference between matter and form. While matter retains specific extension given by the prior form similar to form even without form, substantial form is always the same in producing a specific elemental body such as fire, air, water, or earth. Kilvington believes that if in the sphere of fire or earth matter were separated from an elementary form of fire or earth, it would keep the same size as the sphere of fire or earth. On the other hand, if form were separated from a greater or lesser matter, it would remain the same, because an elementary form always keeps the same qualities, in this case, of the hottest and most rarefied fire.³⁴

It is unfortunate that Kilvington does not express his opinions as clearly as does Ockham, who, according to McCord Adams, maintains that

Like other stuffs, prime matter is naturally extended apart from the inherence of any really distinct quantitative forms; it is continuous and infinitely divisible. Prime matter of itself is a thing (*res*) with its own actuality. It is no more common or universal than any substantial form is, but is just as concrete and determinate as the actual elements earth, air, fire, and water are... prime matter is divided when efficient causes introduce distinct substantial forms or multiply the same substantial form into different parts of it.³⁵

³³ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summula*, p. 193: 65–70: “Sed quaeritur: si materia esset separata ab omni forma, cuius quantitas esset?...Tamen dicendum est quod si materia esset separata ab omni forma substantiali et accidentali, esset certae quantitatis quae sibi competeret per naturam suam vel per actionem agentis in eam.”

³⁴ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 36vb: “Unde posito quod si tota materia ignis in sua sphaera foret separata a qualibet forma, tunc ipsa foret tanta praecise sicut iam est ignis in sua sphaera; et quod si tota materia terrae in sua sphaera foret separata a qualibet forma, tunc ipsa foret tanta praecise sicut iam est terra in sua sphaera... Unde licet forma, si ipsa foret separata a qualibet materia foret magna vel parva, similiter materiae primae nunc habens aliquam quantitatem. Et in hoc tamen est differentia inter materiam primam et formam existentem in materia prima, eo quod forma existens in materia prima sive existat sub quantitate maiori sive minori, si ipsa foret separata a materia semper foret aequalis. Verbi gratia si forma ignis remissi et condensati foret extracta ab eodem igne et separata ab omni materia, tunc ipsa non foret maior quam ipsamet forma iam est et aequalis praecise sicut ipsamet foret forma ignis summi et summe rari.” Cf. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summula*, p. 193–194, l. 71–79.

³⁵ M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, p. 671.

Kilvington's theory of prime matter requires more careful study. It is hard to resist the impression, however, that he too could be ascribed the attitude that McCord Adams attributes to Ockham:

...both in his own theory and in his interpretation of Aristotle sees himself as recalling prime matter from its exile as a metaphysical principle of diminished ontological status to its "rightful" place as a naturally extended, fully actual stuff, which is an essential ingredient in all material substances.³⁶

Accepting the above interpretations of Aristotle's and Averroes's concepts, Kilvington cannot yet resist the "force of logic" that compels us to acknowledge various theories as true if they are conceivable, i.e., coherent, such as the concepts of Parmenides and Melissos that matter itself may be quanta, but not due to any accident of quantity. In Kilvington's opinion, Averroes has no good arguments against this theory.³⁷

1.1.2. Plurality of Forms

Kilvington accepts the theory of the plurality of forms. All bodily composites have many substantial forms hierarchically arranged. In this paper I shall solely consider the issue of the plurality of forms of inanimate bodies, which are inherent in all natural beings. The forms which shape living beings are introduced after the forms proper to inanimate bodies. As Kilvington says:

universally in every mixed animate body there is one superimposed form which does not consist of elemental forms, and it is neither intensifiable nor remissible because of the intensifiability and remissibility of the elemental forms.³⁸

The animating substantial forms are distinct from the bodily forms, and there is no proportionality between these forms, since the former are indivisible and the latter are divisible. Changes in elemental and mixed forms do not cause changes

³⁶ *Ibidem*, p. 690.

³⁷ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 36vb: "Sed contra istam solutionem posset argui, quia secundum istam solutionem sequatur quod possibile foret aliquod quantum esse non habens aliquam quantitatem, quod est contra Commentatorem I *Physicorum* commento <15>, ubi Commentator, arguens contra Parmenidem et Melissum ponentes tantum unum esse et illud esse substantiam, arguit quod non tantum unum est per hoc modum quod substantia est quanta. Ubi tamen non valeret argumentum Commentatoris nisi ita foret quod quodlibet quantum foret quantum per aliquam quantitatem, quod tamen negaverunt Parmenides et Melissus ponentes solam substantiam esse. Dico tamen quod satis est imaginabile aliquam substantiam puta materiam vel formam in materia esse quantam et non per aliquam quantitatem. Et contra istud non est sententia Commentatoris ubi prius."

³⁸ RICARDUS KILVINGTON, *Expositio*, f. 161vb: "Universaliter in omni mixto animato est una forma superaddita non composita ex formis elementaribus, et talis forma non est intensibilis neque remissibilis ad <intensionem et> remissionem formarum elementarium."

in the substantial forms of living bodies; therefore their actions are entirely different. The only influence, Kivington sees, is in the duration of animate bodies: those in which predominates a mixture of fire and water live longer than those in which a mixture of air and earth predominates.³⁹

1.1.2.1. *Elements*

Elements are the result of an actualization of the remote potency of prime matter by an elemental form which makes matter a body, and at the same time introduces such qualities as hotness and dryness for fire, hotness and moisture for air, moisture and coldness for water, and coldness and dryness for earth. The same qualities play both active and passive roles in qualitative change. Each of the four elements is formed by only one elemental form, resulting in it having only one primary quality. For example, the quality of fire is constituted by its hotness and dryness, but its primary quality is hotness.⁴⁰ Kilvington employs this account to explain the process of different mixtures, as presented below.

Elemental (substantial) forms can be intensified and diminished, because their corresponding qualities can be strengthened or suppressed. As easily may be observed, qualities are subject to more or less; for example, water can become hotter or colder.

As Kilvington states:

I grant that substance is generated, or at least can be generated, from opposites, and can receive more and less. For I say... that elemental forms can intend and remit. I do not say, however, that elemental forms are essentially intensifiable and remissible, as are elemental qualities, but accidentally, that is, according to the intensity and remission of elemental qualities.⁴¹

³⁹ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur*, f. 49va: "Et dico quod Commentator ibi intelligit sic quod generatio perfectorum mixtorum cuiusmodi sunt animata est quando ignis et aqua, quae sunt elementa magis activa quam sunt aer et terra — secundum quod patet per ipsum ibidem — dominantur aeri et terrae secum commixtis. Et propter hoc est quod subdicat Commentator quod entia in quibus dominatur mixtio ignis et aquae mixtioni terrae et aeris sunt longioris vitae."

⁴⁰ *Ibidem*, f. 49rb: "...pono quod eadem qualitas est caliditas ignis et siccitas ignis, et similiter quod eadem qualitas est frigiditas terrae et siccitas terrae, et sic de aliis elementis, ita quod quodlibet elementum habet tantum unam primam qualitatem elementarem sicut habet tantum unam formam elementarem. Cum isto dicto convenit illud dictum Aristotelis II *De generatione* capitulo 1, videlicet quod quattuor entia unius unumquodque est, ubi Aristoteles per illud dictum intelligit quod quodlibet quattuor elementorum est simpliciter unius qualitatis, quod non foret verum si quodlibet quattuor elementorum haberet duas qualitates primas specificè distinctas. Unde istis positus respondeo ad primum argumentum factum in fine istius primi principalis contra istam positionem, et concedo quod eadem qualitas est activa, et passiva."

⁴¹ *Ibidem*, f. 48rb: "...concedo quod substantia generatur, vel saltem potest generari ex contrariis, et suscipere magis et minus. Dico enim, sicut dicit Commentator III *Coeli et mundi* commento 67, quod formae elementares possunt intendi et remitti. Non tamen dico, quod formae

The primary qualities constituting a substantial form, like the coldness and dryness of earth, are of the same intensity, but earth tends to dry out more than it does to cool; fire tends to heat more than to dry out; and so on.⁴² Primary qualities can be more or less intense, but all of them are at their maximum degree of intensity (*in summo*) in their proper sphere.

Although Kilvington asserts that his position is the correct interpretation of Averroes, yet we might see a significant discrepancy. Averroes considers it necessary that both elemental forms and qualities are remitted *secundum mediatatem*. As Petrescu observes:

Averroes argues that the elemental forms need to be kept because they act as a necessary intermediary between prime matter and the final form of the mixt; prime matter cannot be informed directly by the form of the composite body, but only through the mediation of elemental forms. Although the final introduction of the new form is the work of an external agent, the elements too act as a material cause, preparing the matter of the mixt.⁴³

Kilvington accepts this last claim, as will be shown below, but he disagrees with Averroes' claim, in Petrescu's words, that "elemental form are not as perfect as the substantial form of mixts and that their existence is a medium between a substantial form and an accident."⁴⁴ According to Kilvington an element and a mixt are equally perfect, because a perfection of the mixt is proportional to the perfection of the element contained in this mixt.⁴⁵

elementares sunt essentialiter intensibiles, et remissibiles, sicut sunt qualitates elementares, sed accidentaliter videlicet secundum intensionem et remissionem in qualitatibus elementaribus. Et hoc est, quod formae elementares non sunt contrariae essentialiter sicut sunt qualitates elementares, sed accidentaliter <sicut sunt> qualitates elementares."

⁴² *Ibidem*, f. 48rb: "Nec sequitur ex illo quod siccitas in terra sit intensior siccitas quam frigiditas in terra, necque quod siccitas in terra sit intensior siccitas quam ipsamet est frigiditas, non enim propter istas causas dicitur siccitas terrae esse magis siccitas quam frigiditas, sed ideo dicitur siccitas terrae magis etc. quia siccitas terrae nata est magis desiccare quam frigefacere. Et eodem modo est ponendum de qualitatibus in aliis elementis."

⁴³ L. PETRESCU, "John Duns Scotus and the Ontology of Mixture", *Res Philosophica*, vol. 92, n. 3 (2014), p. 320–21

⁴⁴ L. PETRESCU, "John Duns Scotus," p. 321. AVERROES, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, III, 67, ed. F.J. Carmody, R. Arntzen, vol. 1–2, (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 4), Leuven: Peeters, 2003, p. 634, l. 105–111: "Si igitur aliquis dixerit quod sequitur ex hoc ut forme eorum substantiales recipiant magis et minus (et hec est dispositio accidentium non formarum substantialium, dictum est enim in multis locis quod forme substantiales non recipiunt magis et minus), dicemus quod forme istorum elementorum substantiales sunt diminute a formis substantialibus perfectis, et quasi suum esse est medium inter formas et accidentia..." See also A. MAIER, *An der Grenze von Scholastic und Naturwissenschaft*, Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1952, p. 81–88.

⁴⁵ RICARDUS KILVINGTON, *Expositio*, f. 161vb: "Unde respondeo ad primum argumentum in contrarium, et admissio casu et suppositionibus ibi suppositis concedo istam conclusionem sicut

The second type of form (*forma mixta*) — the form of a mixed body — is constituted by elemental forms. In any mixed body there are as many mixed forms as there are combinations of elements in it. Accordingly, two elemental forms give rise to a third, three to a fourth, and so on. However, in a mixed body, the number of mixed forms is limited by and proportional to the possible combinations of elements, and the process of composing new forms does not go on *in infinitum*.⁴⁶ These forms are also intensifiable and remissible because so are the qualities that constitute the elemental forms.

2. CHANGES

2.1. Generation and Mixture

In Kilvington's first two questions, the various types of change, such as generation, alteration, and mixture, are thoroughly discussed. All of these changes are called generation because, as Kilvington posits in his *determinatio quaestionis* to the first question *Utrum omne quod generatur ex contrariis generetur*, a generation is twofold: either a generation of a substance (*simpliciter*) or a generation of an accident (*secundum quid*). Furthermore, the preposition *ex* can denote any kind of cause, e.g., material, formal, efficient, or final; or it can signify the same as the preposition *post*, as in the statement "night arises from (*ex*) day", i.e., after (*post*) day. Opposites (*contraria*) can also be taken in two ways: as opposites belonging to the same genus and most distant, or as being and non-being.⁴⁷ He states finally:

est proposita, videlicet quod aliquod elementum et aliquod mixtum sunt aequae perfecta. Cuius ratio est, quia perfectio mixti, cuius forma est composita ex formis elementaribus, est proportionalis perfectioni elementi."

⁴⁶ *Ibidem*, f. 161rb: "Ad principale, si aliqua forma sit composita, cum nulla forma possit poni componi nisi ex formis solummodo, sequitur quod aliqua forma foret composita ex formis. Et ita sequitur cum maxime sit ponendum formas componi ex duabus formis elementaribus potest componi tertia forma, et ex tribus quarta, et ex quattuor quinta in eodem mixto. Et ita sequitur quod tot forent formae in mixto ex quattuor elementis quot forent combinationes omnium formarum elementarium in eodem mixto componibili."

⁴⁷ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur*, f. 48vb: "Ad quaestionem quando quaeritur: utrum omne quod generatur, etc. distinguo de 'generari' sicut distinguit Commentator I *Physicorum* commento 62 quantum aliquid generatur secundum quid, et isto modo generatur accidens; et aliquid generatur simpliciter, et isto modo generatur substantia. Similiter de 'ex' distinguo, quia 'ex' potest denominare omne genus causae scilicet causae materialis, et causae formalis, et efficiens, et finalis. Similiter iste terminus 'ex' potest significare idem quod significat ista praepositio 'post'. Primum membrum illius distinctionis est satis notum. Secundum membrum patet a Commentatore V *Metaphysicae* commento 29, ubi Commentator distinguit de isto termino 'ex aliquo' dicens quod *haec praepositio 'ex' aliquando sumitur transsumptively loco istius praepositionis 'post'*. Et exemplificat per hoc quod nos dicimus, quod 'nox fit ex die', id est post diem. Similiter distinguo de contrariis quoniam contraria possunt accipi dupliciter scilicet stricte et

With this, I answer the question that if we take 'generation' indifferently both in the first and second sense, and 'from' in the second sense, and 'opposites' in the second sense, then the answer to the question will be universally true, namely, that if something is generated, afterwards it is, and <before> it was not.⁴⁸

Kilvington is convinced that the above claim has been proven by both Aristotle and Averroes, namely, that "in every generation, that which comes into being comes into being from opposites. Which is true if the terms are understood as given."⁴⁹

In qualitative changes all three components, i.e., matter, a form to be created, and its privation in matter, are necessary. This view does not contradict the opinion of Averroes, who claims that form as a principle is neither generable nor corruptible; only bodies composed of matter and form are such. According to Kilvington, when individual things are generated, each time new proximate matter and a new substantial form that constitute a given thing are "generated"; such generation is accidental, but still real.⁵⁰ For example, a mixed body, e.g., a dough made of flour and water, can turn into ash under the influence of fire.

large. Primo modo accipit Commentator contraria X *Metaphysicae* commento 19, ubi sic definit contraria: *contraria sunt quae posita sunt sub eodem genere et maxime distant*. Secundo modo accipit Commentator contraria I *Physicorum* commento 56, ubi dicit Commentator quod prima contraria sunt esse et non esse, et commento 41, ubi dicit Commentator quod contrarium accipitur *large pro contrario, et privatione, et habitu sive sit in rei veritate sive secundum famam*. Quod sic intelligendum est: qualitercumque accipiantur privatio et habitus, sive in rei veritate sive secundum similitudinem."

⁴⁸ *Ibidem*: "Pro hoc dico ad quaestionem quod loquendo de generatione utroque modo indifferenter tam primo quam secundo, et de 'ex' secundo modo, et de contrariis secundo modo erit ille intellectus quaestionis universaliter verus, videlicet quod si aliquid generatur illud est postquam non fuit."

⁴⁹ *Ibidem*: "Et sic intelligunt Aristoteles et Commentator quaestionem ubi habet locum, et non de virtute sermonis sicut verba procedunt. Ibi enim intendunt tam Aristoteles quam Commentator verificare quaestionem, scilicet quod omne generatur, generetur ex contrariis in omni generatione tam accidentis quam substantiae. Quod non posset esse nisi quaestio intelligeretur modo dicto."

⁵⁰ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 37ra: "...concedo, quod in generatione formae requiruntur tria principia ita quod illa propositio significet verum intellectum quaestionis prius datum, sic videlicet quod <ad hoc quod> aliqua forma generetur requiritur forma generanda et materia prima quae fuerit privatio respectu eiusdem formae generandae... dico quod non potest aliqua forma, videlicet substantialis generari nisi generatur aliquod compositum ex materia et ex illa forma. Et hoc manifestum est tam in simplicibus quam in mixtis...concedo quod forma generatur vel saltem formam generari est possibile. Et tunc dico ad Commentatorem,...ubi dicit quod forma non generatur sed compositum ex materia et forma, quod Commentator ibidem per illud intelligit quod forma non est generabilis nisi per accidens, sed compositum ex materia et forma est per se generabile et proprie... Sed generabile et corruptibile in rei veritate est individuum compositum ex materia et forma... Et ideo est quod nullum principiorum generatur proprie sed solum per accidens."

The question arises whether corruption is the same as generation in reverse, i.e., whether transformation can bring about a return to the original state. Aristotle says “the generation of one is always the corruption of another” (*semper generatio unius est corruptio alterius*).⁵¹ Kilvington interprets this statement as follows:

...that authoritative claim is to be understood about generation which is the transformation of the whole into the whole; nor is it necessary that every generation be of this kind, but <only> that by which the extreme is generated from the extreme, or the extreme from the middle, as one highest (*summu*) element from another highest element, or highest element from a mixt.⁵²

Mixture is not a transformation of this kind and therefore has no opposite. It should be noted that Kilvington, along with Scotus and Ockham, disagrees with Aristotle's opinion, and argues that mixture is just a transformation like generation or alteration.⁵³

According to Kilvington the process of generating a mixt takes place only when

the mixing opposites are divided into small parts of equal or nearly equal potencies so that one part alters another opposite to it, and on the contrary is altered by the same until a form is generated in each part composed of the preceding form and of the newly introduced form... For this reason it should be noted that generation of the mixt is not possible among the elements in the highest degree (*summa*) no matter how they are applied to each other, but only among the mixts composed of the elements so that each mixt has a contribution from some element that is in the other mixt to act mutually in the other mixt.⁵⁴

⁵¹ See ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, I, 3 (318a 23–25); *Les Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, (Philosophes médiévaux, 17), Louvain: Université catholique de Louvain Institut supérieur de philosophie, 1974, p.167(7): “Generatio unius est corruptio alterius; propter hoc generatio et corruptio sunt aeterna.”

⁵² RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur*, f. 50rb: “Et dico quod illa auctoritas est intelligenda de generatione quae est transmutatio totius in totum; nec oportet quod quaelibet generatio sit huiusmodi, sed illa per quam generatur extremum ab extremo vel extremum a medio, sicut unum elementum summum ab alio elemento summo vel elementum summum a mixto.”

⁵³ For Aristotle's concept of mixture see e.g., A. MAIER, *An der Grenze*, p. 3–22; L. PRETRESCU, *John Duns Scotus*, p. 317; N. POLLONI, “Francisco de Toledo”, p. 248–253.

⁵⁴ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, ff. 34ra–rb: “...solum illa generatio mixti est mixtio quae est quando miscibilia contraria dividuntur in parvas partes aequalium potentiarum vel fere aequalium, ita quod una pars alterat aliam sibi contrariam et e contra alteretur ab eadem quousque in utraque parte generetur forma composita ex forma praecedente et ex forma de novo inducta... Propter quod notandum quod illa generatio mixti, ultimo dicta, non est possibilis inter elementa summa qualitercumque fuerunt ad invicem applicata, sed solum inter mixta sic composita ex elementis, ita quod utrumque mixtum habeat iuvamentum ex aliquo elemento

In Kilvington's opinion, this is the way that Aristotle teaches how mixts are generated, in his book *De generatione et corruptione*.⁵⁵ Kilvington's quote indicates, however, that he acknowledges the preservation of elements in a mixt and their active role in its formation.

As Petrescu claims, according to Aristotle:

In the operation of mixture, elements are not *quite* preserved but also not *quite* destroyed... Aristotle explains this ambiguous persistence by appealing to his distinction between actual and potential being. According to the most widespread Latin reading of this text, elements are kept potentially or virtually, not *in actu*, in the mixt (327b 22–31). To use Aristotle's term, they keep their *dynamis* (327b 30, translated as *virtus* or *potentia*). This was meant to explain both their permanence in the mix and their regeneration when the mixt is dissolved.⁵⁶

In his first question, Kilvington disputes three theories of his contemporaries:

- 1) only elemental forms are preserved in the mixt, not the elements;
- 2) neither elemental forms nor elements are preserved in the mixt, but only elemental qualities;
- 3) not elements, nor elemental forms, nor elemental qualities are preserved in the mixt.⁵⁷

Through an extensive and detailed discussion of these positions, Kilvington demonstrates that during the process of mixture elements remain, and consequently also elemental forms, which possess qualities that are subject to transformation. Especially much attention is devoted to the position that eight qualities, belonging to different species, participate in the mixing process, such as: the hotness of fire opposite the hotness of air, the dryness of fire opposite the dryness of earth, the moisture of air opposite the moisture of water, and the coldness of water opposite the coldness of earth. Although Kilvington himself believes that, e. g., the hotness of fire is opposed to the hotness of air and that they belong to different species, he nevertheless formulates his theory on the assumption that each element taking part in the mixture possesses only one primary quality, which consists of two; in the case of fire, hotness and dryness.

quod est in altero mixto ad mutuo agendum in alterum mixtum, et hoc secundum illum modum secundum quem probata fuit possibilitas reactionis in secundo principali."

⁵⁵ *Ibidem*, f. 34rb: "Et ille modus generationis mixti est ille modus quem docet Aristoteles I *De generatione* capitulo de mixtione."

⁵⁶ L. PRETRESCU, *John Duns Scotus*, p. 317.

⁵⁷ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur*, f. 45vb: "1) Quidam namque ponunt quod elementa non sunt in mixto sed formae elementares; 2) et quidam ponunt quod nec elementa sunt in mixto nec formae elementares sed qualitates elementares; 3) et quidam ponunt quod elementa non sunt in mixto, nec formae elementares, nec qualitates elementares."

As shown above, he argues that “everything that is generated is generated from opposites,” that qualities undergo more or less, and that elemental forms also share this feature. Thus, if something comes into being, opposites must interact with each other in accordance with the proportion of *maioris inequalitatis*, i.e., the acting factor must have greater power than the resistance being overcome.

Kilvington offers a number of objections to the theory that there are a set of eight primary qualities distinct in species. According to his understanding of mixture as the process of overcoming the power of one quality by another, when, e.g., a mixt of fire and water acts upon a mixt of air and earth, producing a mixt of air and earth, the stronger heat of fire overcomes the resistance of the weaker heat of air, and the stronger cold of water overcomes the weaker cold of earth.⁵⁸ If there were eight active and resistive qualities, then eight also would remain in the new mixt, and then the opposites would be combined in one mixt.⁵⁹

Kilvington is convinced that his conception is in agreement with the theory of Aristotle, who argues that the four elements exist because there are four prime qualities. The recognition of the four qualities enables us to explain all transformations, i.e. mixtures and qualitative changes.⁶⁰

2.2. Qualitative Changes

Question 6 (*Utrum qualitas suscipiat magis et minus*) is entirely devoted to the problem of qualitative change. Kilvington criticizes the five most popular views of his time: progression, succession, admixture, and two versions of the addition theory.⁶¹

⁵⁸ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur*, f. 43va: “Sed tamen contra illam responsionem arguo et probo quod sit falsa, quia ex ista responsione sequitur quod posset esse quod in eodem passo simul intenderetur caliditas et frigiditas, humiditas et siccitas. Quia pono quod C sit unum mixtum ex solis igne et aqua, et D aliud mixtum ex solis aere et terra; et alteret C D quousque generaverit ex D mixtum sibi simile.”

⁵⁹ *Ibidem*: “Hoc posito, manifeste sequitur contra illam responsionem quod C simul aget in D caliditatem ignis et siccitatem ignis, frigiditatem aquae et humiditatem. Et istud conceditur a ponentibus positionem recitatam. Probo tamen quod illud sit falsum, quia dato illo sequitur quod in eodem passo simul intenduntur contrariae qualitates.”

⁶⁰ *Ibidem*, f. 43vb: “Iterum, illa positio quae ponit quod octo sint qualitates etc. est manifeste contra Aristotelem II *De generatione* capitulo secundum quosdam primo, ubi Aristoteles probat numerum quattuor elementorum ex numero quattuor qualitatum primarum, cui etiam concordat Aristoteles in principio IV *Metaphysicorum* ponens ibi idem. Item, ponens tantum quattuor esse primas qualitates elementares potest complere causas omnium apparentium sicut ponens octo esse primas qualitates elementares, igitur non est ponendum octo.”

⁶¹ For a detailed discussion of these theories, see S. ROUDAUT, *La mesure de l'être. Le problème de la quantification des formes au Moyen Âge (ca. 1250–1370)*, Leiden–Boston: Brill, 2022, p. 96–124. For detailed analyses of Kilvington's critique and Latin quotes from his question see E. JUNG-PALCZEWSKA, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszarda*

In his opinion, alteration always takes place gradually (*pars ante partem*). When one quality is changed into another quality, the first to be changed is the part nearest the quality causing the change; after the transformation this part becomes the same as the quality of the agent and supports the agent in changing the next part of the quality undergoing transformation; then these two parts assist the third, and so on. This transformation continues until all previous quality has been changed into the new quality. Quality as *res absoluta* remains the subject of change itself.⁶²

The generation of a new element, for example fire from water, and its form with qualities, i.e., its hotness and dryness, is a process in which the qualities of fire (that is, according to Kilvington, its hotness and dryness) acting on water change its qualities (that is, its coldness and moisture) in order to produce a new fire. At the last moment of such a change, water acquires the qualities of fire and its elemental form, and becomes a new element. The final moment of alteration is the first instant of generation, and is the extrinsic limit of alteration. Therefore, the difference between alteration and generation is easily identifiable: as long as a new quality of e.g., fire (hotness and dryness), and at the same time a new form which entails this quality gradually diminishes the quality of water (coldness and moisture), a process of continuous change takes place; when a new form is produced, there is no longer a process, but an instantaneous change of water into fire.⁶³

To better understand and most appropriately describe qualitative processes, Kilvington employs the term *latitude* (*latitudo*) of quality.⁶⁴ As he explains,

Kilvingtona kwestie o ruchu, Łódź: Lodz University Press, 2000, p. 187–236. See also E. SYLLA, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion*, New York: Garland, 1991, p. 435–446; E. JUNG, “Richard Kilvington’s Theory of Qualitative Change” (forthcoming).

⁶² In Kilvington’s questions there are many cases examining such part before part processes of change; therefore I provide only one example. RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 36ra: “Et concedo similiter quod A immediate post D instans velocius alterabit primam medietatem C quam secundam medietatem B, et hoc quia A immediate post D instans habebit magis iuvamentum ad alterandum primam medietatem C quam habebit A immediate post D instans ad alterandum secundam medietatem B.”

⁶³ *Ibidem*, f. 36vb: “...si aliquid sit generatum oportet quod subiectum quod fuit ens in actu ante initium generationis sit totaliter corruptum, vel quod idem subiectum sit in potentia et pars alterius subiecti de novo existente in actu generatione completa, ut verbi gratia posito quod transmutetur aqua per ignem quousque generetur forma mixta sive composita ex forma aquae quae praefuit et ex forma ignis generata de novo generati, quoniam in tali casu erit ita quod aqua quae fuit subiectum in actu ante initium generationis mixti compositi ex aqua et igne manebit in potentia cum mixtum compositum ex aqua et igne fuerit generatum, et erit pars eiusdem mixti tunc existens in actu. Ex quo facilius patere potest differentia sufficiens inter generationem et alterationem, et hoc loquendo de generatione prout generatio est finis alterationis.”

⁶⁴ For the excellent studies of the theory of *latitudo* see E. SYLLA, *The Oxford Calculators*; S. ROUDAUT, *La mesure de l'être*.

latitude does not have any manifestation in reality. He says: “the latitude of heat is not really distinct from heat itself, just as time is not distinct from the heavens.”⁶⁵ The term ‘latitude’ only serves as a handy tool for the correct description of the processes of various changes, such as heating, acquiring knowledge, or increasing a moral habit. Since the “measure” of change must be adequate to the type of change, and a quality itself is continuous and divisible into infinitely proportional parts, *latitudo* needs also share this feature. A latitude of any quality is a successive continuum, and as such, like time, it does not actually have any intrinsic limits, and as such it is infinite. However, the latitude of any quality is finite in extent.⁶⁶ Latitude is a continuously divisible line segment that geometrically represents the intensity of a given quality of a particular length.⁶⁷ Therefore, such segments can be added and subtracted, pictorially representing subsequent stages of qualitative change.

The parallel between a real quality and a mathematical tool, such as *latitudo* may be seen clearly in the following propositions derived from Kilvington’s questions:

- 1) All finite latitude has a certain range within which it can act or be acted upon.
- 2) The largest range has a latitude of maximum quality (*in summo*).
- 3) The maximum degree of, e.g., coldness, is an external extreme of the latitude of hotness.

⁶⁵ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum qualitas suscipiat magis et minus*, Paris BnF Ms 6559, f. 126vb: “Et sic concedo quod tempus habet medietates, et tunc nunc esset sensus illius propositionis: ‘coelum ut est hora non ita diu durat sicut coelum ut est annus, vel sicut coelum ut est <tempus> duplum ad horam’. Et consimiliter est de latitudine caliditatis, nam eadem res realiter est latitudo caliditatis et illa caliditas et latitudo caliditatis habent partes sicut tempus, et eadem caliditas ut est in transmutari dicitur latitudo, et quando non transmutatur dicitur caliditas et non latitudo.”

⁶⁶ RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione*, f. 30va: “...nihil habeat latitudinem nisi quod est intensibile et remissibile.” RICARDUS KILVINGTON, *Utrum qualitas*, f. 141va: “Alio modo accipitur ‘infinitum’ pro aliqua re non habente terminos in actu; sic loquendo dico quod quaelibet res successiva, ut talis, est infinita et non terminata sicut arguebatur de die. Et sic loquendo concedo, quod si aliqua caliditas sit <in>finita quod eius latitudo, ut est latitudo, non habet terminos iam in actu... Concedo quod latitudo caliditatis ignis est finita.”

⁶⁷ See RICARDUS KILVINGTON, *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*, ed. R. Podkoński, *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, vol. 37, no. 2, (2007), p. 123–175. See also E. JUNG, R. PODKOŃSKI, “Richard Kilvington on Continuity,” *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, ed. C. Grellard, A. Robert, Leiden–Boston: Brill, 2009, p. 65–84; E. JUNG, “Controversy on Infinity between Richard FitzRalph and Richard Kilvington,” *A Companion to Richard FitzRalph. Fourteenth-Century Scholar, Bishop, and Polemicist*, ed. M.W. Dunne, S. Nolan, Leiden–Boston: Brill, 2022, p. 121–153; E. JUNG, R. PODKOŃSKI, “Mathematical Imagination in 14th-Century Natural Philosophy. The Case of an Endless, Infinite Helix Line,” *Historia Mathematica* (forthcoming).

- 4) A quality must be capable of taking on a continuous range of values between a *non-gradus* (zero) value and the value which serves as its boundary (*maximum in summo*), and no other value.
- 5) The *in summo* maximum latitude ranges are the same. Consequently, the latitude of hotness and dryness in fire, and coldness and dryness in earth, are the same in extent. The other two elements are of less than the maximum degree of their qualities, and thus the latitudes of their qualities may be described as less intense by a "shorter line."
- 6) Degrees of qualities are discrete (*indivisibiles*) and not continuous. Thus, for example, when describing various processes of change, the average degree of the maximum (*in summo*) hotness can be taken into account. Such a degree is the boundary value of the intensity of a given quality, meaning it determines the length of the latitude of a given quality, i.e., its intensity. However, from this it does not follow that "a latitude consists of indivisible degrees."⁶⁸ Kilvington is not an indivisibilist.
- 7) In every alteration of one element into another, the total latitude of the primary quality must be replaced with the new incoming total latitude.
- 8) Using Euclid's theory of proportions, it can be easily proven that if the proportions among parts of latitude, e.g., hotness to coldness, are not equal, the alterations do not proceed with the same speed.
- 9) The primary qualities of fire (i.e., maximum hotness and dryness) and earth (i.e., maximum coldness and dryness) imply the maximum of the secondary qualities, respectively weightiness and lightness, which are

⁶⁸ In her most recent published chapter Monika Michałowska suggests that Kilvington was an indivisibilist, since as she claims: "Evidently, Kilvington's reasoning relies on the concept of latitude (*latitudo*), which comprises an infinite number of degrees (*gradus*) stretched between its maximum and minimum points. Crucial to all the Calculators, the notion of latitude was normally used to describe physical change, for instance, the degree at which water froze or boiled. Briefly, latitude was thought of as a continuum encompassing all possible degrees of intensity." On the one hand, Michałowska maintains that a latitude comprises an infinite number of degrees, on the other she claims that "latitude was thought of as a continuum encompassing all possible degrees of intensity." Kilvington asserts that a degree is indivisible, thus to say that "a continuum comprises an infinite number of degrees" is to say that a continuum is a set of infinite indivisible degrees; this statement does not meet the conditions for the continuum adopted by Kilvington. It is also risky to claim that latitude "was normally used to described physical change, for instance, the degree at which water froze or boiled." There is no single passage in Kilvington's works where he ponders such problem; he arbitrarily says, e.g.: "let's assume that the water is in 5 degrees and fire in 7...". Michałowska's way of framing the issue suggests that Kilvington goes far beyond the horizon of Aristotelian physics and is a modern physicist. However, that is decidedly not the case. See M. MICHAŁOWSKA, "At the Intersections of Physics and Ethics. Richard Kilvington on Ethical Change," *Calculating Ethics in the Fourteenth Century*, ed. A. Lucács, M. Michałowska, Leiden–Boston: Brill, 2024, p. 80.

absolute opposites. The weightiness and lightness of the remaining two elements, water and air, are relatively opposed due to the intensity of their qualities.

Kilvington applies all these basic assumptions to explain various kinds of uniform and difform alterations. He considers, e.g., the case of the action of the qualities of one mixt on another when the qualities are difformly distributed, and the mixts touch each other with their hotter ends, or the hottest end of one mixt acts upon the coldest end of the other, or the less cold one on the warmer one, etc. Considering all the different types of individual cases, he comes to the conclusion that the result of the action and reaction between qualities depends on the manner of contact between the two bodies. Thus, in each individual case the result of a change depends on the conditions that are assumed at the beginning of the process of change.⁶⁹

CONCLUSIONS

Although Kilvington commented on Aristotle's *Physics* as part of his teaching duties and attempted to do so accurately, his independent attitude and nominalistic views produced interpretations that were significantly different from his sources. In keeping with his nominalism, Kilvington recognizes that only individual beings exist (he also includes physical phenomena in this category of 'being'); therefore he focuses on the explication of individual cases of physical phenomena, not on finding general principles for the existence of entities. Knowledge about phenomena is acquired first of all through observation, and subsequently through analysis of the natural causes underlying a given phenomenon. Mathematics is a useful tool for practicing natural philosophy; logic determines the coherence of a theory; cases *secundum imaginationem* sometimes indicate other possible solutions, although they are most often used to analyze phenomena that cannot be observed.

Therefore, Kilvington, like Ockham, is a natural philosopher, not a metaphysician. Yet Kilvington, even while reinterpreting Aristotle's views in an original way and offering significantly new explanations, never overstepped the boundaries set by Aristotle; his theory remained shaped by the Philosopher's philosophy of nature.

⁶⁹ See, RICARDUS KILVINGTON, *Quaestiones super libros Physicorum. A Critical Edition with and Introduction* by E. Jung (forthcoming); E. JUNG, "Richard Kilvington's Theory" (forthcoming).

BIBLIOGRAPHY

Source texts

- ARISTOTLE, *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon. New York: Random House, 2001.
- ARISTOTLE, *The Metaphysics, Books I–IX*, ed. W.D. Ross, (Loeb Classical Library, 271), London–New York, 1933.
- AVERROES, *Commentarium in Physicam*, in: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, t. 4, Venetiis, apud Iunctas M.D.LXII.
- AVERROES, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ed. F.J. Carmody, R. Arntzen, vol. 1–2, (Recherches the Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 4), Leuven: Peeters, 2003.
- GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summula philosophiae naturalis*, ed. S. Brown, in: Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, Opera Philosophica, t. 6, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, 1984, p. 137–396.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*, ed. R. Podkoński, *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, vol. 37, no. 2 (2007), p. 123–175.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum in omni generatione tria principia requirantur*, Ms. BnF 6559, fols. 75vb–92rb.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne quod generatur ex contrariis generetur*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 6559, fols. f. 133ra–153rb.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne scitum sciatur per causam*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 6559, fols. 153rb–191ra.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omne transmutatum in transmutatione initio sit in eo ad quod primitus transmutatur*, Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana, Ms. lat. VI. 72 [2810], fols. 107vb–112rb.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum omnis natura sit principium motus et quietis*, Ms. Sevilla: Biblioteca Capitulare y Colombina, Ms. 7–7–13, fols. 37ra–40vb.
- RICARDUS KILVINGTON, *Utrum qualitas suscipit magis et minus*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 6559, fols. 121ra–131ra.
- RICARDUS KILVINGTON, *Quaestiones super libros Physicorum. A Critical Edition with an Introduction* by E. Jung (forthcoming).

Secondary literature

- CROSS, R., *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of Theological Vision*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- JUNG, E., “Richard Kilvington,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), ed. E.N. Zalta, U. Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kilvington/>>.

- JUNG, E., "Controversy on Infinity between Richard FitzRalph and Richard Kilvington," *A Companion to Richard FitzRalph. Fourteenth-Century Scholar, Bishop, and Polemicist*, ed. M.W. Dunne, S. Nolan, Leiden–Boston: Brill, 2022, p. 121–153.
- JUNG, E., "Richard Kilvington Theory of Qualitative Change" (forthcoming).
- JUNG, E., "The Concept of Time in Richard Kilvington", *Tempus Aevum Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, ed. G. Alliney, L. Cova, Firenze: Leo Olschi, 2000, p. 187–205.
- JUNG, E., "The New Interpretation of Aristotle. Richard Kilvington, Thomas Bradwardine and the New Rule of Motion," *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, ed. D. Di Liscia, E.D. Sylla in collaboration with P.J.J.M. Bakker, (Medieval and Early Modern Philosophy of Science, 34), Leiden–Boston: Brill, 2022, p. 37–78.
- JUNG-PALCZEWSKA, E., "Works by Richard Kilvington," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 67 (2000), p. 181–223.
- JUNG-PALCZEWSKA, E., *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ryszarda Kilvingtona kwestie o ruchu*, Łódź: Lodz University Press, 2000.
- JUNG-PALCZEWSKA, E., "Motion in a Vacuum and in a Plenum in Richard Kilvington's Question: *Utrum aliquod corpus simplex posset moveri aequae velociter in vacuo et in pleno* from the *Commentary on the Physics*," *Miscellanea Medievalia*, vol. 25 (1997), p. 179–193.
- JUNG, E., PODKOŃSKI, R., "Mathematical Imagination in 14th-Century Natural Philosophy. The Case of an Endless, Infinite Helix Line," *Historia Mathematica* (forthcoming).
- JUNG E., PODKOŃSKI, R., "Richard Kilvington on Continuity," *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, ed. C. Grellard, A. Robert, Leiden–Boston: Brill, 2009, p. 65–84.
- Les Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, (Philosophes médiévaux, 17), Louvain: Université catholique de Louvain Institut supérieur de philosophie, 1974.
- MAIER, A., *An der Grenze von Scholastic und Naturwissenschaft*, Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1952.
- MCCORD ADAMS, M., *William Ockham*, vol. 1–2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.
- MICHAŁOWSKA, M., "At the Intersections of Physics and Ethics. Richard Kilvington on Ethical Change," *Calculating Ethics in the Fourteenth Century*, ed. A. Lucács, M. Michałowska, Leiden–Boston: Brill, 2024, p. 70–98.
- PASNAU, R., *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford: Clarendon Press, 2011.
- PETRESCU, L., "John Duns Scotus and the Ontology of Mixture," *Res Philosophica*, vol. 92, no. 3 (2014), p. 315–337.
- POLLONI, N., "Francisco de Toledo on Elemental Mixtures," *Hylomorphism into Pieces. Elements, Atoms, and Corpuscles in Natural Philosophy and Medicine 1400–1600*,

- (Palgrave Studies in Medieval and Early Modern Medicine), ed. N. Polloni, S. Roudaut, Cham: Springer, 2024, p. 248–275.
- POLLONI, N., “Robert Grosseteste on Matter,” *The Royal Society Journal of the History of Science*, vol. 75 (2021), p. 397–413.
- ROUDAUT, S., *La mesure de l'être. Le problème de la quantification des formes au Moyen Âge (ca. 1250–1370)*, Leiden–Boston: Brill, 2022.
- SYLLA, E., *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion*, New York: Garland, 1991.
- WOLTER, A.B., “The Ockhamist Critic,” *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, ed. E. Mc Mullin, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, p. 124–146.

RICHARD KILVINGTON'S THEORY OF HYLOMORPHISM AND QUALITATIVE CHANGE

SUMMARY

The purpose of this article is to present an original interpretation, first proposed by Richard Kilvington (ca. 1302–1361), of the theories of Aristotle and Averroes on hylomorphism and natural processes such as mixing and qualitative changes. These problems were widely discussed by many thinkers from the 12th to the 17th century. Some of these interpretations paved the way for modern concepts in natural philosophy. One of the thinkers who contributed to the development of these concepts was William of Ockham. As I show in this article, Ockham also inspired Kilvington, whose concepts differ significantly from Aristotle's.

KEYWORDS: Richard Kilvington, philosophy of nature, hylomorphism, qualitative changes

SŁOWA KLUCZE: Ryszard Kilvington, filozofia przyrody, hylemorfizm, zmiany jakościowe

Marek Porwolik

Instytut Filozofii, UKSW

METHODOLOGICAL DIRECTIVES OF ANALYTIC THEOLOGY IN LIGHT OF THE POSTULATES OF THE CRACOW CIRCLE

I. INTRODUCTION

The term “analytic theology” has many shades of meaning. It can be said, although rather imprecisely, that analytic theology (hereafter abbreviated as AT) is a theology practiced using the methods of analytic philosophy. The imprecision of this term stems from the fact that analytic philosophy itself is defined in various ways and the catalog of its methods is not a closed set of clearly defined procedural steps. The publication that introduced the term “analytic theology” into common use is the work entitled *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. It was published in 2009 and its editors were Michael Cannon Rea and Oliver Daniel Crisp. In the introduction to this work, Rea describes AT by indicating five methodological directives that characterize it.¹ Currently, these postulates are becoming an almost canonical determinant for this trend in theology.² For this reason, we wish to refer to them our analyses when it comes to the methodological characteristics of AT.

The topics of research conducted within AT include all theological topics, not only from Christian theology, but also those considered within the framework of Jewish theology or the theology of Islam. It is no longer just about focusing research attention on the subject of the existence of God and the arguments put forward in this matter. We have already encountered analyses of these latter issues conducted using the methods of analytic philosophy much earlier, and

¹ M.C. REA, “Introduction,” *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. O.D. Crisp, M.C. Rea, Oxford: Oxford University Press, 2009.

² J.M. ARCADI, “Introduction,” *T&T Clark Handbook of Analytic Theology*, ed. J.M. Arcadi, J.T. Turner, Jr., London: T&T, 2021, p. 3.

they were often performed within the framework of the analytic philosophy of God and religion. Moreover, characteristic for AT is the application of a wide range of approaches and concepts present in analytic philosophy, theology, and biblical studies in its own research.

A natural question is to what extent this new approach in theology is really new. The beginnings of analytic philosophy did not herald its fruitful dialogue with the philosophy of God or theology, but instead, analytic philosophy in its program often distanced itself from this type of engagement, an example of which can be found among the representatives of the Vienna Circle. However, we cannot forget about certain exceptions, especially the Cracow Circle (hereafter abbreviated as CC), which operated in the 1930s. In works discussing the formation of AT, no attention is paid to the fact that its characteristic ideas were already present in the views of these representatives of the Lvov–Warsaw School.³ Perhaps the reason for that is the fact that the CC itself has not become sufficiently known yet in the circles of analytic philosophy and analytic theology, and studies of its activities appeared only in the 1980s.⁴ It was only through these last publications, authored by Józef M. Bocheński, that the term “Cracow Circle” was introduced into scientific circulation.

The CC was founded at the beginning of the year 1934. Apart from Bocheński (1902–1995), the Circle comprised Jan Salamucha (1903–1944), Jan Franciszek Drewnowski (1896–1978), and Bolesław Sobociński (1906–1980). The CC is considered a branch of the Lvov–Warsaw School operating in the area of the Catholic philosophy of God and theology.⁵ Its activity was also an attempt to implement Jan Łukasiewicz’s program of practicing philosophy using scientific methods. It was primarily about assimilating in these areas the results obtained in the then new logic, formal logic, called logistics at that time, but

³ M.C. REA, “Analytic Theology,” *St. Andrews Encyclopedia of Theology*, ed. B. Wolfe, 2022, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AnalyticTheology>, (access 2024–07–19); J. McMARTIN, “Analytic Philosophy and Christian Theology,” *Religion Compass*, vol. 7/9 (2013), p. 361–371; N. WOLTERSTORFF, “How Philosophical Theology Became Possible Within the Analytic Tradition of Philosophy,” *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. O.D. Crisp, M.C. Rea, New York: Oxford University Press, 2009, p. 155–168; K. TIMPE, “On Analytic Theology,” *Scientia et Fides*, vol. 2/3 (2015), p. 9–22; W. WOOD, *Analytic Theology and the Academic Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2021.

⁴ J.M. BOCHEŃSKI, “Koło Krakowskie,” *Życie Literackie*, 8th November 1987, (the reprint in: *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. 1/23 [1995], p. 23–31; the English version: “The Cracow Circle,” *The Vienna Circle and the Lvov–Warsaw School*, ed. K. Szaniawski, Dordrecht: Kluwert Academic Publishers, 1988, p. 9–18). A description of the Circle can be also found in the following text: J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia*, Kraków: Philed, 1994, p. 120–126.

⁵ M. TKACZYK, “Cracow Circle. Theology in the Lviv–Warsaw School,” *The Significance of the Lvov–Warsaw School in the European Culture*, ed. A. Brożek, F. Stadler, J. Woleński, Wien: Springer, 2017, p. 173–188.

also obtained in logical semiotics and the methodology of science. The program of the Circle was primarily methodological in nature and concerned theology and the philosophy of God.

From the current perspective, attention is drawn to the influence that the CC has had on the formation of the analytic philosophy of religion,⁶ which Roger Pouivet traces to the Circle's activity. Referring to his work, Georg Gasser questioned the commonly accepted thesis about the Anglo-American roots of AT dating back to the 1950s.⁷ Unfortunately, this remark was not sufficiently emphasized by him, and he only included it in one of the footnotes to his work.⁸ Recently, another analytical trend has also been established in the area of theology and philosophy, namely analytical Thomism. This is an attempt to combine the style of philosophizing and interests characteristic of analytic philosophy with Thomism,⁹ and is a trend which is also associated with AT.¹⁰ In such circumstances, it is natural to ask the question to what extent the members of the CC were the forerunners of AT and analytical Thomism, which are developing dynamically today. A positive answer to this question constitutes a thesis that, independently of this author, was put forward by Paweł Rojek in his analyses concerning analytic patristics.¹¹ In this paper, I will try to justify this thesis in detail. Let us note, however, that due to the fact that the program of the CC concerned both philosophy and theology and placed emphasis on research on scholasticism, and especially the works of Aquinas, a positive answer to the question about the Polish roots of AT at the same time indirectly indicates the Polish roots of analytical Thomism.

In order to accomplish the research task set forth here, in the subsequent sections of this work I will discuss sequentially the following: the methodological directives of AT, the CC program, and its continuation in the program of studies on God formulated by Bocheński.

⁶ R. POUIVET, "On the Polish Roots of the Analytic Philosophy of Religion," *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 3 (2011), p. 1–20.

⁷ G. GASSER, "Toward Analytic Theology. An Itinerary," *Scientia et Fides*, vol. 2/3 (2015), p. 23–56.

⁸ G. GASSER, "Toward Analytic Theology," p. 24: "The history of philosophy is a tricky business, based inevitably on simplifications. There are studies showing that what is now called analytic philosophical theology is not a genuinely Anglo-American product but that discussions on religion, logic, and language are to be found in the »Cracow-circle« in Poland in the 1930s."

⁹ The term "analytical Thomism" was coined by John Haldane in the 1990s. Cf. *Analytical Thomism. Tradition in Dialogue*, ed. C. Paterson, M.S. Pugh, Hampshire: Ashgate, 2006.

¹⁰ P. ROSZAK, "Dwie prędkości teologii? O celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej," *Teologia w Polsce*, vol. 2/9 (2015), p. 75–93.

¹¹ P. ROJEK, "Analytic Patristics. The Logic of Apophaticism, Natural Theology, and the Metaphysics of the Trinity," *Studies in East European Thought*, 2024, <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09609-y>, (access 2024–07–24).

2. METHODOLOGICAL DIRECTIVES OF ANALYTIC THEOLOGY

The history of official academic activities under the banner of AT only dates back to 2009. However, they had been so dynamic that in 2013 the *Journal of Analytic Theology* was established, becoming an important place for the exchange of ideas within this stream of theology. Crisp and Rea are currently co-editors of a series entitled *Oxford Studies in Analytic Theology*. Monographs devoted to AT have been published, as well as special volumes of journals dedicated to it. Also, this research stream has been greatly influenced by grants from the Templeton Foundation and the Center for Philosophy of Religion at the University of Notre Dame in the USA.

The emergence of AT was influenced by the interest in strictly theological issues observed among analytic philosophers after many years of mutual distrust, as well as the analytic style of conducting inquiries among theologians themselves. The latter, in connection with attacks from neo-positivists identifying themselves with the analytic tradition, practiced theology supported most often by the continental trend of philosophy. This specific meeting of philosophy and theology, which took place within AT, has had its consequences in the fact that currently we do not speak so much of one, uniform trend of AT, but rather of many ways of conducting research, based on the relations of familial resemblance. Within this family of research activities, we can distinguish: analytic theology with a philosophical approach, analytic theology with a theological approach, and analytic theology with a mixed approach (philosophically-inclined analytic theology, theologically-inclined analytic theology, mixed-inclination analytic theology). They are marked by certain emphases that carry within them the historical circumstances of the creation of AT. The division quoted is not a logical division but a typological one, focused around certain examples or paragons, which are not so much the given authors of works but their individual works themselves.¹²

AT is therefore composed of a certain family of publications that have different philosophical and theological shades and various emphases set by their authors. As it has already been indicated, the canonical bond that unites them is, as it were, the list of the aforementioned postulates formulated by Rea. They are important in that they are universally acceptable in the AT environment, while

¹² A.B. DAVIS, "Analytic Theology," *Religion Compass*, vol. 12/17 (2023), p. 1–11. Davis lists the following works-paragons of the respective types: philosophically-inclined analytic theology: R.T. MULLINS, *The End of the Timeless God*, (Oxford Studies in Analytic Theology), New York: Oxford University Press, 2016; theologically-inclined analytic theology: A. TORRANCE, *Accountability to God*, (Oxford Studies in Analytic Theology), New York: Oxford University Press, 2023; mixed-inclination analytic theology: E. STUMP, *Atonement*, (Oxford Studies in Analytic Theology), New York: Oxford University Press, 2018.

at the same time allowing for other determinants that can be seen in the ongoing discussion on the final description of AT. In these discussions, its connections with the analytic philosophy of religion and systematic theology are specified. The presence of certain philosophical or theological commitments in AT is discussed. The questions of the extent to which AT is a research program and the extent to which it is a certain intellectual culture or tradition are considered. Questions are asked about the role that *ratio* and holy books, such as the Bible, are to play in AT and these discussions are still very much ongoing.¹³ What is important to us is that from the perspective of the method of conducting research, AT is characterized by methodological postulates, and the area of research is the area traditionally important for the philosophy of God and for theology. If we want to relate AT to the project formulated by the CC, this information is sufficient to us, since, after all, the latter also had a methodological character.

The postulates formulated by Rea are as follows:¹⁴

- AT1. Write as if philosophical positions and conclusions can be adequately formulated in sentences that can be formalized and logically manipulated.
- AT2. Prioritize precision, clarity, and logical coherence.
- AT3. Avoid substantive (non-decorative) use of metaphor and other tropes whose semantic content outstrips their propositional content.
- AT4. Work as much as possible with well-understood primitive concepts, and concepts that can be analyzed in terms of those.
- AT5. Treat conceptual analysis (insofar as it is possible) as a source of evidence.

This is, as Rea writes, his “official” list. Other postulates could be added to these, but in his opinion, these are the most important ones in terms of separating the analytic philosophers from the continental ones. The latter either reject the principles indicated here as irrelevant or actively aim to violate them. As Rea claims, these indications seem to be common sense and are often given to students in the form of general recommendations.¹⁵ Despite this, he claims that each of the postulates AT1-AT5 contains or assumes views that can be

¹³ M.C. REA, “Analytic Theology.”

¹⁴ M.C. REA, “Introduction,” p. 5–6.

¹⁵ M.C. REA, “Introduction,” p. 6: “reason coherently; write clearly; say what you mean and mean what you say; try to express your ideas in terms that your audience will understand; try not to express your arguments and conclusions in overly ‘poetic’ language; understand the terms that you’re employing and rely on your understanding of those terms to draw out the implications of what you say and what you presuppose; and so on.”

legitimately questioned in the case of considering a philosophical or theological topic. In his views, for some people this is a source of hostility toward the analytic approach to theological topics.

Postulates AT1-AT5 are intended to influence the clarity and precision of arguments made within AT. The implementation of postulate AT5 allows for the precise use of terms relevant to a given discourse. Conceptual analysis is currently carried out in many ways rooted in various original approaches known from the history of analytic philosophy. Postulate AT5 plays an important role in shaping the appropriate conceptual grid. It is important to capture the mutual dependencies between concepts and to distinguish among them those that in a given approach are primitive concepts (AT4). Postulates AT1 and AT2 require that arguments be formulated in such a way that they are subject to analysis carried out using the tools of logic. This allows them to be disciplined, for example, by using counterexamples. The latter method of proceeding is characteristic of analytic philosophy, as Nicholas Wolterstorff pointed out in his correspondence with Rea.¹⁶ The precision postulated in the prescriptions indicated here allows for the disclosure of assumptions, including the hidden ones, the analysis of the structure of argumentation and their correctness, and the use of the correct conceptual grid in them. In his commentary on postulate AT3, Rea points to discussions concerning the role of metaphors in religious discourse, including the question of whether they have propositional content. Rea believed that, regardless of the outcome of this question, metaphors have a cognitive significance that transcends any propositional content they may have. This is the case, for example, when they are used as models for certain theoretical claims in analytical theorizing, or when they "support" them in some other way.

In the above description of the analytical method identified in the area of analytic philosophy which is to be applied to theological issues, we see echoes of the findings in the area of the philosophy of language and logic made at the beginning of the formation of analytic philosophy and implemented in it. The desire to use these results for theological questions seems to be the common denominator connecting AT and analytical Thomism with the program of the CC.

3. THE PROGRAM OF THE CRACOW CIRCLE

I believe that the roots of the analytical turn in the philosophy of God and religion and in theology that took place at the turn of the 20th and 21st centuries can be found in the activities of the CC. A special event popularizing the ideas of this research group was the 3rd Polish Philosophical Congress, which

¹⁶ M.C. REA, "Introduction," p. 5.

took place in Cracow in 1936. During that event, a special extra session was organized, devoted to the issue of applying formal logic in the area of Catholic philosophy and theology.¹⁷ Referring to those events, Bocheński wrote directly about something that was the program of the CC. The program of the Circle is not so much recalled by him after many years, but rather recreated on the basis of the papers presented at the aforementioned session and memories of common discussions during the meetings of the Circle members.

Bocheński claims that the stance of the members of the Circle can be characterized as follows:¹⁸

- C1. The goal was to reform Catholic philosophy and theology in the methodological aspect (correct scientific language, use of formal logic, approaches known from semiotics and methodology of science, application of formalism).
- C2. A characteristic of the Circle was its criticism of modern philosophy (16th–19th centuries), including neo-scholastic systems.
- C3. The members of the Circle shared the view of the neutrality of logic toward the content of various philosophical systems.
- C4. Unlike the Vienna Circle, the members of the CC claimed that in the problems and theories of the ancient and medieval periods we can find many valuable approaches that should be re-analyzed and reformulated.

In terms of the implementation of these postulates, Bocheński mentions primarily the following achievements:

- Salamucha's analysis and formalization of the *ex motu* proof for the existence of God found in Thomas Aquinas' *Summa contra gentiles*;¹⁹
- Bocheński's analysis and formalization of the proof for the immortality of the soul found in Thomas Aquinas' *Summa theologiae*;²⁰

¹⁷ The presentations and discussions from that meeting were published in the volume *Studia Gnesnensia*, vol. 15 (1937): *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*.

¹⁸ J.M. BOCHEŃSKI, "The Cracow Circle," p. 11–12; J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia*, p. 123–124.

¹⁹ J. SALAMUCHA, "Dowód *ex motu* na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu," *Collectanea Theologica*, vol. 1/15 (1934), p. 53–92. Eng trans.: "The Proof *ex motu* for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas Aquinas' Arguments," in: J. Salamucha, *Knowledge and Faith*, ed. K. Świętorzecka, J.J. Jadacki, Amsterdam – New York: Rodopi, 2003, p. 97–135.

²⁰ J.M. BOCHEŃSKI, "Analisi logica di un testo di S. Tommaso d'Aquino (I, 75, 6)," in: J.M. Bocheński, *Nove Lezioni di Logica Simbolica*, Rome: Angelicum, 1938, p. 147–155.

- an analysis of the scholastic concept of analogy, proposed by Drewnowski and Salamucha, and ultimately carried out by Bocheński;²¹
- works in the field of the history of logic (primarily the works of Salamucha and Bocheński, including his monograph *Formale Logik*).²²

At this point it is worth noting that the works in the field of the history of logic indicated here can only indirectly be treated as those that implemented the program of the Circle — reforming Catholic philosophy and theology; they prepared formal tools that could possibly be used in this reform.

The origins of the Circle are seen primarily in the situation of philosophy and logic at that time but the situation of theology and the spirit of that era were also significant. The interwar period saw the development of three of the most important centers of analytic philosophy: Oxford and Cambridge in the UK, the Vienna Circle in Vienna, and the Lvov–Warsaw School in Poland. The turn of the 19th and 20th centuries was the time when mathematical logic emerged, with the zeitgeist of those years characterized by optimism, faith in progress, courage in thought, and readiness to act. The situation of theology was shaped by various actions of the Catholic Church, taken in response to modernism. A special role here was played by the encyclical of Leo XIII, entitled *Æterni Patris*, and published in 1879. In the case of the CC, the return to Thomas Aquinas was not only a return to the content of his teachings, but also to the application of the best possible method (as scientific as possible, for the given times) of practicing theology and philosophy.²³

The activity of the CC was dramatically interrupted by the outbreak of World War II, with one of its leading proponents, Salamucha, dying in the Warsaw Uprising. The turmoil of the war, and then a period of limited mutual contacts between the remaining members of the CC, resulted in their abandonment of joint scientific ventures. Bocheński's attempt to reactivate the CC at the University of Notre Dame in 1956 ultimately failed and the actions he initiated together with Sobociński and Ivo Thomas only resulted in a change in the way

²¹ J.F. DREWNOWSKI, "Zarys programu filozoficznego," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 37 (1934), p. 3–38, 150–181, and 262–292; J. SALAMUCHA, "O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych," *Studia Gnesnensia*, vol. 15 (1937): *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, p. 122–153; J.M. BOCHEŃSKI, "On Analogy," *The Thomist*, vol. 11 (1948), p. 424–447.

²² J. SALAMUCHA, "Logika zdań u Wilhelma Ockhama," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 38 (1935), p. 208–239; J. SALAMUCHA, "Pojawienie się zagadnień antynomialnych na gruncie logiki średniowiecznej," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 40 (1937), p. 68–89 and 320–343; J.M. BOCHEŃSKI, *Formale Logik*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1956.

²³ M. TKACZYK, "Geneza Koła Krakowskiego," *Studia Philosophiae Christianae*, vol. 2/55 (2019), p. 9–39.

logic was taught at the university. The extent to which this fact influenced the formation of a very strong AT center at this Catholic university remains a matter for investigation.

Despite these setbacks, toward the end of his life, Bocheński returned to the ideas that shaped the activities of the CC. This is evidenced by his last works and the *Program of Studies on God* formulated by him, which unifies all of these ideas and can be found in the first chapter of his book *Gottes Dasein und Wesen*.²⁴ It can be treated as a continuation of the program of the CC, narrowing the area of activities in theology and philosophy to issues directly related to God. Due to the ways of knowing God that he adopted: reasoning, experience, and faith, they become the main areas of research interests included in this program.²⁵

The program can be expressed in the following postulates:²⁶

- P1. There is an urgent need to resume studies on God.
- P2. A human being has only three ways of knowing God: direct experience, reasoning, and faith.
- P3. It is necessary to learn about the scholastic research into the issues connected with God.
- P4. The results of the scholastic doctrine of God should be judged critically.
- P5. An urgent task is to examine critically the Kantian and neo-positivist reservations concerning the possibility of knowing God, including the proofs for His existence.
- P6. Looking at what an average believer's experience of God demonstrates gives rise to two tasks: (1) to determine what "experience" and similar words mean; (2) to examine how such experiences, in both the broad and the narrow senses, are possible, or if they really exist.
- P7. The scholastic doctrine of God should be studied with the tools of mathematics and logic as well as the critical method.
- P8. A believer does not need a proof of God's existence because he believes in this existence.
- P9. The type and the way of acceptance by a believer of God's existence requires detailed logical and theological studies.

²⁴ J.M. BOCHEŃSKI, *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I*, qq. 2–11, München: Philosophia Verlag, 2003.

²⁵ M. PORWOLIK, "Józefa Marii Bocheńskiego program studiów o Bogu," *Rocznik Tomistyczny*, vol. 26 (2020), p. 335–354.

²⁶ J.M. BOCHEŃSKI, *Gottes Dasein und Wesen*, p. 17–28.

P10. It is necessary to develop a theology that is concerned first of all with God Himself.

The following achievements can be considered to be the results of the implementation of the program:

- an analysis and formalization of Question 1 of the *Summa Theologiae* and a clarification of the understanding of the term *sacra doctrina* appearing there, as well as relating these results to what is called a worldview in Dilthey's sense;²⁷
- an analysis and formalization of Thomas Aquinas' five ways included in Question 2 of the *Summa Theologiae* and indicating the second way as the one that does not commit a formal error and contains premises acceptable on the basis of Aquinas' philosophy;²⁸
- an analysis and formalization of Questions 3–11 of the *Summa Theologiae*, and a creation, on this basis, of a preliminary axiomatization of the theory of God contained in these Questions;²⁹
- an analysis and formalization of the criticism formulated by Kant, aimed at the cosmological proof;³⁰
- a revision of the idea of the role of the religious hypothesis discussed in his *Logic of Religion*³¹ and corrections of other results included there;³²
- an analysis of the phenomenon of faith and its treatment as a three-argument relation and making a distinction between sentences in which the believer believes, those that form the so-called core of faith, and those that form the so-called sacred histories, which are intended to give content to these first sentences.³³

The formulation of the program itself and its implementation are expressions of two intentions planned by Bocheński. The first of them was a return to the

²⁷ J.M. BOCHEŃSKI, "Faith and Science. A Logical Commentary on the First Question of the *Summa*," *Advances in Scientific Philosophy. Essays in Honour of Paul Weingartner on the Occasion in the 60th Anniversary of his Birthday*, ed. G. Schurz, G.J.W. Dorn, (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities), Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1991, p. 531–550.

²⁸ J.M. BOCHEŃSKI, "Die fünf Wege," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 3/36 (1989), p. 235–265; J.M. BOCHEŃSKI, *Gottes Dasein und Wesen*, p. 29–75.

²⁹ J.M. BOCHEŃSKI, *Gottes Dasein und Wesen*, p. 29–48 and 77–129.

³⁰ J.M. BOCHEŃSKI, *Gottes Dasein und Wesen*, p. 139–156.

³¹ J.M. BOCHEŃSKI, *The Logic of Religion*, New York: New York University Press, 1965;

³² J.M. BOCHEŃSKI, "Religious Hypothesis Revisited," *Scientific and Religious Belief*, ed. P. Weingartner, Dordrecht: Springer, 1994, p. 143–149; J.M. BOCHEŃSKI, *Was ich glaube*, manuscript, Freiburg, 1993, p. 2–23.

³³ J.M. BOCHEŃSKI, *Was ich glaube*, p. 25–51.

program of the CC, the other one was focusing on issues directly related to God. The need of this type of research is evidenced by Bocheński's speech in Warsaw on October 15, 1990 when he was awarded an honoris causa doctorate by the Warsaw Theological Academy.³⁴

4. CONCLUSIONS

In the periodization of his academic interests, Bocheński distinguishes the following four periods:³⁵

- 1st period, 1934–1940: neo-Thomistic,
- 2nd period, 1945–1955: historical-logical,
- 3rd period, 1955–1970: Sovietological,
- 4th period, 1970–1992: systematic-analytical.

He also notes that these periods not only lack clear boundaries, but even overlap significantly. As an example, Bocheński mentions his works *Logisch-philosophische Studien* and *Logic of Religion*,³⁶ which were written in the “Sovietological” period although they are both analytical in nature. When it comes to the systematic-analytical works, Bocheński classifies here, among others, those that implement the program formulated in *Gottes Dasein und Wesen*. Although the works implementing the program of the CC were written in the “neo-Thomistic” period, in my opinion, in terms of the research method used in them, they do not differ from those from the “systematic-analytical” period. The indications of this latter period can therefore be found already in the first period of his academic interests, thus those works can also be treated as systematic-analytical. Anyone who has reached one of the chronologically first of the works of CC, which is the work by Salamucha, has no doubts about its analytical character.³⁷ From the current perspective, it can be considered a precursor to both AT and analytical Thomism.

It is interesting to note that Bocheński used the term “analytic theology” long before 2009. In the 1987 interview with him, entitled *Między logiką a wiarą*, in response to a question about the need to create a new Catholic theology he had suggested, he said:³⁸

³⁴J.M. BOCHEŃSKI, “O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej,” *Studia Philosophiae Christianae*, vol. 2/27 (1991), p. 103–107.

³⁵J.M. BOCHEŃSKI, *Wspomnienia*, p. 308–309.

³⁶J.M. BOCHEŃSKI, *Logisch-philosophische Studien*, Freiburg – München: Karl Alber, 1959.

³⁷J. SALAMUCHA, “Dowód *ex motu* na istnienie Boga.”

³⁸J.M. BOCHEŃSKI, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*,

Today, the situation is analogous: the emergence of a new logic. Exactly as it was in the times of Thomas. In Poland, there are two favorable conditions for this. First, Poland is a Catholic country, and on the other hand, our country has a great tradition of logic. It is begging for Poles to do analytic theology.

Adding more to these words, he said:

First of all, we need to sort out the concepts in theology; this is not a task for a philosopher, but for a theologian.

In the article "The Cracow Circle," the main text ends with the following two paragraphs:³⁹

The failure of the programme proposed by the Cracow Circle is not due to some peculiar Polish circumstances. It seems to be the result of the wide-spread resistance on the part of otherwise rationally thinking philosophers and theologians to recognize the significance of mathematical logic and analytical philosophy in any intellectual endeavor.

The case of the Cracow Circle is particularly sad. For Poland is one among not so many countries that has had a flourishing school of logic and an efficient team of Catholic scholars who claimed to be rational. One would have expected that in such a country a new Catholic philosophy and, in the first place, a new Catholic theology should arise. Alas, this has not been the case.

In this fragment, Bocheński expresses his conviction that he saw the continuation of the ideas of the CC in the use of mathematical logic and analytic philosophy in the areas of philosophy and theology. He sees the failure of this undertaking (not only in Poland) in the general negative attitude toward these proposals among Catholic philosophers and theologians. Currently, this diagnosis is also known to us from studies explaining why AT was formed rather late. Interestingly, in the source text on the CC written in Polish, in the last sentence quoted here, Bocheński uses the term "*nowa analityczna teologia*" [new analytic theology],⁴⁰ which in the English version of this text is translated quite carefully into "new Catholic theology."

Bocheński's statements cited here testify to the fact that: firstly, in the 1980s, he articulated the need for a new theology which he termed "analytic theology"; he linked its emergence with the activities of the CC; he diagnosed the reasons

Warszawa: Noir sur Blanc, 1988, p. 131 (my own translation). Also, Bocheński points to the need of creating a new theology, practiced in the tradition of analytic philosophy, in another interview from that period: J.M. BOCHEŃSKI, "W szkole profesora Bocheńskiego OP. Rozmowy autoryzowane: październik/listopad 1987," *W Drodze*, vol. 2/16 (1988), p. 5–8.

³⁹ J.M. BOCHEŃSKI, "The Cracow Circle," p. 15–16.

⁴⁰ J.M. BOCHEŃSKI, "Koło Krakowskie," (the reprint: p. 30).

for resistance to its emergence; he indicated that there should be a place in it for mathematical logic, analytic philosophy, and analysis of concepts in the spirit of the method of this philosophy. In conclusion, we can say that from Bocheński's point of view, the CC was supposed to have its continuation in the new theology, which he called analytic theology. However, let us note that Bocheński did not use the term "analytic theology" during the time he was active in the CC. This fact should not come as a surprise. The term "analytic theology" refers to the term "analytic philosophy", and the latter term was just beginning to be used during the years of CC's activity. The popularization of the term "analytic philosophy" occurred much later, only in the 1960s.⁴¹

Are the works on theological issues that we assign to the CC or the *Program of Studies on God*, and also Bocheński's other works from this area that are analytical in nature, actually works in the field of analytic theology? I believe that they can certainly be treated as such. They contain, as Rea wants them to, analyses of terms and concepts, such as God, soul, movement, efficient causality, purposefulness, worldview, faith. They propose a certain conceptual grid for the given issues. In this grid, primary concepts are indicated. The language of these works is clear and precise. Formalism is used in many places. However, in these works, analysis prevails over synthesis. Attempts at the latter can also be found, for example, in publications on analogy, authority, religious discourse, the theory of God defined by the first 11 Questions of the *Summa Theologiae*, religious experience, or the religious hypothesis and faith.⁴² In my opinion, all of these works meet the postulates of AT formulated by Rea.

When we ask what connects these postulates with the postulates of the CC, we can say that it is, first of all, the agreement as to the type of the methods used. The CC simply postulated the application of certain tools from broadly understood logic (formal logic, logical semiotics, methodology of science) in the area of theology. They did not specify how this was to be done, with the help of which methods. The area of application of these tools was not only Catholic theology but also Catholic philosophy. In the case of AT, the results and tools taken from logic (understood in such a broad way) found their place in the area of theology through analytic philosophy and its methods of conducting research.

In postulates AT1-AT2 and AT4 we can see specific guidelines for the implementation of postulate C1. These methodological aspects can also be found in postulates P4-P5, P7, and P9. The difference is that in the postulates of AT, indications as to specific methods of the procedure are included, while the

⁴¹ T. SZUBKA, "Kategoria filozofii analitycznej. Uwagi o kształtowaniu się terminu," *Roczniki Filozoficzne*, vol. 2 (2004), p. 335-345.

⁴² J.M. BOCHEŃSKI, "On Analogy;" J.M. BOCHEŃSKI, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg: Verlag Herder, 1974.

postulates of the CC and the *Program of Studies on God* only indicate what these methods are to be based on. Conceptual analysis (AT5), although not explicitly declared, accompanied the analyses contained in the works implementing the programs of both the CC and the *Program of Studies on God* as a scientific method. In AT3, the issue of the appropriate use of metaphors in theology appears. I believe that this postulate is also acceptable from the perspective of the programs of the CC and the *Program of Studies on God*. Bocheński devoted much attention to the analysis of the issue of analogy and the application of the results he obtained to his theory of religious discourse and the question of faith. His approach to analogy could be used in future discussions concerning AT3. The postulates of AT, unlike the postulates of the CC and the *Program of Studies on God*, are exclusively methodological in nature. The postulates of the CC also declare the neutrality of logic toward certain philosophical assumptions (C3) and indicate the preferred existing philosophical approaches (antiquity and scholasticism: C4) or those that are approached critically (modern philosophy: C2). The postulates of the *Program of Studies on God* narrow the area of research to philosophy and theology directly concerning God, and more precisely, to reasoning concerning Him, to religious experience, and to faith (P2). They contain references to scholasticism (P3, P4, and P7) and to modern philosophy (P5). The presence of certain philosophical preferences in the postulates of the CC and the *Program of Studies on God* resemble the current discussion on the neutrality of AT toward philosophical and theological commitments.

At the beginning of this encounter with the new logic, the CC postulated its assimilation, as independently as possible, in two areas: of philosophy and of theology. Due to the role that philosophy plays in theology, we know that these activities cannot be carried out in complete isolation. For this reason, the emphasis that the programs of the CC and the *Program of Studies on God* place on the analysis of Aquinas' works is understandable. The program of the CC was created in the period that Bocheński called "neo-Thomistic". The activity of the Circle is associated with this trend.⁴³ On the other hand, in the area of AT itself, the Middle Ages and scholasticism are indicated as its prehistory and prototype.⁴⁴ To Bocheński, St. Thomas Aquinas was an example of a theologian who used in his research the best logic he knew. For him, it was syllogism. Thus, now, having all the background given by formal logic, semiotics, and the

⁴³ E. NIEZNAŃSKI, "Logical Analysis of Thomism. The Polish Programme that Originated in 1930's," *Initiatives in Logic*, ed. J. Szrednicki, Dordrecht – Boston: M. Nijhoff, 1987, p. 128–155; R. PUCIATO, "Thomism and Modern Formal Logic. Remarks on the Cracow Circle," *Axiomathes*, vol. 2 (1993), p. 169–191; M. VACURA, "Analytický tomismus Krakovského kruhu," *Filosofický časopis*, vol. 2/59 (2011), p. 689–705.

⁴⁴ W. WOOD, *Analytic Theology and the Academic Study of Religion*, p. 285, 289–290.

methodology of science, why not use them to practice theology and philosophy? This was the idea guiding the CC. Also, specific approaches proposed by Aquinas became the object of analysis by the members of the Circle.⁴⁵ Therefore, it is justified to perceive them not only as the precursors of AT, but also as the precursors of analytical Thomism.

The fact that the CC is the forerunner of AT, and thus indirectly also the forerunner of analytical Thomism, is justified by:

- Bocheński's statements themselves;
- the program of the CC and the works implementing it;
- the *Program of Studies on God* (referring to this program) and the works implementing it;
- the circumstances of the creation of CC.

It is interesting that the University of Notre Dame has played a special role in the history of both the CC and AT. Sobociński settled there permanently when he escaped from Poland after World War II,⁴⁶ and there he founded the journal *Notre Dame Journal of Formal Logic*, which he edited for 19 years, and there Bocheński tried to reactivate the CC. Today, this university is one of the most dynamic centers of AT in the world. Bocheński believed that the combination of Catholicism and skills in formal logic and analytic philosophy could bear much fruit in Poland but sadly this did not happen during his lifetime. However, it is beginning to flourish today, including the Catholic University of Notre Dame, a place closely associated with the CC, and interest in AT is currently growing in Bocheński's homeland, as evidenced by the publications of Polish authors and their other academic activities promoting it.⁴⁷ Perhaps we simply have to wait a little longer for more abundant fruit to come forth in Poland. Fortunately, Bocheński's words about the failure of the ideas guiding the CC are false. Perhaps the rebirth of these ideas in AT and analytical Thomism has occurred spontaneously, without any direct connection with the CC. Either way, this fact serves as evidence of the uniqueness of the program of the CC, which has risen like a phoenix from the ashes, reborn after a seemingly obvious defeat, and with a force exceeding Bocheński's wildest expectations. Unfortunately, he did not live to see these events.

⁴⁵ J.M. BOCHEŃSKI, "Powszechniki jako treści cech w filozofii św. Tomasza z Akwinu," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 2/41 (1938), p. 136–149.

⁴⁶ Sobociński, as an active member of the Polish right wing, was threatened with the death penalty by the communists.

⁴⁷ P. ROSZAK, *Dwie prędkości teologii?*, P. ROJEK, *Analytic Patristics*. In 2015, a special issue of the journal "Scientia et Fides", promoted by the Faculty of Theology of Nicolaus Copernicus University in Toruń, was published as devoted to AT.

BIBLIOGRAPHY

- Analytical Thomism. Tradition in Dialogue*, ed. C. Paterson, M.S. Pugh, Hampshire: Ashgate, 2006.
- ARCADI, J.M., "Introduction," *T&T Clark Handbook of Analytic Theology*, ed. J.M. Arcadi, J.T. Turner, Jr., London: T&T, 2021, p. 1–5.
- BOCHEŃSKI, J.M., "Analisi logica di un testo di S. Tommaso d'Aquino (I, 75, 6)," in: J.M. Bocheński, *Novae Lezioni di Logica Simbolica*, Rome: Angelicum, 1938, p. 147–155.
- BOCHEŃSKI, J.M., "Die fünf Wege," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 3/36 (1989), p. 235–265.
- BOCHEŃSKI, J.M., "Faith and Science. A Logical Commentary on the First Question of the *Summa*," *Advances in Scientific Philosophy. Essays in Honour of Paul Weingartner on the Occasion in the 60th Anniversary of his Birthday*, ed. G. Schurz, G.J.W. Dorn, (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities), Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 1991, p. 531–550.
- BOCHEŃSKI, J.M., *Formale Logik*, Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1956.
- BOCHEŃSKI, J.M., *Gottes Dasein und Wesen. Logische Studien zur Summa Theologiae I, qq. 2–11*, München: Philosophia Verlag, 2003.
- BOCHEŃSKI, J.M., "Koło Krakowskie," *Życie Literackie*, 8th November 1987 (the reprint in: *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. 1/23 (1995), p. 23–31).
- BOCHEŃSKI, J.M., *Logisch-philosophische Studien*, Freiburg – München: Karl Alber, 1959.
- BOCHEŃSKI, J.M., *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Warszawa: Noir sur Blanc, 1988.
- BOCHEŃSKI, J.M., "O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej," *Studia Philosophiae Christianae*, vol. 2/27 (1991), p. 103–107.
- BOCHEŃSKI, J.M., "On Analogy," *The Thomist*, vol. 11 (1948), p. 424–447.
- BOCHEŃSKI, J.M., "Powszechniki jako treści cech w filozofii św. Tomasza z Akwinu," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 2/41 (1938), p. 136–149.
- BOCHEŃSKI, J.M., "Religious Hypothesis Revisited," *Scientific and Religious Belief*, ed. P. Weingartner, Dordrecht: Springer, 1994, p. 143–160.
- BOCHEŃSKI, J.M., "The Cracow Circle," *The Vienna Circle and the Lvov–Warsaw School*, ed. K. Szaniawski, Dordrecht: Kluwert Academic Publishers, 1988, p. 9–18.
- BOCHEŃSKI, J.M., *The Logic of Religion*, New York: New York University Press, 1965.
- BOCHEŃSKI, J.M., "W szkole profesora Bocheńskiego OP. Rozmowy autoryzowane: październik/listopad 1987," *W Drodze*, vol. 2/16 (1988), p. 3–22.
- BOCHEŃSKI, J.M., *Was ich glaube*, manuscript, Freiburg, 1993.
- BOCHEŃSKI, J.M., *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg: Verlag Herder, 1974.

- BOCHEŃSKI, J.M., *Wspomnienia*, Kraków: Philed, 1994.
- DAVIS, A.B., "Analytic Theology," *Religion Compass*, vol. 12/17 (2023), p. 1–11.
- DREWNOWSKI, J.F., "Zarys programu filozoficznego," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 37 (1934), p. 3–38, 150–181 and 262–292.
- GASSER, G., "Toward Analytic Theology. An Itinerary," *Scientia et Fides*, vol. 2/3 (2015), p. 23–56.
- McMARTIN, J., "Analytic Philosophy and Christian Theology," *Religion Compass*, vol. 7/9 (2013), p. 361–371.
- MULLINS, R.T., *The End of the Timeless God*, (Oxford Studies in Analytic Theology), New York: Oxford University Press, 2016.
- NIEZNAŃSKI, E., "Logical Analysis of Thomism. The Polish Programme that Originated in 1930's," *Initiatives in Logic*, ed. J. Srzednicki, Dordrecht – Boston: M. Nijhoff, 1987, p. 128–155.
- PORWOLIK, M., "Józefa Marii Bocheńskiego program studiów o Bogu," *Rocznik Tomistyczny*, vol. 26 (2020), p. 335–354.
- POUIVET, R., "On the Polish Roots of the Analytic Philosophy of Religion," *European Journal for Philosophy of Religion*, vol. 3 (2011), p. 1–20.
- PUCIATO, R., "Thomism and Modern Formal Logic. Remarks on the Cracow Circle," *Axiomathes*, vol. 2 (1993), p. 169–191.
- REA, M.C., "Analytic Theology," *St. Andrews Encyclopedia of Theology*, ed. B. Wolfe, 2022, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AnalyticTheology>, (access 2024–07–19).
- REA, M.C., "Introduction," *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. O.D. Crisp, M.C. Rea, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ROJEK P., "Analytic Patristics. The Logic of Apophaticism, Natural Theology, and the Metaphysics of the Trinity," *Studies in East European Thought*, 2024, <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09609-y>, (access 2024–07–24).
- ROSZAK, P., "Dwie prędkości teologii? O celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej," *Teologia w Polsce*, vol. 2/9 (2015), p. 75–93.
- SALAMUCHA, J., "Dowód *ex motu* na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu," *Collectanea Theologica*, vol. 1/15 (1934), p. 53–92.
- SALAMUCHA, J., "Logika zdań u Wilhelma Ockhama," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 38 (1935), p. 208–239.
- SALAMUCHA, J., "O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych," *Studia Gnesnensia*, vol. 15 (1937): *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, p. 122–153.
- SALAMUCHA, J., "Pojawienie się zagadnień antynomialnych na gruncie logiki średniowiecznej," *Przegląd Filozoficzny*, vol. 40 (1937), p. 68–89 and 320–343.

- SALAMUCHA, J., "The Proof *ex motu* for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas Aquinas' Arguments," in: J. Salamucha, *Knowledge and Faith*, ed. K. Świątorzecka, J.J. Jadacki, Amsterdam – New York: Rodopi, 2003, p. 97–135.
- STUMP, E., *Atonement*, (Oxford Studies in Analytic Theology), New York: Oxford University Press, 2018.
- SZUBKA, T., "Kategoria filozofii analitycznej. Uwagi o kształtowaniu się terminu," *Roczniki Filozoficzne*, vol. 2 (2004), p. 335–345.
- TIMPE, K., "On Analytic Theology," *Scientia et Fides*, vol. 2/3 (2015), p. 9–22.
- TKACZYK, M., "Cracow Circle. Theology in the Lviv–Warsaw School," *The Significance of the Lvov–Warsaw School in the European Culture*, ed. A. Brożek, F. Stadler, J. Woleński, Wien: Springer, 2017, p. 173–188.
- TKACZYK, M., "Geneza Koła Krakowskiego," *Studia Philosophiae Christianae*, vol. 2/55 (2019), p. 9–39.
- TORRANCE, A., *Accountability to God*, (Oxford Studies in Analytic Theology), New York: Oxford University Press, 2023.
- VACURA, M., "Analytický tomismus Krakovského kruhu," *Filosofický časopis*, vol. 2/59 (2011), p. 689–705.
- WOLTERSTORFF, N., "How Philosophical Theology Became Possible Within the Analytic Tradition of Philosophy," *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. O.D. Crisp, M.C. Rea, New York: Oxford University Press, 2009, p. 155–168.
- WOOD, W., *Analytic Theology and the Academic Study of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2021.

METHODOLOGICAL DIRECTIVES OF ANALYTIC THEOLOGY IN LIGHT OF THE POSTULATES OF THE CRACOW CIRCLE

SUMMARY

Analytic theology is a theology in which the methods of analytic philosophy are employed. A similar description is used to refer to another contemporary analytic trend, namely analytical Thomism. Analytic theology is characterized by methodological directives regarding language and ways of justifying propositions. A natural question is to what extent this new solution in theology is really

new if we take into account, for instance, the program of the Cracow Circle, whose members were active in the 1930s. That program was also methodological in nature and concerned the theology and philosophy of God. In this paper, we wish to determine the relationship between the postulates of the Cracow Circle and the methodological directives of analytic theology. Thanks to this, the members of the Circle can be perceived as its precursors as well as indirectly of analytical Thomism.

KEYWORDS: analytic theology, analytical Thomism, Cracow Circle, J.M. Bocheński

SŁOWA KLUCZE: teologia analityczna, tomizm analityczny, Koło Krakowskie, J.M. Bocheński

Piotr Lichacz

Instytut Filozofii i Socjologii,
Polska Akademia Nauk (IFiS PAN)

SZLACHETNOŚĆ JAKO ASPEKT DOJRZAŁOŚCI MORALNEJ

W tym opracowaniu przybliżę temat szlachetności jako aspektu dojrzałości moralnej. Skupię się na analizie pojęcia szlachetności oraz jego miejsca w dynamizmie zmierzania ku pełni bycia człowiekiem. Temat ten potraktuję wybiórczo, odwołując się zaledwie do kilku klasycznych źródeł i wskazując ogólnie na kilka wątków wartych pogłębionych studiów.

W próbach zrozumienia moralnej rzeczywistości nazywanej słowem „szlachetność” warto dotknąć bodaj części dziedzictwa kultury, z której wyrasta nasz język i refleksja w tym przedmiocie. Dlatego rozpocznę od elementów etymologii i tradycyjnych znaczeń przypisywanych szlachetności. Następnie przywołam greckie i łacińskie słowa, tłumaczone na język polski jako „szlachetny”, „coś szlachetnego” lub „szlachetność”. Zarysuję też pokrótce kilka wybranych ujęć szlachetności w tekstach uznawanych za źródłowe i klasyczne dla refleksji moralnej, gdyż bez wątpienia różnorodnie wpływały one na rozumienie tego, co zwykło nazywać się w naszym języku szlachetnością. Bardziej zaś szczegółowo potraktuję szlachetność w oparciu o teksty Tomasza z Akwinu. Zakończę kilkoma uwagami dotyczącymi obecnego stanu refleksji nad szlachetnością oraz uwagami natury metaetycznej.

I. RÓŻNE RODZAJE SZLACHETNOŚCI

Ogólnie słowniki języka polskiego wskazują na trzy grupy znaczeń słowa „szlachetność”. Po pierwsze, tym słowem określa się postępującego w sposób wspańiałomyślny, uczciwy i bezinteresowny. Po drugie, szlachetnym nazywa się kogoś lub coś odznaczającego się harmonią, subtelną prostotą i umiarem (nie tylko w odniesieniu do osób, ale również do rzeczy tak zaprojektowanych lub wykonanych z czegoś uznawanego za cenne). Po trzecie wreszcie, szlachetny to tyle

co wyróżniający się rzadkimi cechami lub odznaczający się doskonałą jakością (np. produkty wysokogatunkowe nazywane są szlachetnymi, również gazy szlachetne lub metale szlachetne będą w tej grupie znaczeniowej). Co ciekawe, ogólne definicje słownikowe zazwyczaj nie zawierają już znaczenia, które wydaje się etymologicznie źródłowe.

Najbardziej prawdopodobna etymologia wyrazu „szlachetny” wiąże się oczywiście ze szlachcią, a ta z kolei zapewne pochodzi od staro- i średnio-wysoko-niemieckiego słowa określającego ród: *slahta*, *slahte*, *slehte* (nowo-wysoko-niemieckie *Geschlecht*). Szczegółowe badania sugerują, że wyraz „szlachta” został zapożyczony z niemieckiego za pośrednictwem czeskiego *šlechta*. W języku polskim „szlachta” lub „ślachta” oznaczało początkowo wyższą warstwę rycerstwa i poszczególnych znamienitszych rycerzy. Później, w XV wieku tym słowem oznaczano całe rycerstwo¹. Szlachetny to zatem ktoś należący do rycerstwa lub do rodziny rycerskiej, z czym oczywiście wiązały się specyficzne funkcje w społeczeństwie i w państwie, a do tych z kolei potrzebne były określone cechy charakteru przejawiające się w czynach lub w końcu odpowiedni wygląd. Szlachetny to w tym sensie również ten, kto nie jest pospolity, kto nie należy do pospólstwa lub wyróżnia się z pospólstwa.

Jak widać, obecnie wyraz „szlachetny” utracił swe znaczenie etymologicznie pierwotne, dotyczące wywodzenia się z wysokiego, uznanego, rycerskiego lub ważnego dla państwa rodu.

Inne etymologie wyrazu „szlachetny” są mniej prawdopodobne. Jedna z prób zdaje się wzorować na etymologiach odpowiedników z innych języków. Wiązano bowiem słowo „szlachetny” lub „szlachcic” ze „sławą” — „sławetny”, „sławcic”, coś na wzór o wiele wcześniejszego łacińskiego *nobilis* czy *nobilitas* („szlachetnego rodu”, „szlachetny” — pochodzące od słowa „znany”, „o szerokiej sławie”, „o powszechnie uznanej reputacji”), włoskiego *nobiltà*, angielskiego *noble*, *nobility* czy francuskiego *noble*, *noblité*². Prawo rzymskie dzieliło ludzi na wolnych i niewolnych, ale potem wśród wolnych też mamy podział na patrycjusz

¹ Zob. A. BOGUCKI, *Jeszcze o pochodzeniu wyrazu „szlachta”*, „Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza”, 9 (2003), s. 457–471. Zob. również T. CZARNECKI, *W sprawie naukowej etymologii terminu „szlachta”*, „Studia Germanica Gedanensia”, 18 (2008), s. 293–299. Czarnecki nieprzekonująco usiłował wywodzić słowo „szlachta” od niemieckiego *slecht* — niższy, prosty, zwykły, ujednolicony — co by miało oznaczać niższe rycerstwo lub wolnych obywateli niższych warstw.

² Zob. S.B. LINDE, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854, s. 591; J. CIECHANOWICZ, *Rody rycerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, 1: *Szlachta jako elita*, Rzeszów: Fosze, 2001, s. 206. Inna z kolei próba identyfikacji etymologii słów „szlachetność” lub „szlachta” łączyła te wyrazy z imieniem protoplasty Lecha, od którego mówiono o Lechitach, Lechach, a wreszcie Lachach. Czynność uznania kogoś za pochodzącego z dawnego wysokiego rodu byłaby „zlehczeniem”, a ktoś byłby „zlehcicem” lub „ślachcicem”, aż w końcu „szlachcicem”. „Szlachetny” byłby wtedy ten, kto jest „z Lachów”, czy wywodzi się od Lachów. Czarnecki (*W sprawie naukowej etymologii*, s. 294) notuje także inne, mało prawdopodobne, a raczej kuriozalne etymologie: od niemieckie-

i plebejuszy oraz *nobiles* i *ignobiles*, czyli rody bardziej i mniej znane. Ktoś mógł się urodzić w sławnej i wpływowej rodzinie (*nobili genere natus*) i z tego tytułu cieszyć się niedostępnymi dla innych funkcjami w społeczeństwie i zaszczytami. Potem zwyczaje imperium rzymskiego rozszerzały się i przenikały do innych kultur i języków.

2. SZLACHETNOŚĆ A SZLACHECKOŚĆ

Zmniejszanie się zakresu użycia słowa „szlachetny” w znaczeniu wywodzenia się ze znamienitego rodu uwarunkowane było z pewnością zanikaniem tej warstwy społecznej w Polsce zapoczątkowanym już w czasach rozbiorowych, sformalizowanym w Drugiej Rzeczypospolitej, a zakończonym wraz z walką klasową epoki komunizmu. Zjawisko takiego zanikania znaczenia szlachetności rodowej wpisywało się też w szerszy trend powolnego lub rewolucyjnego odchodzenia w organizacji życia społecznego od arystokracji dziedzicznej do arbitralnego ustanawiania nowych elit, albo do zmierzania ku merytokratycznej biurokracji. Także w innych językach i w innych uwarunkowaniach historycznych dawno już dostrzegano kłótnię między szlachetnością z urodzenia, czyli cielesną lub materialną, a szlachetnością duszy czy ducha, szlachetnością w znaczeniu moralnym lub duchowym.

Cyceron na przykład, bawiąc się podobnymi łacińskimi słowami, opisuje kobietę, którą żartobliwie i lapidarnie określa jako nie tylko *nobilis*, ale także *nota* — to pierwsze określenie funkcjonuje już na oznaczenie „znamienitego” czy „znanego rodu”, to drugie zaś dotyczy obiegowej reputacji, w tym przypadku raczej jej utraty, czyli bliżej znaczenia polskiego określenia „notoryczna”³. Przeciwnostawiał tym samym szlachetności urodzenia szlachetność moralną, czyli to, co w języku polskim czasem przedstawiało się w zgrabnej opozycji pomiędzy szlacheckością a szlachetnością.

Parę wieków później natomiast Augustyn z Hippony zauważał, że pragnienie panowania nad innymi ludźmi, którzy z natury są równi, bierze się z niezdolnej pychy⁴ i takie też jest źródło pochodzenia rodów, które ustanowiły swe panowanie nad innymi. Po nim papież Grzegorz VII, sam pochodzący z niezamożnej

go słowa *Schlachter* — „rzeźnik”, albo *Schlacht* — „bitwa”; albo od niemieckiego słowa *Schlag* — „droga” i spokrewnionego z polskim zapożyczeniem „szlak”; czy wreszcie od niemieckiego wyrazu *Geschlechter* — „grupy podłych ludzi”.

³ „Cum Clodia muliere non solum nobili uerum etiam nota” — CICERO, *Pro Caelio*, 13, 31 [CICERO, *Pro Marco Caelio*, wyd. A.R. Dyck, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 43].

⁴ AUGUSTYN, *De doctrina christiana*, I, 23 [ŚWIĘTY AUGUSTYN, *De doctrina christiana — O nauce chrześcijańskiej*, tekst łac.-pol., przeł. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989, s. 29].

rodziny, a w dodatku różnorako skonfliktowany z królem niemieckim i cesarzem, rozwinął tę myśl i pisał w 1081 roku do biskupa z Metz, że wszyscy wiedzą, iż królowie i książęta wywodzą się z ludzi, którzy nie znali Boga, a z nieznośną zarozumiałością i ślepą chciwością ustanowili swą władzę nad innymi — którzy przecież byli im równi — przez pychę, perfidię, gwałt, morderstwo i inne przestępstwa⁵. Dopiero wtórnice, dla obrony zagarniętego bogactwa i władzy, przedstawiali siebie jako obrońcy uciśnionych i biednych, troszczący się o pokój i dobro wspólne, broniący kraju przed najeźdźcami. Z tego wtórnego usprawiedliwienia wyniknęło przy okazji między innymi uświadomienie i rozprzognowanie pewnych zasad, których trzeba przestrzegać dla zachowania władzy, statusu i pokoju.

Podobnie sporo wieków później Tomasz Becket, odpowiadając na zarzut, że z biedoty król wyniósł go do godności państwowych, pisał w 1166 roku: „Rzeczywiście, nie wywodzę się z dawnej linii królów, wolę jednakże być kimś, w kim rodzaj duszy rodzi szlachetność, niż tym, w którym szlachetność rodu się degeneruje”⁶. Becket przyznaje, że jest parweniusem, ale wskazuje na o wiele ważniejszą szlachetność, której nikt nie nadaje, a która powstaje dzięki szlachetności duszy i postępowania.

Jeszcze później, na początku XIV wieku Dante w *Biesiadzie* poddał krytycznym rozważaniom szeroko rozpowszechnione rozumienie szlachetności jako starodawnego bogactwa, czyli rodowych posiadłości. Rozumienie to wywodził od Fryderyka II Szwabskiego, który oprócz starodawnego bogactwa mówił też o pięknych obyczajach (*antica ricchezza e belli costumi*), ale po nim, zdaniem Dantego, ktoś usunął drugi człon definicji i w świadomości mas pozostały same bogactwa⁷. Ludzie zaczęli utożsamiać szlachetność z odpowiednim stanem posiadania, niezależnie od tego, jakim ktoś był człowiekiem. Dante sam stracił wszystkie rodowe posiadłości, znajdował się wówczas na wygnaniu, co było zapewne jednym z motywów, by wskazywać, co jest prawdziwą szlachetnością. Fryderyk mylił się w formułowaniu definicji szlachetności i wielu tym błędem zwiódł, twierdził Dante, dlatego konieczne było pilne naprawienie tych szkód i przedstawienie prawdziwej definicji szlachetności jako indywidualnej doskonałości, aby następni władcy stosowali już tę poprawną i pociągali do szlachetności

⁵ Por. A.J. DUGGAN, *Introduction*, w: *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations*, red. A.J. Duggan, Woodbridge: The Boydell Press, 2000, s. 9.

⁶ THOMAS BECKET, *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, wyd. J.C. Robertson, J.B. Sheppard, t. 5, London 1883, list 223, s. 499: „Non sum reuera ‘attauis editus regibus’; malo tamen is esse in quo faciat sibi genus animi nobilitas, quam in quo nobilitas generis degeneret”. Por. A.J. DUGGAN, *Introduction*, s. 1–14.

⁷ Por. DANTE, *Convivio*, IV, III, 6. Dante używa synonimicznie dwóch terminów dla oddania pojęcia szlachetności: *nobiltà* i *gentilezza*.

innych⁸. Ogólne pojęcie szlachetności oznacza jego zdaniem doskonałość własnej natury każdego stworzenia. O szlachetności zaś człowieka świadczą skutki, które ona wywołuje, bo sama jest jakby ukryta, będąc „ziarnem szczęśliwości zasianym w uprawnej roli duszy”⁹, wydającym owoce cnót moralnych i intelektualnych. Za ich pomocą człowiek unika przesady i niedoboru, a wybiera to, co pośrodku¹⁰. W takim ujęciu jest ona źródłem i przyczyną wszystkich cnót. Dante dowodził również, że szlachetność nie może mieć źródła w bogactwach, bo te same z siebie raczej są przeciwne szlachetności, ani też w urodzeniu w znamienitej rodzinie, bo inaczej ludzie musieliby się wywodzić od dwóch rodzajów przodków, szlachetnych i plebejskich, co wprost kłóciło mu się z objawieniem biblijnym. W jego zatem rozumieniu szlachetność zależy w całości od przyjęcia jej jako bogactwa wewnętrznego podarowanego wraz z całą indywidualną naturą ludzką oraz od wewnętrznej dyspozycji względem tego bogactwa i wszystkiego, co się wydarza w życiu człowieka. Tej szlachetności nikt ani nic z zewnątrz odebrać nie może. Dobra zewnętrzne, w tym dobre urodzenie, czyli wybitny rodowód, mogą w tak rozumianej szlachetności zarówno pomagać, jak i przeszkadzać.

Mimo tej świadomości, że szlachetność z urodzenia i szlachetność z postępowania nie są tym samym, w różnych językach odpowiedniki słowa „szlachetność” określały znamienite rody lub ich członków, niejako powszechnie uznając standard ich postępowania, a zarazem podkreślając wymaganie, by to oni właśnie wyznaczali odpowiednie standardy postępowania dla innych, jako że — jak głosi starodawne francuskie porzekadło — szlachetność rodu zobowiązuje (*noblesse oblige*). Ta współzależność uznania, oczekiwań i samego postępowania owocowała również tworzeniem kanonów zachowań rycerstwa czy potem dworów, określaniem, co wypada, a czego nie wypada czynić ze względu na stan społeczny, co licuje z daną funkcją w społeczeństwie, a co nie jest odpowiednie. Dokonywało się to oczywiście pod przemożnym wpływem kulturowym i praktyk religijnych właściwych chrześcijaństwu oraz tworzyło rodzinne dziedzictwo, często wykraczające poza ramy rodziny, które niosło pamięć o dawnych doświadczeniach i rozszerzało wyobraźnię w sprawie możliwych wydarzeń przyszłych, do których trzeba się przygotować. Obraz własny rodów uznawanych lub uznających się za szlachetne i tworzenie przeciwstawienia względem rodów nieszlachetnych, plebejuszy lub pospółstwa, wpływał na ich sposób zachowania,

⁸ Por. tamże, IV, XVI, 1. Por. również CH.T. DAVIS, *Dante and the Empire*, w: *Cambridge Companion to Dante*, red. R. Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 259.

⁹ DANTE, *Convivio*, IV, canzone, 72–73.

¹⁰ Por. M. BARTKOWIAK-LERCH, *Szlachetność — cnota główna. Refleksja na podstawie Il Convivio Dantego Alighieri*, w: *Maestro e amico: miscellanea in onore di Stanisław Widlak / Mistrz i przyjaciel: studia dedykowane Stanisławowi Widlakowi*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, s. 35–40.

rozwijał ich samoświadomość w kwestii postaw pożądanых i niepożądanych, odpowiednich i nieodpowiednich, podkreślających ich szlachetny stan i kłócących się z tym stanem. Na tej zasadzie w społecznym odbiorze na podstawie zachowania, sposobu mówienia, stroju, gestów czy postaw, niektórzy — nawet przy pierwszym spotkaniu i bez szczegółowych informacji — traktowani byli jako wywodzący się z rodów szlachetnych, a inni jako należący do pospólstwa¹¹. To na tej podstawie rodził się ideał rycerskości, a więc otwarty zestaw zasad, których powinien trzymać się ten, kto chce być rycerzem naprawdę, a nie tylko z nazwy czy wyglądu.

Dla popularyzacji szlachetności jako ideału postępowania lub ideału bycia człowiekiem niemałe znaczenie miało nauczanie chrześcijańskie. Oto również poza ramami wpływowych i znamienitych rodów można było cieszyć się szlachetnością pochodzenia i to jeszcze większą niż wszelkie ludzkie rody królewskie. Wszyscy bowiem ochrzczeni w Chrystusie dostępują łaski odrodzenia w Chrystusie, Synu Bożym, Królu Wszechświata. Ochrzczeni w Synu Bożym i narodzeni z Ducha Świętego stają się dziećmi Bożymi, są włączeni w życie Trójcy Świętej. Bardziej szlachetny ród trudno sobie wyobrazić: każdy chrześcijanin, nawet urodzony w największej biedzie i poniżeniu, może się cieszyć niezrównaną z niczym innym godnością dziecka Bożego i z tego szlachetnego pochodzenia się chlubić, je celebrować, zgodnie z nim postępować¹². Szlachetność tego typu zobowiązuje jeszcze bardziej niż ta czysto ludzka i pochodząca z ludzkiego tylko uznania. Tym bardziej, że z tą szlachetnością ludzie przeniesieni są ze stanu niewolnictwa do wolności, porzucają podły serwilizm i wieczny lęk, by żyć w wolności dzieci Bożych. Taka wolność zobowiązuje do podejmowania wielkich wyzwań.

Szlachetność moralna mogła być różnorako uwarunkowana szlachetnością rodu, choć ludzie doświadczali tego, że ta pierwsza może występować bez tej drugiej i na odwrót. Nie będziemy się dłużej zajmować szlachetnością z urodzenia czy szlachetnością dziedziczną, czyli szlacheckością, ale raczej skupimy się na szlachetności ducha, szlachetności charakteru czy serca, a więc na szlachetności moralnej. Ważne jednakże było zwrócenie uwagi na tę dwuznaczność słowa „szlachetny”, bo również w niej można dopatrywać się prawdopodobnych powodów odrzucenia i zapomnienia tego pojęcia w myśleniu o moralności.

¹¹ Jedno z wczesnych świadectw takiej sytuacji stanowi na przykład zanotowana uwaga angielskiego mnicha, św. Bedy Czcigodnego, na początku VIII wieku, gdy opisuje jednego z jeńców, który był dostrzegalnie, czyli z twarzy, zachowania i sposobu mówienia (*ex uultu et habitu et sermonibus eius*), ze szlachetnego rodu (*de nobilibus*), a nie z biednego pospólstwa (*de paupere uulgo*). Zob. *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. Bertram Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford: Clarendon Press, 1969, s. 402, lin. 29–30.

¹² Zob. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris: Lecoffre, 1965, s. 147n.

3. INSPIRACJE Z DAWNYCH ŹRÓDEŁ GRECKICH

Przywołałem powyżej ogólną słownikową definicję, w której główne znaczenie przypisane jest właśnie sferze moralnej, bo szlachetny ma oznaczać postępującego w sposób wspaniałomyślny, uczciwy i bezinteresowny. Żeby więc lepiej zrozumieć, co nazywa się słowem „szlachetny”, wypada spytać, czym jest postępowanie wspaniałomyślne, uczciwe i bezinteresowne. Refleksja zarówno nad samą szlachetnością, jak i nad rzeczonym typem postępowania ma głębokie korzenie historyczne i dysponujemy zapisami znakomitych owoców takiej refleksji. Warto w tym kontekście zobaczyć, czemu słowo „szlachetny” odpowiada w tłumaczeniach klasycznych tekstów, które traktowane są często jako źródła dla refleksji moralnej, bo wówczas zauważymy prawdopodobne źródła przywołanej definicji, a to z kolei naświetli nam problem i wagę szlachetności.

Słowo „szlachetny” pojawia się w tłumaczeniu greckiego terminu καλός, natomiast τὸ καλόν oddaje się często jako „coś szlachetnego” czy „szlachetność”. Podstawowe znaczenie tego szeroko używanego greckiego słowa to „cielesnie zdrowy”, „w dobrej formie”, „użyteczny”, ale też „prawdziwy”, „bez skazy”, „odpowiedni”, aż wreszcie „piękny”, „przyjemny”, „atrakcyjny”, „moralnie dobry”, „prawy”, „słuszny”, „sprawiedliwy”, „wspaniały”. Z tych określeń można wyróżnić trzy główne, czyli „organicznie zdrowy”, „piękny z wyglądu” i „moralnie dobry”. Te znaczenia łączą się często w grece ze słowami τάξις, συμμετρία i ὀρισμένον, bo łączą w sobie pewne uporządkowanie, symetrię czy proporcjonalność, oraz określoność¹³. W starożytnej grece od najwcześniejszych czasów odnoszono również καλός do tego, co boskie, bo boskiej rzeczywistości przypisywano to, co piękne, dobre i sprawiedliwe. Według Platona doświadczane w świecie καλόν jest odbiciem wiecznej i niewidzialnej idei (*Tim.*, 29a), a człowiek jest w stanie dostrzegać je w świecie, bo widział je wyraźnie w stanie poprzedzającym przyjęcie ciała (*Phaedr.*, 250bc). Co szczególnie ważne dla wymiaru moralnego tego pojęcia, Platon uznaje, że podstawą wychowania (παιδεία) jest głód duszy względem καλόν, bez tego pragnienia, starania o osiągnięcie wysokiego ideału życia cały wysiłek wychowania traci sens¹⁴. Do dostrzegania czy widzenia καλόν i do jego upragnienia prowadzi rodzaj miłości — ἔρως, a z poznania καλόν i dążenia do niego tworzy się cnota i nieśmiertelność (*Sym.*, 212a).

Warto zauważyć, że oprócz καλόν jest odrębny termin na „to, co dobre” (ἀγαθόν) albo „to, co sprawiedliwe” (δίκαιον), albo „to, co słuszne” (ἴσον), czy też „prawo” (ὀρθόν). Natomiast καλόν w odniesieniu do postępowania lub osób

¹³ Por. ARYSTOTELES, *Met.*, XIII, 3, 1078a36–1078b1.

¹⁴ Zob. *Theological Dictionary of the New Testament*, tłum. G.W. Bromiley, red. G. Kittel, G. Friedrich, Eerdmans Publishing, 1985.

zawiera w sobie jakby kombinację tych znaczeń i dodaje jakiś element wzniosłości, doskonałości czy piękna.

Przeciwieństwem dla καλός w odniesieniu do osób lub postępowania jest αἰσχρός tłumaczone jako „haniebny”, „podły”, „brzydki”, „szkaradny”, „wstydlivy”, zaś przeciwieństwem ἀγαθός jest πονηρός, tłumaczone jako „zły”, „uciążliwy”, „niegodziwy”¹⁵. Ponadto, obydwóm tym pozytywnym określeniom przeciwstawiano też szerokie i wieloznaczne określenie κακός, tłumaczone podobnie jako „brzydki”, „zepsuty”, „nikczemny”, „niegodziwy”, „bezwartościowy”, „zły”, „złowrogi”.

Dodatkowo, w starożytnej grece nie tylko występowały frazeologizmy łączące καλός i ἀγαθός, καλός κἀγαθός, ale około V wieku p.n.e. wręcz powstało jedno ważne pojęcie καλοκαγαθία. Odgrywało ono ważną rolę w sferze politycznej i społecznej, a także etycznej i duchowej. Od czasów Homera wiadomo, że ἀγαθοί to ludzie, którzy wyróżniają się cnotą (ἀρετή), kulturą, rodem czy posiadaniem — są najlepsi w społeczeństwie. A późniejszy dodatek καλός przydaje znaczenie szlachetności właśnie, wyróżniające spośród wszystkich wartościowych obywateli i zarazem wskazuje na ich szczególne miejsce w sferze społecznej. Od czasów Ksenofonta widoczne jest przeniesienie ciężaru znaczeniowego z głównie politycznego i społecznego na sferę etyczną i duchową, by wyznaczać ideał życia. Odpowiedzialność za takie właśnie przeniesienie przypisuje się Sokratesowi. Sokrates uznał, że sprawiedliwość (δικαιοσύνη) jest istotą tego, co ludzie zwą καλοκαγαθία (*Sym.*, 3,4). Ten, kto chce stać się καλός κἀγαθός, musi poznać, co jest pobożne i bezbożne, piękne i brzydkie, prawe i nieprawe, umiarkowane i szalone, odważne i tchórzliwe, jaka jest natura państwa i jaki powinien być mąż stanu, jak rządzić ludźmi i co do tego potrzebne, oraz wiele innych rzeczy (*Mem.*, I, 2,7). Z czasem καλοκαγαθία wewnętrznego człowieka odzwierciedli się na zewnątrz. Cała παιδεία ma zmierzać właśnie do osiągnięcia stanu καλοκαγαθία, czyli do stania się człowiekiem pobożnym, prawym, mądrym i wyrozumiałym, umiarkowanym i odważnym w całym swym życiu.

W myśli Arystotelesa i w jego rozumieniu polityki jako części etyki, można powiedzieć, że καλοκαγαθία jest mocno zakorzeniona w polityce, choć bardziej fundamentalnie jest ona doskonałością moralną, doskonałością cnoty, czy raczej zespołu cnót tworzących znakomity charakter¹⁶. W jednym miejscu Arystoteles wyraźnie odróżnia pojęciowo ἀγαθόν i καλόν, bo jedno odnosi się do działania,

¹⁵ Michał Bizoń zgrabnie podsumowuje: „*Kalon/aischron* refer, respectively, to order/disorder, the outward manifestation of which is beauty/ugliness, and which inherently merits praise/shame” — M. BIZOŃ, *Aesthetic Ethics without Evil. Aischron in Greek Popular Ethics*, „The Polish Journal of Aesthetics”, 56 (2010), s. 11–30 (tu: s. 15).

¹⁶ Arystoteles wręcz podaje taką definicję: ἔστιν οὖν καλοκαγαθία ἀρετὴ τέλειος, *EE*, VII, 15, 1249a16.

a drugie raczej do czegoś bez ruchu (*Met.*, XIII, 3, 1078a31), ale w rezultacie jego zdaniem i jedno, i drugie stosuje się do działającego człowieka, bo jest w nim coś przemijającego i nieprzemijającego, a καλόν to w ścisłym sensie dobro (*Rhet.*, II, 13, 1389b37), gdyż jest celem cnoty (*EN*, III, 10, 1115b12)¹⁷.

Warto zaznaczyć, że określenie τὰ καλὰ w odniesieniu do ludzkiego postępowania nie jest zwykłym synonimem τὰ δίκαια, bo to pierwsze, w odróżnieniu od drugiego, zawiera coś z uprzedniego rozpoznania jakiejś stosowności oraz stanowi przedmiot podziwu czy zachwyty¹⁸.

Arystoteles na początku *Etyki nikomachejskiej* mówi, że przedmioty wyboru człowieka można podzielić na trzy kategorie: coś przyjemnego (τὸ ἡδύ), coś użytecznego (τὸ συμφέρον) oraz coś szlachetnego (τὸ καλόν). Ten trzeci rodzaj wybieranego dobra jest czymś wznioślejszym od pierwszych dwóch. Urządzanie swego życia wokół czegoś przyjemnego jest, zdaniem Arystotelesa, niegodne człowieka, służalcze względem niskich dóbr i odpowiednie raczej dla bydła, a nie dla ludzi, choć taka organizacja życia wydaje się charakterystyczna dla sporej części społeczeństwa (por. *EN*, I, 3, 1095b1)¹⁹. Drugi rodzaj dóbr jest w jego oczach bardziej wart rozważenia. Coś użytecznego może być tu wprawdzie rozumiane jako zaledwie narzędzie do jakiegoś niezależnego celu, biorąc jednakże pod uwagę wymowę tego fragmentu, raczej chodzi tu o coś, co przydaje się dla dobra podmiotu działającego²⁰. Jeśli przyjąć taką interpretację, wówczas pojęcie „czegoś szlachetnego” zawęzi się do rzeczy, które są godne podziwu, piękne same w sobie. Arystoteles bowiem twierdził, że ten, kto działa według cnoty (w odróżnieniu od tego, kto zaledwie spełni dobry czyn), rozumnie wybiera dane działanie ze względu na to właśnie działanie — czy, jak to sformułuje nieco dalej, ze względu na to, co szlachetne, czyli τοῦ καλοῦ ἕνεκα (*EN*, IV, 1, 1120a12)²¹. Człowiek cnoty działa ze względu na to, co szlachetne, bo taki jest cel cnoty. Dla przykładu, ktoś odważny wybiera to, co odważne, bo postrzega to jako coś szlachetnego — czyli coś szlachetnego jest przedmiotem jego wyboru w obraniu działania odważnego (III, 7n, 1115a2–7). Podobnie dla kogoś umiarkowanego celem wyboru i działania jest coś szlachetnego (III, 12,

¹⁷ Por. M. PAKALUK, *The Obviousness of the Kalon in Aristotle's Ethics*, w: *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 72–92 (tu: s. 72–73).

¹⁸ Por. R. CRISP, *Nobility in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis”, 59 (2014), s. 231–245.

¹⁹ Por. L. WARD, *Nobility and Necessity: The Problem of Courage in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „The American Political Science Review”, 95 (2001), s. 71–83 (tu: s. 80).

²⁰ Por. J. COOPER, *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, w: tenże, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, s. 253–280 (tu: s. 265sq.).

²¹ Por. tamże, s. 235. Por. również Y. LUTHRA, *Aristotle on Choosing Virtuous Action for Its Own Sake*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 96 (2015), s. 423–441.

1119b15). Dobrego człowieka rozpoznaje się po pragnieniu tego, co szlachetne, a nawet kochaniu tego, co szlachetne — φιλόκαλον (X, 9, 1179b8–10). W takim ujęciu temat szlachetności jest zupełnie centralny dla arystotelesowskiej etyki cnoty²².

Wiele jest oczywiście interpretacji pism Arystotelesa, w których pojęcie szlachetności nie odgrywa tak ważnej roli, choć bardziej przekonujące wydają się te, które szlachetność traktują jak kategorię centralną dla jego etyki. Takie ujęcie wydaje się łączyć myśl etyczną Arystotelesa z jego rozumieniem kontemplacji jako najwyższej aktywności człowieka, a to z kolei z jego metafizyką, zgodnie z którą powinna być jakaś jedna, jednocząca aktywność, dla której istnieje istota substancji naturalnej i z której w jakiś sposób wywodzą się wszystkie inne aktywności charakterystyczne dla tej substancji²³. Kontemplacja wpływa na działanie człowieka cnoty pośrednio, właśnie przez καλόν. Dzięki temu można dostrzec, że moralność ma jakieś pozamoralne podstawy. Nie chodzi tu o maksymalizowanie pozamoralnego dobra, ale raczej o przekonanie, że działanie moralne bierze swą wartość z promowania pewnego wewnętrznego stanu podmiotu działającego, stanowiącego konieczny warunek dla pozamoralnej aktywności o najwyższej wartości, czyli kontemplacji²⁴. Jak Arystoteles wyjaśnia w *Metafizyce* (XIII, 3, 1078a37), καλόν ogólnie polega na jakiejś określoności odpowiedniej dla tego, co ma być καλόν. Tą określonością, ze względu na którą działanie według cnoty jest wybierane, jest pewnym określonym stanem duszy, a jego wartość wypływa z jego relacji do kontemplacji. I tu kluczowe jest to, że καλόν ludzkiego postępowania jest w myśli Arystotelesa nierozzerwalnie związane ze stanem wewnętrznym, który można nazwać szacunkiem do samego siebie²⁵.

²² Idea szlachetności jako zwornika teorii i praktyki moralnej wydała się na tyle atrakcyjna dla Christine Korsgaard, że usiłowała — „nieortodoksyjnie” w świecie kantystów, jak sama przyznaje — wykazać, że Kantowi chodziło w gruncie rzeczy o to samo. Postuluje ona takie właśnie rozumienie poszczególnych twierdzeń Kanta, nieco naginając wymowę konkretnych cytatów, gdyż inaczej byłyby one trudne do zaakceptowania. Dzięki takiej interpretacji może stwierdzić: „As for nobility, Aristotle seems to think of it very much as Kant thinks of good will — it is the specific kind of intrinsic value that moral actions and those who perform them possess” — CH. KORSGAARD, *From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action*, w: *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 174–206 (tu: s. 191). Zauważmy, że jest to kolejny krok z jej strony w dążeniu do wskazywania zgodności myśli Arystotelesa i Kanta, po próbach harmonizowania konstruktywizmu Kanta z realizmem Arystotelesa w jej *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 147–166.

²³ Por. TH.M. TOUZZO, *Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard Moral Virtue in Aristotle*, „Apeiron”, 28 (1995), s. 129–154 (tu: s. 131).

²⁴ Por. tamże, s. 149. Por. również J. OWENS, *The kalon in the Aristotelian Ethics*, w: *Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, red. D.J. Billy, T. Kennedy, Roma: Editiones Academiae Alphonsianae, 1996, s. 27–44.

²⁵ Por. K. ROGERS, *Aristotle's Conception of Tò Καλόν*, „Ancient Philosophy”, 13 (1993),

Z tym stanem sprzeczna jest wszelka służalczość, również służalczość względem jakichkolwiek zewnętrznych dóbr.

Szlachetność szczególnie, choć nie wyłącznie, przejawia się cnocie wielkoduszości (μεγαλοψυχία — co inaczej można tłumaczyć jako cnota wielkiego serca). Ta cnota jest w jego ujęciu zwieńczeniem wszystkich cnót, ich uporządkowaniem czy harmonią (κόσμος), w takim stopniu, że bez wielkoduszości inne cnoty nie są kompletne, a więc nie są cnotami w ścisłym sensie²⁶. W początkowej liście cnót w księdze II wielkoduszość jest określona jako zdolność do zachowania środka między honorem i dyshonorem (EN, II, 6, 1107b21–3). Ale w tematycznym potraktowaniu w księdze IV to właśnie wielkość, a nie honor jest miarą wielkoduszości, bo dla człowieka wielkodusznego „nawet honor jest czymś małym” (EN, IV, 3 1124a19). Człowiek wielkoduszny sprawia wrażenie samowystarczalnego, bo nic dla niego nie jest wielkie. Różnica między wielkością a honorem jest taka, że źródłem honoru lub dyshonoru jest wspólnota polityczna, a wielkość duszy nie jest zależna od uznania innych. Wielkość warunkuje uznanie innych i honorowanie czy szacunek, ale nie na odwrót: okazywanie komuś honoru i szacunku nie sprawi w nim wielkości duszy. Wielkość duszy, czyli szlachetność, istnieje niezależnie od polityki²⁷.

Dodatkowo, by dostrzec centralność szlachetności dla myśli moralnej Arystotelesa, można uznać, że gdy Arystoteles pisze o cnocie miarodajnej, jest ona równoważna ze szlachetnością²⁸. Ta ostatnia właśnie jakby jednoczy wszystkie cnoty i je przenika zarazem, sprawiając, że wszystkie inne cnoty stają się w pełni cnotami.

Niekwestionowaną i uprzywilejowaną inspiracją dla refleksji moralnej wielu autorów naszego kręgu kulturowego przez całe wieki był tekst Biblii. W greckim tekście biblijnym Starego Testamentu (Septuaginta) również pojawia się słowo καλός, choć wewnątrzbiblijna refleksja nad tym pojęciem nie jest tak rozwinięta jak w źródłach pozabiblijnych. Częściowo echo bogactwa znaczeń wyżej zarysowanych można widzieć w greckim tłumaczeniu hebrajskiego tekstu opowiadania o stworzeniu świata — w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, w wersach 4, 10, 12, 18, 21, 25 i w podsumowaniu w wersie 31: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. Poszczególne etapy stworzenia przerywane są refrenem, w którym mamy refleksję, że to, co zostało stworzone, było „dobre”, czy w końcu „bardzo dobre” — według polskiego tłumaczenia

s. 355–371; też, *Aristotle on the Motive of Courage*, „The Southern Journal of Philosophy”, 32 (1994), s. 303–313.

²⁶ Por. EN, 1123b30, 1124a2. Por. również M. DAVIS, *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Boston: Rowman & Littlefield, 1996, s. 4.

²⁷ Por. L. WARD, *Nobility and Necessity*, s. 79.

²⁸ Por. M. SMOLAK, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013, s. 132.

tekstu hebrajskiego. Być może również można widzieć w tej biblijnej opowieści coś więcej, doszukiwać się mianowicie jakiegoś piękna (podobnie jak później w Księdze Mądrości 13,7: *καλὰ τὰ βλέπέμενα* — „piękne jest to, na co patrzą”). Coś z tego, co Platon przedstawiał jako *καλόν* w sensie boskiej idei, można odnaleźć w opisach chwały Bożej, czyli *δόξα*.

W oryginalnym tekście Nowego Testamentu również znajdujemy wielokrotne użycie słowa *καλός*. Jan Chrzciciel przestrzega, że siekiera jest już gotowa do wyrąbania drzew, które nie wydają „dobrego” owocu: *πάν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται* (Mt 3,10; por. Łk 3,9). Potem Jezus w bardziej pozytywnym tonie i nieco inaczej mówi o tym, że dobre drzewa wydają „dobre” owoce: *πάν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ* (Mt 7,17n; por. 12,33). Drzewo jest *ἀγαθόν*, natomiast owoce mają być *καλοὺς*. W tłumaczeniu polskim tradycyjnie różnicy nie widać, choć można by zróżnicować, wstawiając „piękne” albo „szlachetne”. Taka też ujednolicająca tradycja tłumaczenia od początku zadomowiła się w łacińskich przekładach Biblii („*omnis arbor bona fructus bonos facit*”). Dobry plon miał również zrodzić się w innej przypowieści z dobrego, czy raczej ze szlachetnego nasienia *καλὸν σπέρμα* zasianego przez samego Boga na piękną / szlachetną / żyzną glebę — *ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν* (Mt 13,23nn). Czasem oddaje się ten termin słowem „dobry”, czasem „piękny”, a czasem „szlachetny” (np. Łk 8,15: o przyjmowaniu słowa sercem szlachetnym). A szczególnie ważnym wyrażeniem dla Nowego Testamentu jest *καλὰ ἔργα* — „piękne / szlachetne / dobre czyny” albo także „postępowanie”. Na początku Kazania na górze Jezus wzywa do takiego postępowania, by można było przyrównać wierzących do światła lampy oświecającego wszystkich w pomieszczeniu, to światło ma świecić przed ludźmi, żeby oni widzieli *τὰ καλὰ ἔργα* i chwalili Ojca w niebie (Mt 5,16). Zrozumienie, czym są te „*καλὰ ἔργα*” dające światło, pogłębia się przy lekturze przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25,35–45), gdzie mowa o nakarmieniu głodnego, napojeniu spragnionego, przyjmowaniu obcego, odziewaniu nagiego, odwiedzaniu chorego i w więzieniu. Ale też radykalne unikanie zła Jezus nazwa *καλόν*: dobrze / pięknie / szlachetnie / lepiej jest wejść do Królestwa Niebieskiego z odciętą ręką, nogą czy wyłupanym okiem, które stają się powodem grzechu, niż z integralnym ciałem iść na potępienie wieczne (Mt 18,9). Podobnie Jezus sam wskazuje konkretny „*καλὸν ἔργον*”: kobieta namaszcza Jezusa drogocennym olejkiem, uczniowie oburzają się na takie „marnotrawstwo”, a Jezus im mówi, żeby ją zostawili w spokoju, bo „dokonała pięknego czynu” albo „szlachetnie postąpiła”, czy wreszcie „dobry uczynek spełniła”, namaszcza-
jąc Go tuż przed męką i śmiercią (Mk 14,3–6; Mt 26,6–13). O sobie Jezus też mówi: *ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* — „jestem dobrym pasterzem”, czy raczej „szlachetnym” (J 10,11.14). Niebywała szlachetność tego Pasterza przejawia się

najbardziej w tym, że „oddaje życie za swoje owce”: „ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων”. O swoich czynach również mówi, że były to „καλὰ ἔργα”. Gdy chcą Go ukamienować, mówi, że pokazał wiele „dobrych czynów”, i pyta, za które chcą kamienować (J 10,32)²⁹.

4. INSPIRACJE Z DAWNYCH ŹRÓDEŁ ŁACIŃSKICH

Późniejsi stoicy mówili o cnocie, opierając się na źródłach platońskich i arystotelesowskich. Źródła łacińskie oddają greckie słowo *καλὸν* za pomocą słowa *honestum*, tłumaczonego czasem jako „to, co szlachetne”, czasem jako „to, co uczciwe”, a czasem jako „to, co godziwe”. Ten trzeci sposób tłumaczenia jest nieco mylący, jeśli mieć na myśli zarysowane powyżej greckie bogactwo znaczeniowe. „Godziwe” ma zapewne zachować jakąś szczególną godność dobra, które jest wybierane dla niego samego, a być może podkreślać, że wybór takiego dobra jest godny pochwały. Ewentualnie inaczej można rozumieć „godziwe”, mianowicie jako coś, co zgadza się z rozumną naturą. Takie rozumienie jest jak najbardziej odpowiednie, ale bardzo wątpliwe jest to, że z tym znaczeniem łączy to słowo dzisiejszy czytelnik. W obecnym użyciu słowo „godziwy” raczej trąci myszką, odniesienie do godności czy pochwały stało się nieoczywiste, a etymologia łącząca godziwość ze zgodnością z rozumną naturą wydaje się naciągana. Oczekuje się, na przykład, godziwej zapłaty, co wcale nie wskazuje na odmienność od dobra użytecznego (*bonum utilis*) ani dobra przyjemnego (*bonum delectabilis*), które przedstawiane były wraz z *bonum honestum* jako wyczerpujące trzy kategorie dóbr możliwych do wybrania. W nieco archaicznym wyrażeniu „godzi się coś czynić” zachowało się coś z „godziwości” dobra, ale raczej brzmienie tego wyrażenia wskazuje na jakieś minimalne wymagania przyzwoitości, a nie źródłową wzniosłość, wybitność (*excellencia*) czy pociągające piękno terminu *honestum*.

Czy *honestum* należy tłumaczyć jako „uczciwość” lub raczej „to, co uczciwe”? Skoro *kalon* to *honestum*, raczej nie o uczciwość tu chodzi. Bo czym jest uczciwość? W dzisiejszym odbiorze raczej wyraża się tym słowem „bycie w porządku” względem innych. Jakaś część jest w tym słowie ukryta, zdolność do czczenia, do uczczenia, czy może raczej cecha, która domaga się czci. Jeśli to drugie, to cóż bardziej domaga się czci od szlachetności? Ale uczciwość kojarzy się też z jakąś małością, poczciwością właśnie. Bo skąd jest poczciwość? Nie od tego, że ktoś znany jest z czczenia innych? Co się kryje w „poczciwości” dla współczesnego

²⁹ W tradycji chrześcijańskiej interpretacji Biblii temat szlachetności oczywiście pojawiał się różnorako, często z bezpośrednim odniesieniem do źródeł pozabiblijnych. Ambroży na przykład, podobnie jak Ciceron, oddaje greckie *καλὸν* łacińskim *honestum* raczej niż *pulchrum* czy *bonum*. Por. T.H. IRWIN, *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle*, „Classical Philology”, 105 (2010), s. 381–396 (tu: s. 383).

człowieka, jeśli nie małość, nieszczegółowość, przeciętność? Szlachetność natomiast jest czymś, o czym czyta się dzieciom w bajkach o bohaterach. Nieuczciwe jest odpowiednikiem krzywdzącego. Nieszlachetne natomiast nie musi być krzywdzące, może być po prostu małe, słabe, samolubne. Można być uczciwie samolubnym, ale nie można być szlachetnie samolubnym. „Dobro szlachetne” z kolei również ma swe minusy, choć mimo wszystko wydaje się lepszym wyborem w tłumaczeniu.

Tomasz z Akwinu w myśleniu o szlachetności człowieka przejął wiele z tradycji platońskiej, szczególnie za pośrednictwem Augustyna z Hippony i Pseudo-Dionizego Areopagity, ale być może nawet więcej z tradycji arystotelesowskiej oraz stoickiej. Do tej ostatniej grupy autorów należy Cyceon, z którego pism Akwinata korzystał obficie i którego często traktował jako autorytet. Przejął od niego między innymi, że rozpoznajemy to, co szlachetne, dzięki naszej zdolności do uchwycenia piękna, uroku, odpowiedniości lub stosowności (*convenientia*), stałości i porządku³⁰. Autorzy łacińscy odróżniali zdolność do uchwycenia piękna w ogóle od zdolności do uchwycenia piękna moralnego czy szlachetności: dla określenia przedmiotu tej pierwszej raczej słowo *pulchrum*, a dla drugiej *honestum*. *Honestum* jest samo w sobie godne pochwały, niezależnie od tego, czy ktoś to zauważa i wyraża, czy też nie. Ono samo w sobie pociąga człowieka, nawet niezależnie od tego, czy odpowiada na jakieś wcześniejsze wyraźne pragnienie. Troska o *honestum* jest skonstrastowana z troską o własną korzyść (*commodum*)³¹. Nawet jeśli usunąć wszelką korzyść, wszelką odpłatę czy owoce, samo *honestum* może słusznie być przedmiotem pochwały samo w sobie i ludzie cnoty czynią wiele rzeczy właśnie z tego powodu, że to jest stosowne, słuszne i *honestum* właśnie³². W tym można upatrywać istotę postępowania bezinteresownego, o którym mówiliśmy w ogólnej słownikowej definicji szlachetności. Dzięki zdolności do poznania rozumowego jesteśmy w stanie rozpoznać *honestum*, bo tylko rozumem można uchwycić właściwą mu stosowność i wieloaspektowy porządek. Jeśli weźmiemy pod uwagę to wyjaśnienie, zobaczymy, że „dobro godziwe” nie jest najszcześniejszym sposobem tłumaczenia *bonum honestum*. Raczej warto użyć słowa „szlachetne” w tym kontekście.

Przy lekturze tekstów Arystotelesa Tomasz z Akwinu korzystał z łacińskich tłumaczeń, a te zwykły tłumaczyć *καλὸν* jako *bonum*. Arystoteles czasem próbuje odróżnić cechy *καλὸν* od innych rodzajów dóbr. Średniowieczne zaś tłumaczenia ukrywają przed Tomaszem niektóre z ważnych twierdzeń Arystotelesa. Na przykład, gdy Arystoteles mówi, że człowiek cnoty działa ze względu na *καλὸν*, w łacińskiej wersji jest zwyczajnie tyle, że działa ze względu na dobro

³⁰ Por. CYCERON, *De officiis*, I, 14.

³¹ Por. tamże, I, 5.

³² Por. CYCERON, *De finibus*, II, 45.

(*bonum*)³³. A ponieważ wszyscy działają ze względu na dobro, wymowa łacińskiej wersji tekstu Arystotelesa jest taka, że zrównuje sposób działania człowieka cnoty ze sposobem działania wszystkich innych ludzi. Natomiast gdzie Arystoteles pisze o αἰσχρὸν, czyli o przeciwieństwie względem καλὸν, tam w tłumaczeniu jest zazwyczaj *malum*, czyli zło, a tylko w niektórych miejscach jest *turpe* (po łacinie zwykle przeciwieństwo *honestum*), czyli coś brzydkiego, szkaradnego, haniebnego, podłego. Dla takiego odbiorcy myśli Arystotelesa, jakim był Akwinata, było to z pewnością istotne ograniczenie³⁴. Mimo to Tomasz z Akwinu w wielu miejscach trafnie domyślał się, o jaki rodzaj *bonum* chodziło Arystotelesowi, i zaznaczał, że w danym miejscu chodzi o *honestum*. Jest to zapewne uwarunkowane bardzo dobrym wyczuciem myśli Arystotelesa i domysłach biorących się z widzenia całości tej myśli. Ale oprócz tego można doszukiwać się też pozaarystotelesowskich źródeł, które pomagały Akwinacie uchwycić właściwy sens tekstu Arystotelesa. Na szczególną uwagę zasługują pisma Cyserona³⁵. Akwinata nie wychwytyje wszystkich miejsc, gdzie Arystoteles mówi o καλὸν, ale prawie wszędzie, gdzie pisze o *honestum*, tam u Arystotelesa jest καλὸν³⁶. Na przykład w jednym miejscu, gdzie Arystoteles mówi, że są rzeczy, których powinniśmy się bać i ten strach jest καλὸν, a brak tej obawy jest αἰσχρὸν³⁷. Tomasz komentuje to w taki sposób, że w niektórych przypadkach strach jest *honestum*. Ale nie wszędzie, gdzie jest *turpe*, Tomasz rozpoznaje, że to znak, iż Arystoteles ma na myśli przeciwieństwo *honestum*, bo nie zawsze αἰσχρὸν dotyczy zła moralnego. Sam Arystoteles zauważa, że ludzie są czasem chwaleni za to, że znoszą jakieś αἰσχρὸν ze względu na wielkie i καλὰ rzeczy³⁸. Akwinata komentuje to w taki sposób, że te *turpe* rzeczy są raczej upokorzeniami niż grzechami, bo inaczej ludzie by nie byli przecież chwaleni³⁹. Upokorzenie może mieć jakąś brzydotę, jakieś *turpitude*, ale takie *turpe* może być chwalebne, jeśli znoszone w szlachetnej postawie. Na przykład Jezus wyszydzony, opluty, zakrwawiony i bity niesie jakieś *turpitude*, doświadcza go, to Jego *passio* — On tego nie sprawia, tylko znosi, ale znosi to w postawie szlachetnej, Jego samego ta

³³ Por. np. *EN*, 1116a28; b3; TOMASZ Z AKWINU, *In Ethic.*, III, lect. 9.

³⁴ Por. T. IRWIN, *Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, volume I: *From Socrates to the Reformation*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 601. Irwin ciekawie zauważa, że być może winą za taką wadę tłumaczenia Roberta Grosseteste należy obarczyć ówczesnych greckojęzycznych doradców, z których usług korzystał, bo *kalon* w późniejszej grece było szerzej wykorzystywane niż w grece klasycznej i hellenistycznej.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże, s. 603.

³⁷ *EN*, III, 6, 1115a12–13.

³⁸ Por. *EN*, III, 1, 1110a19–22.

³⁹ Por. *In Ethic.*, n. 393.

brzydota nie brudzi, nie szkodzi Jego szlachetności, a wręcz ujawnia, uwydatnia czy podkreśla Jego szlachetność.

Tomasz z Akwinu rozumie *honestum* jako dobro nieinstrumentalne i pokrywające się z dobrem moralnym⁴⁰. Jest ono dobrem w zgodności z rozumem⁴¹. Uznaje on też, że wszelkie *honestas*, z wyjątkiem celu ostatecznego, są także użyteczne, bo wszystkie dobra szlachetne są wprawdzie przedmiotem pragnienia i działania ze względu na nie same, ale mają one swoje konsekwencje w postaci różnorodnych użyteczności, szczególnie dla dobra wspólnego⁴². Jako coś oczywistego traktuje to, że *honestum* jest godne pochwały i wiąże się z zasługą. Gdy mówi o przyjaźni, zaznacza, że jedynie najwyższy rodzaj przyjaźni jest godny pochwały i *honestum*, który opiera się na *honestas* cnót⁴³. Tomasz wyraźnie wskazuje, że oprócz wymagań moralnych wypływających ze sprawiedliwości jest również cała sfera wymagań związanych z *honestas* wszystkich cnót⁴⁴. Co więcej, nie jest to tylko zachęta lub rada, ale Tomasz traktuje to jako wymaganie po prostu i radykalnie wiążące moralnie, gdyż stwierdza, że *honestum* ma być preferowane nawet za cenę biologicznego życia⁴⁵. Nie wchodzi tu w grę zatem tłumaczenie sobie, że skoro coś nie należy do ścisłej sprawiedliwości, to już więcej nie ma potrzeby się starać.

Dla Akwinaty *honestum* — w ramach podziału tematów należących do moralności na cnoty kardynalne — w ścisłym sensie należy do umiarkowania, bo jest związane z tym, co stosowne, odpowiednie, piękne (*decorum, conveniens*), a człowiek umiarkowany to właśnie realizuje, w przeciwieństwie do zwierząt nierozumnych⁴⁶. W takim przyporządkowaniu *honestum* do umiarkowania św. Tomasz idzie całkowicie za autorytetem Cyserona. Ale *honestum* jest też związana z cnotą jako całością, czyli jest aspektem jedności organizmu cnót⁴⁷. Dodatkowo, Tomasz uznaje, że *honestum* zawiera *quondam excellentiam* — jakąś znakomitość, wybitność, wyborność — zasługującą na honor, uznanie, szacunek z powodu duchowego piękna (*spiritualem pulchritudinem*)⁴⁸. Podkreśla on, że *honestas* charakteryzuje się pewną *claritas et debita proportio* — czyli jasnością i właściwą harmonią, czerpiąc przy tym z myśli Pseudo-Dionizego Areopagity o Bogu jako kimś pięknym i źródle piękna w świecie, bo stwarza jasność i właściwą harmonię ujawniającą się w świecie. Lecz poszukując dla niej miejsca w całościowej pre-

⁴⁰ Por. *STh*, I-II, q. 8, a. 2, ad 2.

⁴¹ Por. tamże, q. 34, a. 2, ad 1.

⁴² Por. *In II Sent.*, d. 21, q. 1, a. 3.

⁴³ Por. *STh*, II-II, q. 23, a. 3, ad 1.

⁴⁴ Na przykład tamże, q. 102, a. 2, ad 2; q. 106, a. 1, ad 2; a. 4, ad 1; q. 114, a. 2.

⁴⁵ Por. tamże, q. 110, a. 2.

⁴⁶ Por. tamże, q. 143, a. 1.

⁴⁷ Por. tamże, q. 145, a. 1.

⁴⁸ Por. tamże, q. 145, a. 2.

zentacji myśli moralnej, najdogodniejsze miejsce dla *honestum* znajduje się przy cnocie umiarkowania, ponieważ *honestum* szczególnie nie dopuszcza do podejmowania czynów haniebnych, szkaradnych, podłych (*turpe*), czyli takich, które kłóć się z naturą rozumną⁴⁹. Ponadto, dzięki umiarkowaniu człowiek spontanicznie uchwytuje poznawczo, czy też może lepiej powiedzieć: intelektualnie wyczuwa, co we wszystkich sferach ludzkiego życia jest odpowiednie, stosowne czy po prostu piękne w zachowaniu i postawach, a co się z tym pięknem kłóci. Ale Akwinata zgadza się ze stoikami, że wszystkie cnoty tak czy inaczej zmierzają do *honestum*, tak samo jak Arystotelesowskie cnoty zmierzają do καλόν. Nie zgadza się natomiast ze stoikami w tym, żeby traktować *honestum* ekskluzywistycznie, to znaczy jako jedyne i wyłączne dobro godne uwagi człowieka. Zdaniem Tomasza, cielesna kondycja ludzkiej natury domaga się uznania innych pozamoralnych dóbr.

Duchowe piękno człowieka polega na takim zachowaniu lub postępowaniu (*conversatio*), które pozostaje w harmonii z duchową jasnością rozumu⁵⁰. Jest ono tożsame po prostu z życiem według cnoty (*honestum idem est virtuti*)⁵¹. Akwinata w pełni zgadza się z Ciceronem, że *honestum* jako coś jednego, tworzącego duchowe piękno człowieka (*honestum est idem spirituali decori*), da się podzielić na cztery cnoty kardynalne⁵².

5. SZLACHETNY TO KTOŚ O WIELKIM SERCU?

Powiedzieliśmy już, że *honestum* znajduje swe szczególne miejsce przy cnocie umiarkowania jako tej, która czyni zdolnym i sprawnym w rozpoznawaniu oraz stosowaniu miary rozumu. Ale jest inna cnota, w której szczególnie przejawia się związana z *honestum* szlachetność dobra, jego żywotność, dynamizm i piękno. Tą cnotą jest wielkoduszność (μεγαλοψυχία, *magnanimitas*), którą wspominaliśmy, przywołując elementy myśli Arystotelesa na temat szlachetności. Słowo „wielkoduszny” może trącić myszką w świecie, w którym mówienie o duszy stało się staroświeckie, stąd termin grecki i łaciński można też tłumaczyć bardziej potocznym wyrażeniem: „ktoś o wielkim sercu”. Tomasz z Akwinu traktuje wielkoduszność jako część cnoty męstwa czy odwagi (*fortitudo*). Częścią cnoty tutaj nazywa się taką cnotę, która nie jest cnotą kardynalną, ale jest jakby

⁴⁹ Por. tamże, q. 141, a. 8 ad 1.

⁵⁰ Por. tamże, q. 145, 2.

⁵¹ Por. tamże, q. 145, a. 1.

⁵² CYCERON, *De officiis*, I, 43, 152: „Omnis honestas manat a partibus quatuor, quarum una est cognitionis, altera communitatis, tertia magnanimitatis, quarta moderationis”. Por. *STb*, II-II, q. 145, a. 2. Por. również J.J. SANFORD, *Justice Is Beautiful: Aristotle, Aquinas, and Justice as Virtue, w: Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 115–135 (tu: s. 125–126).

jej aspektem, który współtworzy obraz człowieka męznego. Bez którejkolwiek z tych części czy aspektów trudno byłoby nazwać danego człowieka męznym. Ponownie Akwinata idzie w tym za Arystotelesem, stoikami i ich następcami, choć nieco modyfikuje dostępne mu opracowania. Cyцерon wymieniał cztery części męstwa: wspaniałomyślność (dawniej tłumaczone jako wielmożność), ufność, cierpliwość i wytrwałość (*magnificentia, fiducia, patientia, perseverantia*)⁵³. Ale inni, na przykład Makrobiusz czy Andronik, wymieniali siedem części męstwa. Makrobiusz dzielił męstwo na wielkoduszność, ufność, pewność siebie, wielmożność, stałość, wytrzymałość, nieugiętość (*magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tolerantia, firmitas*).

Akwinata radzi sobie z tymi rozbieżnościami w taki sposób, że przyjmuje zasadniczo wykładnię Cyцерona, ale uwspólnia pokrywające się treści, wyjaśniając zarazem, jak rozumieć odmienne podziały, oraz tłumacząc, jakie są ich słabe i mocne strony⁵⁴. Uznaje więc, że są cztery części męstwa, choć zamiast ufności w podziale Cyцерona umieszcza wielkoduszność, zachowując sens ufności w wielkoduszności⁵⁵. Cyцерon bowiem tak określał ufność: jest to cnota, przez którą duch ludzki sam w sobie zachowuje siłę wraz z nadzieją co do przedsięwzięć wielkich i szlachetnych (*honestis*)⁵⁶. Natomiast wspaniałomyślność bardziej dotyczy sposobu ujmowania i gotowości realizacji tego, co szlachetne, bo Cyцерon mówi o cnocie obfitego i świetnego obierania zamiarów oraz realizowania rzeczy wielkich i wzniosłych⁵⁷. Próbując uzgodnić te definicje z tekstem Arystotelesa, Tomasz przedstawia to w taki sposób, że wspaniałomyślność dotyczy zdolności posługiwania się pewnym bogactwem, czyli środkami materialnymi dla realizacji wzniosłych celów, a ufność czy wielkoduszność jest raczej cnotą odnoszącą się do wielkich zaszczytów czy wielkiego honoru.

Spore znaczenie dla myśli Tomasza ma nadzieja pojawiająca się w definicji ufności, którą uznaje za tożsamą z wielkodusznością. Jak wiadomo, całą materię moralną Akwinata dzieli na cztery cnoty kardynalne, czyli roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, ale zanim to zrobi, omawia trzy cnoty teologalne, czyli wiarę, nadzieję i miłość. Jak wiele z twierdzeń dotyczących wiary można przenieść do tego, co potem powie o roztropności i umiarkowaniu,

⁵³ Por. CYCERON, *De inventione rhetorica*, II.

⁵⁴ Por. *STb*, II-II, q. 128, a. 1.

⁵⁵ „Dicit enim Seneca, in *Libro de quatuor virtut.*, magnanimitas, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives” (jak bowiem mówi Seneka w *Księdze o czterech cnotach kardynalnych*, „jeśli w twojej duszy tkwi wielkoduszność, która też zwie się męstwem, żyć będziesz w wielkiej ufności”) — *STb*, II-II, q. 129, a. 5, arg. 1.

⁵⁶ „Fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciae cum spe collocavit” — CYCERON, *De inventione rhetorica*, II.

⁵⁷ „Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio” — tamże.

tak też wiele z twierdzeń dotyczących nadziei jest bardzo przydatnych w rozumieniu dynamizmu cnoty męstwa i umiarkowania. A praktycznie cała treść rozważań o miłości odnosi się do najbardziej rozbudowanego segmentu refleksji moralnej, czyli do sprawiedliwości. Przy ufności czy wielkoduszości kluczowa jest jakaś forma nadziei pokładanej w sobie, choć dla ludzi wierzących nadzieja ta pozostaje poddana Bogu, czy też ukierunkowana na Niego, względnie jest to nadzieja pokładana we własnych siłach, ale człowieka świadomego prawdy, że tak siły, jak i sama nadzieja wypływają od Boga⁵⁸. Taka świadomość absolutnego obdarowania przez Boga Stwórcę, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, a do tego obdarzył całym wachlarzem wiarygodnych obietnic, daje podstawy do ufności, śmiałości, swoistej pewności siebie, gotowości do podejmowania odważnych przedsięwzięć przepełnionych wzmocnioną nadzieją.

Tak zatem Tomasz przedstawia cnotę wielkoduszości, czyli cnotę wielkiego serca. Choć czerpie z przedchrześcijańskiej myśli Arystotelesa i niechrześcijańskich stoików, wzmacnia załączkowo zaledwie występujące aspekty religijne i transponuje całość obrazu na treści zupełnie chrześcijańskie, ale w taki sposób, że wielkoduszość zachowuje swą funkcję zwierciadła szlachetności nawet bez specyficznie chrześcijańskich przekonań.

Wielkoduszość więc jest cnotą związaną z męstwem czy odwagą. Jest jednym z czterech głównych aspektów człowieka odważnego. Wielkość duszy mierzy się zaangażowaniem w *honestā*, czyli w sprawy szlachetne, wzniosłe i piękne — w sprawy honoru godne⁵⁹. A zarazem mierzy się wielkość duszy zdolnością utkwienia duchowego wzroku w tym, co szlachetne, tak że żadne uznanie czy jego brak, wyrazy czci czy pogardy, honory czy dyshonory, werbalizacje zasług czy przemilczenia, pochwały czy nagany, zaszczyty czy afronty, medialne historycznie pozytywne pompowanie czy najpodlejszy czarny piar — nic z tego nie będzie w stanie odwrócić uwagi od tego, co szlachetne. Taka wielkość duszy pomieści to wszystko i nic zewnętrznego tego nie zmieni. Tak wielka dusza będzie ponad to wszystko, albo inaczej: tak wielka dusza będzie głębiej niż wszystkie te zmienne fale; będzie głębiej, czyli tam, gdzie jest spokój, stałość, niezmiennosc.

Im większa stawka, tym trudniej sobie poradzić przy zbyt ciasnej duszy czy ciasnym sercu. Im wyższe honory i wyrazy uznania, tym uczucia w ciasnej duszy mocniej wpływają na rozum i czasem odwodzą uwagę, czasem zaślepiają, czasem zwodzą. Wyższe honory i wyrazy uznania często przekładają się na zwiększanie zakresu władzy i różnorakich korzyści. Dążenie do władzy zaś

⁵⁸ „Per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo” — *STh*, II-II, q. 128, a. 1, ad 2.

⁵⁹ „Magnanimitas est circa honorem, ut videlicet studeat facere ea quae sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem” — tamże, q. 129, a. 1, ad 3.

jest wyjątkowo gwałtownym czynnikiem napędzającym pozytywne i negatywne emocje. Przy niedostatecznie wielkiej duszy jakiegokolwiek pozbawienie czy bodaj zawężenie perspektywy zdobycia lub sprawowania władzy skutkuje wielkimi turbulencjami i negatywnymi skutkami. A wybujałe pragnienie władzy czy innych korzyści w ramach wąskiej duszy ma wykwity w postaci udawania czy pochlebstwa⁶⁰. Wielkoduszność jest cnotą, której szczególnym przedmiotem są wielkie honory. Jest zatem dobrą sprawnością, która pozwala zachować złoty środek między ignorowaniem szlachetnych spraw a nadmiernym, niemądrym zaangażowaniem, albo zaangażowaniem dla poklasku, rozgłosu, napawania się władzą i wpływami⁶¹.

Wielkoduszny nie musi niczego udawać i brzydzi się udawaniem, bo jest ono oznaką poświęcenia szlachetności dla jakiejś korzyści. Nie zniży się on do wypowiadania pochlebstw właściwego dla ludzi małego ducha. Obrzydliwa dla wielkodusznego będzie służalczość, płaszczenie się przed innymi, by uzyskać dla siebie coś z dóbr przyjemnych czy użytecznych. Dla wielkodusznego czymś zupełnie obcym będzie żebranie o uwagę innych, pragnienie uznania, oczekiwanie poklepania po plecach przez moźnych. Nie w tym utkwiony jest duchowy wzrok wielkodusznego, nie na to nakierowane są jego pragnienia, nie ku temu dąży. Wielkoduszny zmierza nie do jakichkolwiek dóbr, ale do *honesti* — do rzeczy szlachetnych. Bo taka też jest jego dusza — szlachetna, a przez to przydająca szlachetności wszystkim innym cnotom, zdobiąca wszystkie inne cnoty⁶².

6. WEWNĘTRZNI WROGOWIE SZLACHETNOŚCI

Starając się o wypracowanie cnoty wielkoduszności, trzeba omijać szereg możliwych przesad, by zachować ten cenny złoty środek, który powoduje, że szlachetność jest piękna. Jednym z czołowych i bodaj najczęstszych kierunków przesady, na który zwraca uwagę Tomasz z Akwinu, jest zarozumiałstwo (*praesumptio*)⁶³. Można nazwać tę wadę wadą nastolatków, choć — jak wiadomo — dorośli też na nią czasem chorują, a nawet i niektórzy starcy nie są od niej wolni. Akwinata przyjmuje, że cały świat został uporządkowany Bożą mądrością, a człowiek w zdolności rozumu powinien naśladować Bożą mądrość. Co zatem odbiega od porządku natury, jest czymś wadliwym i grzesznym. W porządku natury jest to, że każde działanie dostosowane jest do mocy działającego, a jeśli jakieś działanie odbiega od mocy działającego, świadczy to o jakiejś wadzie. I tak jest z zarozumiałstwem: jest to skłonność do podejmowania się działania przekra-

⁶⁰ Por. tamże, a. 2, ad 5.

⁶¹ Por. tamże, a. 2, corp.

⁶² Por. tamże, a. 4.

⁶³ Por. *STh*, II-II, q. 130, a. 1.

czającego własne siły⁶⁴. Zarozumialec jest nadęty, ma przesadzony obraz własnych sił i możliwości, dlatego skłonny jest angażować się w coś, co nie ma szans na powodzenie, choć inni mogą to zrealizować. Z łatwością rzuca się na wielkie i wzniosłe rzeczy, ale brakuje mu rozeznania co do własnych możliwości, brakuje rozpoznania proporcji, brakuje uznania własnych ograniczeń⁶⁵. Ale jak zauważył Arystoteles, zarozumialcem jest ten, kto uważa się za wielkiego i godnego szczytów na podstawie tego, co wcale wielkości nie daje, na przykład bogactwo lub powodzenie⁶⁶. Wpisywałyby się w to szlacheckość bez szlachetności albo częsta przypadłość nuworyszy chełpiących się własnym nowym statusem i pogardzających innymi, z którymi dopiero co dzielili los.

Inną częstą przesadą względem wielkoduszności, pokrewną zarozumiałstwu, jest niezdrowa ambicja. Jak wyjaśnia Tomasz z Akwinu, pragnienie uznania może być nieuporządkowane na trzy sposoby: 1) gdy ktoś chce uznania czegoś, czego nie ma — wtedy pragnie szczytów ponad swą miarę; 2) gdy ktoś pragnie uznania, nie odnosząc tego do Boga; 3) gdy ktoś, zdobywszy uznanie, spoczywa na laurach i nie robi z tego pożytku dla innych. Niezdrowa ambicja dotyczy tego pierwszego typu nieuporządkowania⁶⁷. A nawet jeśli ktoś słusznie oczekuje uznania, to wykonywanie czegoś ze względu na uznanie lub honor psuje postępowanie i takie działanie nie będzie według cnoty⁶⁸.

Ale chyba najbardziej obecnie modną wadą sprzeciwiającą się wielkoduszności jest nieuporządkowane pragnienie chwały, innymi słowy pragnienie próżnej chwały, czyli zaliczana do siedmiu grzechów głównych próżność (*inanis gloria, vanitas*). Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że chwała (*gloria*) oznacza pewną jasność, tak że być chwalonym i jaśnieć jest tym samym. A jasność ma w sobie jakieś piękno i ujawnienie. Stąd chwała zakłada ujawnienie czegoś, co w oczach ludzi uchodzi za piękne czy to w wymiarze cielesnym, czy duchowym. Tomasz stwierdza, że nic złego nie ma w uznaniu jakiegoś dobra w sobie za godne pochwały ani w tym, że ktoś chce, by własne dobra uznali też inni — tu cytuje odpowiednie fragmenty Biblii, które przywołyaliśmy już powyżej. Dlatego pragnienie chwały nie jest samo w sobie złe. Ale złe staje się nieuporządkowane pragnienie chwały. A takie jest wtedy, gdy albo pragnie się chwały ze względu na coś, co

⁶⁴ „Quod aliquis assumat ad agendum ea quae praeferuntur suae virtuti” — tamże, corp.

⁶⁵ Por. tamże, a. 2.

⁶⁶ „Aliquis ex hoc aestimat se magnum et magnis dignum ex quo non est, puta propter divitias vel propter aliqua bona fortunae; ut enim Philosophus dicit, in IV *Ethic.*, *qui sine virtute talia bona habent, neque iuste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*” — *STh*, II-II, q. 130, a. 2, ad 3.

⁶⁷ Por. *STh*, II-II, q. 131, a. 1.

⁶⁸ „Illi qui solum propter honorem vel bona faciunt vel mala vitant, non sunt virtuosii, ut patet per Philosophum, in III *Ethic.*, ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt” — *STh*, q. 131, a. 1, ad 3.

nie jest godne pochwały; albo wtedy, gdy pragnie się chwały od ludzi, których osąd jest niepewny; albo też wtedy, gdy pragnie się chwały dla siebie bez odniesienia do właściwego celu, czyli do Boga lub pożytku innych ludzi⁶⁹.

Jeśli występuje choć jeden z tych warunków, wówczas można mówić o próżności, czyli upodobaniu w pochwałach, które są puste lub skrzywione. Delektowanie się chwałą, której podstawy są wątpliwe, jest formą zakłamania, bo jest podtrzymywaniem przyjemnego odczucia uznania w oczach innych przy jednoczesnej świadomości, że to oszustwo, niezgodność, dysproporcja, brak harmonii. A jeszcze gorsze od tego jest udawanie, że jest coś godnego pochwały, wymuszanie pustych pochwał, pajacowanie dla chwilowego poklasku od ludzi niezdolnych do rozpoznania prawdziwego i wzniosłego dobra. Gdy już taka skłonność do czerpania przyjemności z próżnej chwały stanie się wiadoma dla otoczenia, zazwyczaj pojawiają się również ci, którzy są skorzy odpowiadać na takie zapotrzebowanie. Szczególnie tłumnie pojawiają się wokół tych, którzy są bogaci i wpływowi — takim zwykle nie brakuje towarzystwa pochlebców, zakłamanych cwaniaków, płaszcących się przed nimi służalców, gotowych łechtać ich wciąż wygłodniałe wąskie dusze pozorami prawdziwej chwały. Może dojść też do takiego stopnia zatracenia w pielęgnowaniu pragnienia ludzkiej chwały, że dramatycznie wręcz zaburzają się proporcje, tak że powstaje rodzaj duchowej ślepoty, stan sprzeczny z miłością do Boga, o czym można przeczytać w Ewangelii według św. Jana (12,43): „umiłowali chwałę ludzką bardziej niż chwałę Bożą” oraz (5,44) „jakże możecie wierzyć wy, którzy chwałę odbieracie od siebie, a chwały pochodzącej od samego Boga nie szukacie?”⁷⁰.

Tomasz z Akwinu z aprobatą cytuje Grzegorza Wielkiego, który umieszcza próżność wśród wad głównych jako bezpośrednią konsekwencję pychy⁷¹. Ponadto Tomasz poddaje dyskusji twierdzenia Grzegorza o tym, jakie wady zwykle wywodzą się z próżności. Figuratywnie takie wadliwe konsekwencje danej wady głównej Grzegorz nazywa córkami — wady główne rodzą inne wady. Takich córek próżności Grzegorz wymienia aż siedem. Są nimi nieposłuszeństwo (*inobedientia*), chępliwość (*iactantia*), obłuda (*hypocrisis*), przekora (*contentio*), upór (*pertinacia*), niezgoda (*discordia*) i nowinkarstwo (*novitatum praesumptio*). Szereg z tych wad daje się zapewne we znaki niemalże wszystkim czy to od wewnątrz, czyli da się je zauważyć w nas samych, czy od zewnątrz, w relacjach z innymi ludźmi, a szczególnie często doświadczają ich ludzie wychowujący nastolatków. Zlokalizowanie źródła tych wad w duchowym organizmie cnót daje

⁶⁹ Por. tamże, q. 132, a. 1.

⁷⁰ Tomasz cytuje te wersety w q. 132, a. 3 corp., gdy odpowiada na pytanie, czy próżność może być grzechem śmiertelnym.

⁷¹ GRZEGORZ WIELKI, *Moralia in Job*, 31, cytowany w *STh*, II-II, q. 132, a. 4.

przynajmniej jakieś pojęcie w sprawie kierunku poszukiwania antidotum na te trucizny duszy i relacji międzyludzkich.

Trzeźwość umysłu człowieka szlachetnego wzbudzi potrzebę protestu względem pochwały tego, co nie jest godne pochwały. Ale warunkiem takiego protestu jest dogłębne i szczere poznanie samego siebie. Człowiek szlachetny nie będzie też szukał uznania ani chwały u ludzi, którzy nie są zainteresowani *καλόν* ani *honestum*, którzy nie sięgają wzrokiem intelektu ponad dobra przyjemne i użyteczne, którzy funkcjonują wyłącznie na poziomie merkantylnym, dobra mierzą tylko miarą ekonomii, hołdują różnorakiej chciwości i przyjemności. Człowiek szlachetny natychmiast wychwyci też pochwałę nieszczerą, przewrotną, pochlebną. Zachowa on zarazem również wewnętrzną wolność⁷² względem szczerych wyrazów uznania i pochwał, nie będzie się kurczył w sobie z fałszywej skromności, nie będzie się obawiał, że może to nie wypadać tak po prostu przyjmując pochwały — nie będzie miał takich wewnętrznych zawirowań na usłyszaną pochwałę, bo po pierwsze, nie ceni jej przesadnie⁷³, a po drugie, nie zatrzyma jej w sobie ani na sobie, tylko spontanicznie przeniesie uznanie i pochwały na prawdziwe i jedyne źródło wszelkiego dobra, a też będzie się troszczył o potencjalny pożytek innych ludzi.

Małoduszność jest rzecz jasna także czymś przeciwnym wielkoduszności i to w sposób — jak sama nazwa wskazuje — w pewnym sensie centralny. Choć pewne rozumienie małoduszności może jawić się niektórym (szczególnie uformowanym pismami Nietzschego) jako coś charakterystycznego dla przejętych ideałem pokory chrześcijan, Tomasz z Akwinu stoi na tradycyjnym od starożytności stanowisku, że małoduszność jest nieporządkiem, który domaga się rozumowego naprawienia. Skoro ktoś otrzymał odpowiednie siły i moc do realizacji wielkiego dobra, nie może zakłamywać prawdy o własnym obdarowaniu ani zaślaniać się ideałami pokory, tylko musi odważnie podjąć wyzwanie. Inaczej człowiek będzie podobny do sługi z ewangelicznej przypowieści o talentach, który ukrył pieniądze w ogrodzie, zamiast nimi obracać — sługa ten, jak zauważa Akwinata, został ukarany za pewien lęk małoduszności⁷⁴. Mało tego, małoduszność, zdaniem Tomasza, może być czasem również wynikiem pychy, bo ktoś może być zanadto przekonany o własnej słuszności, że nie da

⁷² O tej wewnętrznej wolności względem pochwał pisał Cyceon: „cavenda est gloriae cupiditas, eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimitas viris omnis debet esse contentio” (*De officiis*, I, 68).

⁷³ W *STh*, II-II, q. 132, a. 2, ad 1 Tomasz cytuje Arystotelesa, że wielkoduszny uznaje honor za coś małego, nieznaczącego ani nie dba o to, by go chwalono: „in *IV Ethic.* dicitur de magnanimo quod sibi sit honor parvum [...] non est ei cura ut laudetur”.

⁷⁴ „Servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. XXV et Luc. XIX” — *STh*, II-II, q. 133, a. 1.

radę czegoś zrobić, podczas gdy kilku mądrych ludzi mówi mu coś przeciwnego. Taka pycha dodatkowo może skrywać zwykle lenistwo, bo otwarcie przyznać się do tego, że mi się nie chce, może brzmieć zbyt banalnie czy wulgarnie, zamiast tego można się zasłonić wzniosłym ideałem skromności i pokory, a dzięki temu nie musieć słuchać mądrych porad. Bywa zresztą tak, że kto uparcie twierdzi, że czegoś nie da rady wykonać, z przesadą w czymś innym ufa w swe własne siły⁷⁵.

Przedstawione elementy moralnego rozumienia szlachetności tworzą wieloaspektowy obraz osoby charakteryzującej się swoistą dojrzałością moralną — szlachetność, jak mówiliśmy powyżej, jest duchowym pięknem człowieka i ma zdobić wszystkie inne cnoty. Nie jest to zatem coś, co zaledwie czasem, w drodze wyjątku się komuś przydarza, czyli poszczególne akty lub postawy, które skłonni bylibyśmy nazwać szlachetnymi, ale w paradygmatycznym ujęciu człowiek szlachetny, czyli człowiek o wielkim sercu, jest raczej kimś postępującym szlachetnie w różnych kontekstach, w obliczu różnorodnych wyzwań, w sposób stabilny i stały. Ten stan dojrzałości niesie w sobie zarazem coś pociągającego w osobie zintegrowanej w zmierzaniu ku wzniosłemu dobru i nieprzemijającemu pięknu.

* * *

Rozważania dotyczące szlachetności mogą być same w sobie szlachetne, bo mogą być czynnością intelektualną podejmowaną ze względu na nią samą, gdyż w tym tkwi ukryte piękno. Takie rozważania mogą też w praktyce utwierdzić kogoś w szlachetności, którą już posiada. Mogą również wzbudzić pragnienie w kimś zgnębionym swym podłym życiem i rozniecić troskę o szlachetność czy dążenie do szlachetności w sobie i w innych. Stawanie się człowiekiem o wielkim sercu jest przecież dostępne dla każdego i w każdej sytuacji życiowej, potrzeba tylko świadomego wyboru i wytrwałości w praktyce, by dzięki temu dochodzić do swoistej dojrzałości moralnej, która ujawnia piękną, pełną prostoty, a zarazem żywotną szlachetność człowieczeństwa.

Tuż po wojnie Jacek Woroniecki w swym opracowaniu katolickiej etyki wychowawczej narzekał, że wielkoduszność poszła w niepamięć w etyce nowożytnej, czy to katolickiej, czy świeckiej, choć w starożytności i średniowieczu pojęcie to było doskonale znane i często precyzyjnie używane⁷⁶. Nie podaje on powodów takiego stanu rzeczy, ale jak się wydaje, problematyczne dla wielu

⁷⁵ Por. *STh*, II-II, q. 133, a. 1. I dalej: „Unde Gregorius, in *Pastorali*, de Moyse dicit quod *superbus fortasse esset si ducatum plebis suae sine trepidatione susciperet, et rursus superbus existeret si auctoris imperio obedire recusaret*”.

⁷⁶ J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986, s. 448–449.

autorów późnego średniowiecza i później w czasach wczesnej nowożytności było skojarzenie lub wręcz utożsamienie wielkoduszności z wyniosłością, próżnością lub pychą, co wydawało się wykluczać tę cechę z możliwych charakterystyk dobrego człowieka, bo kłóciło się z cenioną w chrześcijańskim duchu pokorą. Potem mówienie o cnotach w etyce wyszło z mody, a sama szlachetność nie wydawała się czymś istotnym dla etyki. Dziś w niektórych środowiskach akademickich szlachetność odzyskuje swój urok i staje się ponownie atrakcyjnym zwornikiem refleksji moralnej.

Szczególną wartość powrotu do szlachetności można upatrywać w jego potencjale dla refleksji metaetycznej z jej staraniem o zidentyfikowanie pozamoralnych fundamentów dla myślenia moralnego, które byłyby akceptowalne dla współczesnego człowieka. Takich fundamentów niektórzy poszukują w dzisiejszych naukach przyrodniczych, dołączając do całej rzeszy naturalistów metaetycznych. Kierunek ten owocuje często szeregiem decyzji redukujących zakres refleksji moralnej, zmniejszających normatywność etyki, czy wreszcie eliminujących poszczególne odwieczne pojęcia czy kategorie moralne. Szlachetność zaś wydaje się stanowić obiecujący trop dla tego typu poszukiwań, gdyż nie tylko nie niesie w sobie groźby okrojenia czy zredukowania refleksji etycznej, ale wręcz zakłada kierunek odwrotny: wzbogacenia refleksji etycznej o dawną obfitość ujmowania moralności według cnoty.

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTYN, *De doctrina christiana — O nauce chrześcijańskiej*, tekst łac.-pol., przeł. J. Sułowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- BARTKOWIAK-LERCH M., *Szlachetność — cnota główna. Refleksja na podstawie Il Convivio Dantego Alighieri*, w: *Maestro e amico: miscellanea in onore di Stanisław Widlak / Mistrz i przyjaciel: studia dedykowane Stanisławowi Widłakowi*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, s. 35–40.
- BEDA CZCIGODNY, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, wyd. B. Colgrave, R.A.B. Mynors, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- BIZOŃ M., *Aesthetic Ethics without Evil. Aischron in Greek Popular Ethics*, „The Polish Journal of Aesthetics”, 56 (2010), s. 11–30.
- BOGUCKI A., *Jeszcze o pochodzeniu wyrazu „szlachta”*, „Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza”, 9 (2003), s. 457–471.
- CICERO, *Pro Marco Caelio*, wyd. A.R. Dyck, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- CIECHANOWICZ J., *Rody rycerskie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 1: *Szlachta jako elita*, Rzeszów: Fosze, 2001.

- COOPER J., *Reason, Moral Virtue, and Moral Value*, w: tenże, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999, s. 253–280.
- CRISP R., *Nobility in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis”, 59 (2014), s. 231–245.
- CZARNECKI T., *W sprawie naukowej etymologii terminu „szlachta”*, „Studia Germanica Gedanensia”, 18 (2008), s. 293–299.
- DAVIS CH.T., *Dante and the Empire*, w: *Cambridge Companion to Dante*, red. R. Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 257–269.
- DAVIS M., *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Boston: Rowman & Littlefield, 1996.
- DUGGAN A.J., *Introduction*, w: *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations*, red. taż, Woodbridge: The Boydell Press, 2000, s. 1–14.
- KORSGAARD CH., *From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action*, w: taż, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 174–206.
- KORSGAARD CH., *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- IRWIN T.H., *Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, t. I: *From Socrates to the Reformation*, New York: Oxford University Press, 2007.
- IRWIN T.H., *The Sense and Reference of Kalon in Aristotle*, „Classical Philology”, 105 (2010), s. 381–396.
- LINDE S.B., *Słownik języka polskiego*, Lwów: Zakład Ossolińskich, 1859.
- LUTHRA Y., *Aristotle on Choosing Virtuous Action for Its Own Sake*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 96 (2015), s. 423–441.
- OWENS J., *The kalon in the Aristotelian Ethics*, w: tenże, *Some Philosophical Issues in Moral Matters. The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, red. D.J. Billy, T. Kennedy, Roma: Editiones Academiae Alphonsonianae, 1996, s. 27–44.
- PAKALUK M., *The Obviousness of the Kalon in Aristotle's Ethics*, w: *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 72–92.
- ROGERS K., *Aristotle's Conception of Tò Καλόν*, „Ancient Philosophy”, 13 (1993), s. 355–371.
- ROGERS K., *Aristotle on the Motive of Courage*, „The Southern Journal of Philosophy”, 32 (1994), s. 303–313.
- SANFORD J.J., *Justice Is Beautiful: Aristotle, Aquinas, and Justice as Virtue*, w: *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*, red. A. Ramos, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020, s. 115–135.
- SMOLAK M., *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.
- SPICQ C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris: Lecoffre, 1965.

Theological Dictionary of the New Testament, tłum. G.W. Bromiley, red. G. Kittel, F. Gerard, Eerdmans Publishing, 1985.

THOMAS BECKET, *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury*, wyd. J.C. Robertson, J.B. Sheppard, t. 5, London, 1883.

TOUZZO TH.M., *Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard Moral Virtue in Aristotle*, „Apeiron”, 28 (1995), s. 129–154.

WARD L. *Nobility and Necessity: The Problem of Courage in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „The American Political Science Review”, 95 (2001), s. 71–83.

WORONIECKI J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.

NOBILITY AS AN ASPECT OF MORAL MATURITY

SUMMARY

I propose an analysis of the notion of moral nobility and the place of nobility in the dynamism of moral development. I explore some of the etymological, cultural and philosophical roots of the concept, drawing especially on Aquinas' writings, so as to present nobility as an aspect of moral maturity and spiritual beauty.

KEYWORDS: nobility, morality, virtue ethics, moral maturity, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: szlachetność, moralność, etyka cnoty, dojrzałość moralna, Tomasz z Akwinu

Z DZIEJÓW INSTYTUTU TOMISTYCZNEGO

WYBÓR TEKSTÓW

* * *

WSTĘP

Jacek Dudka

DOI: 10.12775/PT.2544-1000.30.07

Postać naszego współbrata o. Bernarda Przybylskiego OP (1907–1979) nie przestaje mnie zadziwiać i fascynować, chociaż od jego śmierci upłynęło już 45 lat. Zakres jego zaangażowań i twórczości był niezwykle szeroki. W ramach wprowadzenia do zaproponowanych dalej tekstów skupię się na działalności o. Bernarda w okresie powojennym i jego bliskiej współpracy z błogosławionym Stefanem Wyszyńskim. W liście kondolencyjnym skierowanym do Prowincjała Dominikanów Prymas Tysiąclecia podkreślił: „Wiele mam powodów do zachowania wdzięcznej pamięci śp. Ojca Profesora. Znany mi od dawna ze swej przedwojennej pracy wśród młodzieży akademickiej w Poznaniu i z okresu przedpowstaniowego w Warszawie — Ojciec Bernard od początku mojej służby na stolicy Prymasowskiej był mi dzielną pomocą w obronie Kościoła świętego”. Czasy były wyjątkowo trudne. Narastał coraz większy konflikt między komunistyczną władzą, dążącą do zniewolenia i ateizacji narodu, a Kościołem, na którego czele stał mężny i zdecydowany Prymas Polski. Nie mogąc go złamać, władze komunistyczne uciekały się do różnych form prześladowania Kościoła: aresztowania księży i zakonników, likwidacji małych seminariów, samowolnego obsadzania stanowisk kościelnych oraz rozbijania jedności Kościoła z wykorzystaniem „księży patriotów”. Usunięto religię ze szkół i zlikwidowano prasę katolicką.

W nocy 25 września 1953 roku, po wtargnięciu do siedziby Kardynała na ul. Miodowej 17, służba bezpieczeństwa aresztowała Prymasa Wyszyńskiego. Społeczeństwo domagało się uwolnienia. Mnożyły się apele i petycje do władz.

Podczas internowania Prymas opracował Jasnogórskie Śluby Narodu oraz Wielką Nowennę przed tysiącleciem chrześcijaństwa w Polsce. Celem Nowenny było odrodzenie Kościoła i ujednolicenie różnych tradycji liturgicznych, powstałych jeszcze w okresie rozbiorów Polski. Treść ślubów odczytali biskupi 26 sierpnia 1956 roku na Jasnej Górze w obecności ogromnej rzeszy wiernych.

Po odzyskaniu wolności 28 października 1956 roku Prymas wrócił do Warszawy i objął na nowo wszystkie swoje obowiązki i funkcje. Realizację zobowiązań płynących ze Ślubów Jasnogórskich rozłożono na dziewięć kolejnych lat, poprzedzających Tysiąclecie Chrztu Polski. Aby urzeczywistnić ten program, ks. Prymas zwrócił się o pomoc do teologów, m.in. do o. Bernarda Przybylskiego. Współpraca Kardynała i o. Bernarda miała wiele wymiarów. O. Bernard w założonym przez siebie w 1958 roku Instytucie Tomistycznym wraz ze współpracownikami opracował konspekty kazań i materiały duszpasterskie na trzy lata Wielkiej Nowenny poświęcone problematyce małżeństwa, życia rodzinnego i wychowania dzieci. O. Bernard był prekursorem interdyscyplinarnej Teologii Rodziny w Polsce, organizował sympozja, konferencje i odczyty, korzystał z doświadczenia świeckich specjalistów z różnych dziedzin nauki. O. Przybylski był jednym z inicjatorów, założonego w 1958 przez Prymasa Studium Mariologicznego, pełniąc funkcję jego prezesa. Wraz z ks. Antonim Słomkowskim i ks. Eugeniuszem Weronem kierował Prymasowskim Instytutem Życia Wewnętrznego, założonym w 1962 roku przez Prymasa w celu formacji kapłanów.

Jako Dyrektor Instytutu Tomistycznego o. Bernard stale zabiegał o tworzenie zaplecza naukowego i powiększanie zbiorów bibliotecznych. Nie było to proste ze względu na ostrą cenzurę i praktykę rekwirowania zagranicznych przesyłek. Czasem jedynym skutecznym sposobem pozyskania zagranicznej literatury była prośba o konkretne pozycje naukowe za pośrednictwem ambasad. Z dorobku Instytutu korzystało wielu biskupów, księży i badaczy naukowych. Przybylski dążył do wymiany myśli i dzielenia się doświadczeniami Instytutu zarówno z polskimi, jak zagranicznymi placówkami naukowymi, m.in. z papieskimi uniwersytetami Angelicum i Gregorianum w Rzymie, z uniwersytetem w Lowanium, z dominikańskim centrum studiów w Le Saulchior czy Papieskim Instytutem Studiów Mediewistycznych w Toronto. O. Bernard podtrzymywał i rozwijał kontakty, zapoczątkowane jeszcze w czasie studiów zagranicznych z wieloma słynnymi teologami, takimi jak m.in. o. Yves Congar OP, o. Marie-Dominique Chenu OP czy kard. Charles Journet. Współpraca owocowała zaproszeniami na wyjazdy naukowe, tak cenne dla polskich teologów.

Ojciec Bernard pracował w wielu komisjach Episkopatu Polski, m.in. Komisji Maryjnej, Komisji Katechetycznej, Komisji ds. Rodziny, Komisji Studiów i Seminariów. Swoim zaangażowaniem przyczynił się do reformy nauczania w polskich seminariach duchownych i instytutach zakonnych. O. Bernard był

zwolennikiem bliskiej współpracy ze środowiskami naukowymi, zwłaszcza uniwersytetami. Przez wiele lat współpracował w Komisji ds. Nauki Katolickiej z jej przewodniczącym — ks. Kardynałem Karolem Wojtyłą. W ramach prac komisji wyjeżdżał na Zachód i był w kontakcie z międzynarodowym środowiskiem teologów. Prymas Wyszyński wielokrotnie prosił o. Bernarda o przygotowanie wykładów dla Konferencji Episkopatu oraz przedstawienie najważniejszych nurtów współczesnej teologii, do których dostęp w kraju był niemal niemożliwy.

Ojciec Przybylski był doradcą Prymasa Polski w czasie Soboru Watykańskiego II. Między innymi przyczynił się do teologicznego uzasadnienia nadania Maryi tytułu Matki Kościoła, zaproponowanego przez polskich biskupów. Brał również udział w tworzeniu VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Decyzją Konferencji Episkopatu Polski, w 1970 roku o. Bernard został mianowany członkiem Komisji ds. Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II. Z mandatu tej komisji opracował całościowe ujęcie soborowej nauki. Troską o. Bernarda było, aby najgłębsze przesłanie Soboru zostało dobrze zrozumiane oraz urzeczywistnione w życiu Kościoła. W sprawozdaniu Instytutu pisał: „Instytut czynnie współdziałał w udostępnieniu naszemu duchowieństwu i świeckim osiągnięć doktrynalnych Soboru Watykańskiego II”. Instytut uczestniczył w opracowaniu komentarzy do poszczególnych dokumentów Soboru Watykańskiego II, publikowanych na łamach „Ateneum Kapłańskiego”.

Na początku października 1979 roku o. Bernard wyjechał na Międzynarodowy Kongres Maryjno-Mariologiczny zorganizowany w Saragossie w Hiszpanii. Stał wówczas na czele sekcji polskiej liczącej około stu trzydziestu członków, w tym czternastu biskupów. W dniu 10 października 1979 roku, w trakcie wycieczki zorganizowanej w przerwie kongresu zmarł nagle w miejscowości Calatayud. Został pochowany w dominikańskiej kwaterze na cmentarzu przy ulicy Wąbrzyskiej w Warszawie.

Ojciec Bernard potrafił odczytywać znaki czasu. Kierował się zasadą pracy przyjętą na II Soborze Watykańskim: „Badać, oceniać, działać”. Był dobrym organizatorem, pociągał ludzi swoim zapałem, potrafił pracować w zespole. Jego życie i dzieło były ważne nie tylko dla naszego Zakonu, czy dla Kościoła w Polsce, ale i Kościoła Powszechnego. Publikowane niżej teksty o. Bernarda Przybylskiego oraz kard. Wyszyńskiego dają okazję do zapoznania się z ich bliską współpracą oraz rozmachem prowadzonej wówczas działalności Instytutu Tomistycznego.

INSTYTUT TOMISTYCZNY W WARSZAWIE

Bernard Przybylski

DOI: 10.12775/PT.2544-1000.30.08

Początki Instytutu Tomistycznego sięgają 1937 roku. Wtedy to w związku z otwarciem klasztoru dominikańskiego w Warszawie na Służewie, przewidzianego jako międzynarodowy ośrodek naukowy, powstała myśl prowadzenia w nim obok pracy dydaktyczno-metodycznej również badań specjalistycznych o tematyce ściśle związanej z teologią. W badaniach tych mieli uczestniczyć — obok profesorów dominikańskich — pracownicy naukowcy spośród kleru i katolików świeckich. Pierwszym osiągnięciem powstałej wówczas grupy było powołanie do życia kwartalnika naukowego „Polski Przegląd Tomistyczny” (wydano dwa numery w 1939 roku). Jego redaktorem naczelnym był o. Jacek Woroniecki, były Rektor KUL i były Dziekan Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Papieskim w Rzymie, uczony i moralista światowej sławy.

Działalność Instytutu, przzerwana przez wojnę i trudności okresu powojennej odbudowy, została podjęta na bardzo skromną skalę w 1958 roku. Reaktywowana z wielkim trudem placówka naukowo-badawcza pracuje w ścisłym powiązaniu z dominikańskim Studium Filozoficzno-Teologicznym w Polsce w dziedzinie teologii, chrześcijańskiej etyki społecznej i filozofii. Instytut korzysta ze stałej współpracy kilku wykładowców Studium i z jego biblioteki i — choć z dużymi trudnościami — kompletuje powoli własny księgozbiór.

Praca Instytutu Tomistycznego dotyczy przede wszystkim badań nad św. Tomaszem oraz nowymi dziedzinami teologii, których rozkwit w ostatnim dwudziestolecu został zaakceptowany przez Sobór Watykański II i wpłynął w dużej mierze na wyniki jego obrad. Są to zwłaszcza chrystologia, eklezjologia (szeroko ujęta), sakramentologia i mariologia. W latach 1957–1965 Instytut Tomistyczny opublikował kilka pozycji na te tematy. Ponadto Instytut zajmuje się problematyką chrześcijańskiej etyki społecznej i filozofii, dążąc do nawiązania na płaszczyźnie naukowej dialogu z przedstawicielami tych dziedzin wiedzy w ich ujęciu świeckim i wielopoglądowym.

Instytut Tomistyczny zamierza rozbudować i postawić do dyspozycji ogółu polskich naukowców możliwie kompletne zestawienia dokumentacji naukowej ze wszystkich trzech interesujących go dziedzin, co spotyka się z powszechnym uznaniem polskich i zagranicznych specjalistów. Zestawienia te, obejmujące po-

zycje wydane po 1945 roku, są szczególnie cenne w naszych warunkach z dwóch względów:

- udostępniają całokształt bardzo obszernej literatury z tych dziedzin, uszeregowanej według szeroko rozbudowanego katalogu rzeczowego;
- uzupełniają, przynajmniej za pomocą streszczeń, poważne i powszechnie znane braki polskich księgozbiorów teologicznych.

Obok pracy naukowo-badawczej i pisarskiej Instytut Tomistyczny ułatwia studia osobiste młodszym naukowcom, zwłaszcza w ich przygotowywaniu się do zdobycia tytułów naukowych. Zgodnie ze współczesną metodyką naukową kładzie się szczególnie nacisk na pracę w małych (4–10 osobowych) zespołach badaczy-fachowców.

Instytut widzi potrzebę rozbudowania warsztatu niezbędnego do badań naukowych i dyskusji, a zarazem pragnie uczestniczyć na skalę krajową i międzynarodową w wymianie myśli i doświadczeń w dziedzinie teologii, chrześcijańskiej etyki społecznej i filozofii. Celowość takiej pracy jest uzasadniona ze względu na współczesne pluralistyczne społeczeństwo.

„Warsztat” ten jednak musi mieć pewne minimum warunków istnienia i działania:

- możliwość nieskrępowanego otrzymywania literatury zagranicznej (książek i czasopism), oczywiście typu naukowego, bez zatrzymywania nadchodzących przesyłek przez cenzurę celną;
- możliwość publikacji prac naukowych w języku polskim w kraju i ewentualnie w językach obcych za granicą;
- możliwość otrzymania przydziału puli dewizowej na zakup podstawowych zagranicznych czasopism naukowych i wydawnictw krytycznych;
- możliwość osobowej wymiany naukowej (umożliwienie otrzymywania paszportów pracownikom Instytutu Tomistycznego — udzielanie wiz wjazdowych naukowcom zagranicznym zaproszonym przez Instytut Tomistyczny);
- możliwość publikacji własnego (kwartalnego lub semestralnego) naukowego biuletynu bibliograficzno-informacyjnego dla teologów, seminaristów duchownych itp., a w związku z tym konieczne jest uzyskanie zezwolenia na posiadanie i użytkowanie rotaprintu względnie powielacza;
- możliwość odbywania sporadycznych zebrań i spotkań naukowych duchowieństwa i świeckich: przyczyni się to z pewnością do spokojnej pracy nad pogłębieniem zagadnień przez uczestników takich sympozjów;
- możliwość posługiwania się papierem firmowym i pieczętą.

Przekonałem się podczas mego trzymiesięcznego pobytu za granicą, że posiadamy dane pozwalające na wniesienie cennego wkładu w ogólnoswiatowy dorobek naukowej myśli chrześcijańskiej i sądzę, że wykorzystanie tych możliwości jest pożądane z punktu widzenia polskiego — dla udziału myśli polskiej w rozwoju współczesnej kultury światowej.

15 stycznia 1966 r.

* * *

PRZEMÓWIENIE DO INSTYTUTU TOMISTYCZNEGO

Stefan kard. Wyszyński

DOI: 10.12775/PT.2544-1000.30.09

Cóż mam tu powiedzieć Wam, mądrym ludziom, ja — człowiek szarej pracy, który już dawno wyszedł z kręgów ścisłej pracy książkowej, nawet nie naukowej, gdy nie mam możliwości śledzić bibliografii, nawet w jakimś wąskim, bardziej interesującym zakresie, a cóż dopiero przeglądać różne czasopisma, różne magazyny naukowe. To już obecnie jest poza moją radością. Tego już absolutnie nie mogę robić: nie mam już absolutnie ani czasu, ani warunków.

Ale im mniej człowiek może korzystać z takich właśnie pociech filozofii i teologii, tym lepiej docenia tę szczególną jakąś łaskę, z której korzystacie Wy, mając możność spokojnie — na ile o. Bernard pozwoli, by to spokojnie było — ale systematycznie pracować w zakresie bibliografii, śledzić na pewnym odcinku wyniki myśli ludzkiej i przygotowywać je do jakiegoś spożycia dla ludzi, którzy szukają takiego pokarmu.

Wydaje mi się, że obecnie pracujecie bardziej dla bliższej czy też dalszej przyszłości, aniżeli dla teraźniejszości. I chociaż niecierpliwość, której przejawy często o. Bernard dostrzega u mnie, doradzałaby, ażeby jak najprędzej wyjść z tej pracy kameralnej w ścisłym znaczeniu i raczej służyć społecznie owocem Waszej pracy, to jednakże rozumiemy, że na tym etapie musi być pokora tego „wypływania na głębię”. Zdaje się, że dzisiaj, jak to w jednym ze swych przemówień doradzał Ojciec Święty, jeszcze nie jest pora na rozgłośnie mówienie o wielu sprawach, zwłaszcza związanych z Soborem i z kierunkami rozwoju myśli filozoficznej i teologicznej po Soborze. Zdaje się, że wszyscy niecierpliwi ludzie, którzy dużo zaczęli pisać na temat Soboru lub też mówić o nim, powoli milkną — zwłaszcza publicyści. Już nie mówię o publicystach zarażonych bakcylem politycznym, z którym podeszli do tematyki soborowej, ale w ogóle

mówię o publicystach katolickich, którzy zaczynają coraz lepiej rozumieć, że bodaj pierwszy głos muszą mieć tutaj myśliciele ścisli i naukowci.

Zdaje się, że teza, którą sobie stawiali niektórzy, nawet polscy katolicy, że jeśli się mówi źle, niedokładnie, niekompletnie, to przynajmniej wywołuje się reakcję — upadła. Ja kiedyś wyczytałem w „Znaku” taką tezę w związku z artykułem podług napisanym na jeden temat przez jednego ze świeckich katolików: gdy mu czyniono wymówki, mówił: „ale to prowokuje...”. Otóż zdaje się, że pisanie źle, tylko dla prowokowania dyskusji, to znaczy pisanie byle jak, należy już do przeszłości.

Ojciec Święty bardzo zachęca do mądrego milczenia, które stwarza atmosferę pracy, spokojnej pracy. I zdaje się, że to jest pewien nakaz. Bo tak dużo było powiedziane w sposób nieporządnym po Soborze, że to wywołało istną burzę, taką małą rewolucję religijną w całym świecie, zwłaszcza europejskim. Nie mówię o tych specjalnie uprzywilejowanych „inkubatorach” takiego niepokoju teologicznego, nie chcę mówić po imieniu — ale w całym świecie jakoś się zaznaczył ten niepokój teologiczny, wywołany niecierpliwością, zmuszającą do pośpiesznego wypowiedziania się.

I teraz właśnie ludzie, którzy mają kapitał wiedzy, nauki, mądrości i którzy może też ulegli sugestii niepokoju i niecierpliwości, zaczynają powoli się wyzwać z tego niepokoju powszechnego, w miarę jak zdobywają się na cierpliwe, spokojne myślenie i pracę. Raz po raz któryś z takich bardzo hałaśliwych naukowców się rehabilituje przez to, że rzuca publicystykę, a wraca do tego, do czego jest przygotowany: zaczyna pisać teologicznie, ściśle, naukowo. I to jest właśnie praca potrzebna, bardzo potrzebna dla uspokojenia gorących umysłów i wessania po prostu tych niepokoju, które się zrodziły.

Chociaż nas mogą niepokoić te różne objawy — zdaje się, że zaniepokoiły one również Ojca Świętego, który temu dał wyraz, bardzo zaniepokoiły nawet niektórych polskich biskupów, którzy, wracając z zagranicy, dzielili się swymi wrażeniami — to jednakże nadmiernemu niepokojowi nie należy się poddawać, bo ostatecznie umysł ludzki w swej naturalnej strukturze jest (wobec siebie samego przynajmniej) bardzo uczciwy i powoli dostrzega braki swego dotychczasowego stylu mówienia czy myślenia, albo zwykłe mówienia przed myśleniem. Powoli ludzie to dostrzegają. Jest więc nadzieja, że po tych niepokojach przejdzie się do spokojnej, rzetelnej pracy, która będzie rzutowała w daleką, głęboką przyszłość.

Wasza praca należy do tego rzędu. Wy właściwie pracujecie dla tej przyszłości. Wy po prostu przygotowujecie materiał, który kiedyś będzie należycie wykorzystany. Ja miałem takie doświadczenie, kiedy po doktoracie w Lublinie pojechałem do Niemiec. Tam w ciągu półtorej godziny w bibliotece jednej instytucji znalazłem starannie zestawiony materiał, którego szukałem pół roku. To

była instytucja „Katholische Schulorganisation Deutschlands” w Düsseldorf, która specjalnie się zajmowała sprawami z zakresu historii szkolnictwa katolickiego, o co bardzo trudno było w Polsce. A tam wszystko było. Nie wiem, czy się ta instytucja ostała. Zastanowiło mnie to, gdy się znalazłem w wielkiej pracowni, podobnej w pewnym zakresie do waszej, i tam kilka pracowniczek bardzo szybko mnie poinformowało o tym, czym tam rozporządzają i czym mogą służyć. Zauważyłem niesłychanie precyzyjnie, systematycznie ułożony cały materiał bibliograficzny, którego ja z wielkim trudem szukałem po polskich bibliotekach i pracowniach naukowych, pod tym kątem tylko tam zebrany: szkolnictwo katolickie, pedagogika katolicka — coś w rodzaju materiałów „Lexikon für die Pädagogie der Gegenwart”. To był zakres ich badań.

Wydaje mi się, że dzisiaj to samo jest. Ja się wcale nie przeląkałem „burzy” antytomistycznej na Soborze, bo to wyszło na większą jeszcze chwałę św. Tomasza. Wykrzyczano się troszkę na temat niewystarczalności tego systemu myślenia, tego rozumowania na czasy dzisiejsze. Ale gdy z kolei proponowano: weźcie z zakresu historii filozofii, z całego tego ogromnego zakresu i wyszukajcie taki precyzyjny system myślenia, który by równie dokładnie uczył myśleć, u któregośkolwiek z filozofów, to może będziemy próbowali; pokażcie chociażby metodę myślenia nowoczesnych filozofów... Wtedy się wszystko skończyło. I ostatecznie Tomasz się ostał, zapanował. To była wielka chwała dla św. Tomasza, bo powstałi jego obrońcy. A już sam kontrast, który został wytworzony między krytyką a nieudolnością znalezienia innego rozwiązania — on już odpowiadał na pytanie.

Zdaje się, że dzisiaj, tak jak myśmy się uczyli uczciwie, chociaż w małym zakresie, tej filozofii, by później lepiej myśleć teologicznie i w ogóle lepiej myśleć — tak zdaje się i dzisiaj trzeba będzie na nowo uczyć się dobrze myśleć filozoficznie, żeby w rozległych i specjalizujących się dziedzinach myśli religijnej móc sobie spokojnie i owocnie radzić.

Myślę, że chociaż nie słyhać was w tym sejmikującym życiu polskim — po wiem tak za Eugeniuszem Małaczewskim — wasza praca również przygotowuje teren, na którym można będzie później spokojnie pracować. Przyjdą pracownicy zresztą; ze sprawozdania widzę, że już powoli coraz częściej przychodzą i wielu rzeczy się dowiadują.

Wszędzie tam, gdzie się rzeczy jakoś uporządkuje — ten aparat, te zasoby — tam wszędzie ludzie przyjdą. Znamiennym dla mnie jest na przykład objaw dostrzegany w Archiwum Prymasowskim w Gnieźnie, które się wydobyło z rozkładu wojennego i dzisiaj jest coraz więcej osób z zagranicy, które robią tam kwerendę. Aż się człowiek dziwi, skąd oni się o tym dowiadują. Ale się dowiadują. I ciekawa rzecz, że więcej jest korzystających z zagranicy niż z kraju. Gdyby nie mieli przeszkód wizowych, to zdecydowanie by przeważali liczeb-

nie nad polskimi pracownikami naukowymi. A zdawałoby się instytucja cicha, nieznana, ukryta w cieniu wież katedralnych, a ma taką ogromną siłę przyciągania już dziś, chociaż zaledwie dwie trzecie zasobów zostały uporządkowane. Obecnie rozszerzamy te możliwości lokalowe, włączamy sześć nowych sal, które zostały zbudowane w katedrze, na poddaszach, nad „ambitus”, nad kaplicami, w wieżach, dla rozbudowy archiwum.

Tak samo i tutaj: ludzie zawsze się wywiedzą, gdzie się można jakoś pożywić, gdzie warto stanąć nawet w ogonku, ażeby się doczekać tego, co karmi. Oczywiście, że najbardziej niecierpliwym człowiekiem z Instytutu Tomistycznego jestem ja. Bo to ja Ojca Profesora gnębię i męczę, i pytam: A kiedy? A jak? A ilu ludzi przychodzi? Ilu korzysta? Jak służycie? A ojciec się tylko uśmiecha i powiada, że przyjdą, przyjdą... Ze sprawozdania widzę, że jest już troszkę lepiej niż w ubiegłym roku, ale chciałbym jak najszerzej to otworzyć i widzieć powodzenie waszej pracy, która nie daje się innym dostatecznie wykorzystać.

Znamienne jest, jak ludzie szukają. Zdawałoby się nam, że właściwie nikt nie myśli po katolicku. A ja czytałem niedawno artykuł człowieka o głośnym w Polsce nazwisku, piszącego jako autor komunistyczny, w piśmie zagranicznym, podpisanym własnym nazwiskiem, z wielkim portretem. Układ bardzo nawet wymowny, bo z jednej strony obraz Matki Bożej, na dole Ostatnia Wierczerza, z drugiej jakby w tle, za jego plecami, jakieś samoloty, jakieś szturmowce, jakieś bombowce. I dopiero ten pan o znanym w Polsce nazwisku i jego artykuł. Przeczytałem ten artykuł, który mi pokazano niedawno. Myślę sobie: myśli po chrześcijańsku, chociaż może tego nie wie. Ale myśli po chrześcijańsku. Poza małymi usterkami można to nazwać myśleniem chrześcijańskim. Nawet w świecie tych ludzi, którzy, zdawałoby się, mają wyraźną etykietę przyklejoną, a jednak zachowali swoją osobowość, wybraniają się przed schematem myślowym, chcą zachować tę wolność myślenia. I zdaje się, że im bardziej nasza polska inteligencja będzie zmęczona schematyzmem biurokratycznym tego oficjalnego myślenia, tym żywszy będzie jej głód. Bo to jest prawo reakcji, działające wszędzie i tutaj też.

Więc tym bardziej pracujecie dzisiaj dla tych głodnych, którzy przyjdą i znajdą pokarm. Ja mogę wam tylko tyle, drodzy moi, przyrzec, że będę przeczytywał swoją niecierpliwą. Czasami oczywiście mi się to nie uda, bo każdy człowiek jest słaby. Ale to też będzie *felix culpa*, jak mnie kiedy poniesie i *quo-usque tandem...* ryknę. Może to coś pomoże, może nie... Ale bardzo mi zależy na tym, żeby jak najwięcej ludzi korzystało z Instytutu Tomistycznego i żeby znajdowali tutaj to, czego gdzie indziej, choćby w najlepszych warunkach, znaleźć nie mogą.

Ojcu Profesorowi bardzo dziękuję za to, że jest cierpliwy i że się nie zraża, i że nawet jak usłyszy jakieś niekompetentne moje postulaty, to je skwituje

uśmiechem, a swoje myśli i robi. I pracuje, wciąż pracuje. Wiem, że to niełatwo idzie, wiem, że trudności jest bardzo dużo, ale to lepiej, to dobrze. Nie chcemy łatwych osiągnięć: one demoralizują człowieka. Raczej niech będą trudności, niech będą przeciwności, które szlachetnie, spokojnie, z wielką miłością Boga i Bożej mądrości dalej będziecie przezwyciężali.

5 marca 1968 r.

* * *

U KSIĘDZA PRYMASA

Bernard Przybylski

DOI: 10.12775/PT.2544-1000.30.10

Pragnę w imieniu całego Instytutu Tomistycznego wyrazić serdeczną wdzięczność Waszej Eminencji za to, że mając tyle spraw, znalazł jednak czas i zechciał się bliżej interesować naszą, niewielką dla Niego, a tak istotną dla nas sprawą.

Od ostatniego naszego spotkania z Waszą Eminencją przed siedmiu laty Instytut Tomistyczny postąpił o krok dalej na swojej drodze. Było to przejście od technicznego organizowania i poszerzania warsztatu pracy do prac bardziej twórczych i naukowych: do ustawiania problemów.

Gromadzone od 1958 r. materiały zaczynają coraz bardziej „służyć”, a przyjeżdżający z całej niemal Polski ich użytkownicy są zazwyczaj mile zaskoczeni tym, co mogą u nas znaleźć.

Tak zwane „fiszki”, na których odnotowujemy informacje o życiu Kościoła i o nurcie jego myśli, przekroczyły już znacznie liczbę 1,5 miliona. Są one jakby „żywą encyklopedią”, która wciąż się „pisze” i jest otwarta na nowe, twórcze treści. Im dłuższe jest zaś ich uszeregowanie, tym wyraźniej się je widzi. Tak samo i nowe problemy postawione przez Sobór Watykański II klarują się w następujących latach. Nasz ośrodek referuje je spokojnie, unikając jednak ekstremów. Podobnie jak Nowy Testament odczytuje się w Starym, a Stary wyjaśnia się przez Nowy, tak i tutaj w wielostronnym i wielowarstwowym naświetleniu nasza rzeczywistość coraz wyraźniej się zarysowuje.

Ostatni Sobór sprawił nam w Instytucie wiele kłopotu. Magisterium Kościoła i Duch Święty otwierają nowe perspektywy patrzenia. To zmusza nas do przepracowania naszych dawnych schematów w sposób uwydatniający nowe problemy i pozwalający wychwycić w naszej rzeczywistości to, co może okazać się „znakami czasu”. Przepracowaliśmy już działy historyczne, biblijne, liturgiczne i dotyczące Tradycji, ale czekają nas jeszcze, może na jesieni, wielkie działy teologii dogmatycznej i moralnej.

Nasza biblioteka liczy obecnie przeszło 40 000 tomów. Opatrzność i dobrzy ludzie dopomagają nam w zdobywaniu rzeczy najnowszych, bardzo cennych, często unikalnych w Polsce. To nam umożliwia ścisłość informacji i rzetelnej dokumentacji.

Dział informacji i biblioteka zatrudniają ok. trzydziestu osób. Mamy wiele kłopotu z pomieszczeniem ludzi, książek i fiszek. Najdosłowniej stolik stoi na stoliku, a w szafach bibliotecznych ustawia się po dwa rzędy książek na półce. Wiemy jednak, że co nie rozwija się, to kurczy się i cofa. Wzdychamy — wcale nie z ciasnoty serc — do poszerzenia życiowej przestrzeni.

Staramy się, by zgromadzona przez nas informacja służyła także w postaci opracowywanych przez nas biuletynów zagadnieniowych. Opracowujemy również wspólnie z ATK „Bibliografię nauk kościelnych” w języku polskim i francuskim. Jest to bardzo czasochłonna praca, ale chyba pożyteczna. Musimy bronić się przed błędną opinią nie tylko za granicą, ale i w kraju, sprowadzającą do zera naszą pracę teologiczną.

Rada Naukowa IT w 1971 r. stwierdziła po wnikliwej analizie obecnej sytuacji:

- że najbardziej aktualne jest dziś zagadnienie rodziny;
- że — w związku z tym — modele małżeńsko-rodzinne funkcjonują we współczesnej rzeczywistości polskiej winny być przebadane wieloaspektowo, co z kolei dałoby cenne podstawy dla skutecznego oddziaływania duszpasterskiego i wypracowania jego właściwych metod, w oparciu o na nowo opracowaną teologię.

Podejmując realizację tych zaleceń, IT nawiązał współpracę z naukowymi środowiskami, jak PAN, KUL i ATK i zorganizował ekipę roboczą złożoną z socjologów i teologów. Miło mi przy tym podkreślić wielki wkład p. doc. Franciszka Adamskiego, szczerze oddanego tej pracy. Prace ekipy są jak najściślej uzgadniane z Komisją Episkopatu dla Spraw Rodziny. Idą one w dwóch kierunkach: z jednej strony pogłębienia doktrynalnego, a z drugiej sondaży środowiskowych dokonywanych przede wszystkim metodą ankietową. Uzyskane w ten sposób, rzeczywiście ciekawe wyniki mają stanowić podstawę dla publikacji o przeznaczeniu głównie duszpasterskim. Tomy „Studiów o rodzinie” będą ukazywać się co dwa lata. Pierwszy tom został już złożony w wydawnictwie KUL, drugi tom jest w końcowej fazie przygotowania.

Wprawdzie nie mamy u nas wielkich osiągnięć piśmienniczych „na eksport”. Przyczyny tego stanu rzeczy są znane: straty wojenne, długoletnie odcięcie od świata, brak wsparcia w możliwości wydania drukiem, ograniczenia papieru... Okazuje się jednak, że mamy bogactwa, których nikt się nie domyślał, w nieprzebadanej przeszłości, szczególnie teologicznej, której osiągnięcia były niejednokrotnie poważne i rzeczywiście oryginalne. [...]

Teologiczno-badawcze prace Instytutu skupiają się w ostatnich dwóch latach na problemie działania Ducha Świętego w Kościele i w duszach ludzi. Będzie to szósty tom serii „*Studia Instituti Thomistici*”, opracowany zbiorowo. Zamierza my wydać go u ss. Loretanek, trzy tomy są złożone w Wydawnictwie św. Wojciecha. Ponadto na zlecenie Komisji Episkopatu dla Realizacji Nauki Soborowej Instytut opracował Katechizm Soboru Watykańskiego II.

Instytut podjął badania nad teologią uprawianą przez dominikanów polskich żyjących w XIII–XV w., wykorzystując bardzo bogate — jedyne dziś istniejące w Polsce — i prawie nieznane zbiory dawnych bibliotek dominikańskich znajdujących się obecnie w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu. Sporządzono rejestracje i mikrofilmowanie tych zbiorów, a także rozpoczęto badanie twórczości takich pisarzy dominikańskich jak Peregryn z Opola, Maciej Hayd, Jan Sartoria, Jan Frankenstein i innych. Pierwsze wyniki tych prac wskazują na przewagę w XIV wieku pastoralnych zainteresowań pisarzy dominikańskich, zaś w XV stuleciu, zwłaszcza w drugiej połowie, coraz silniejsze zainteresowania naukowe. Wyniki tych prac wskazują na wyraźny wpływ nauki św. Tomasza z Akwinu, a zwłaszcza Tomaszowej teologii moralnej. Tomasz był raczej dla ówczesnych dominikanów polskich nauczycielem moralności i życia chrześcijańskiego, nie zaś uczonym, który interesował się problemami istnienia Boga czy zagadnieniem struktury duszy ludzkiej.

Wspólnie z KUL-owskim Instytutem Geografii Historycznej Kościoła w Polsce Instytut podjął ambitną próbę badań nad dziejami religijności polskiej. Grupa dziesięciu naukowców przeanalizowała pod tym kątem kilka pomników z XVIII i XIX wieku. Badanie innych dokumentów jest w toku.

Ks. dr D. Olszewski w Kielcach wraz z kilku współpracownikami prowadzi solidne, spokojne badania nad naszą ludową tradycją religijną, która może nie jest tak płytka, jak się niejednokrotnie przypuszcza. Ekipa przebadła już pod tym kątem dziesięć archiwów oraz znaczną ilość materiałów pomnikarskich, publicystycznych i tym podobnych.

I na zakończenie mały dowód na to, że Instytut Tomistyczny jest tomistyczny nie tylko w sposobie stawiania współczesnych problemów, ale i w rozprzestrzenianiu myśli Tomaszowej. Niemal wzorcowo przetłumaczono na język polski obszerny i cenny List Ojca Św. Pawła VI *Lumen Ecclesiae* z 30 listopada 1974 r., wydany w siedemsetlecie śmierci św. Tomasza. Pragnieniem Instytutu jest wydanie drukiem i rozpowszechnienie tego dokumentu, który ukazuje na nowo aktualność Doktora Powszechnego w świecie współczesnym.

Z inicjatywy Instytutu prof. Stróżewski podjął się z grupą kilku najbliższych swych współpracowników przygotować tłumaczenie i opatrzenie komentarzem obszernego traktatu św. Tomasza *De veritate (quaestiones disputatae)*. Jest to zagadnienie pierwszorzędnej wagi dla gubiącego się człowieka dzisiejszego.

Będzie tu okazja ustawić poprawnie zagadnienie prawdy we współczesnym świecie myśli.

18 marca 1975 r.

* * *

Peter of Ireland, *Writings on Natural Philosophy: Commentary on Aristotle's On Length and Shortness of Life and Death and the Determinatio Magistralis*. Edited with an Introduction and English Translation by Michael W. Dunne. Brepols, Turnhout 2023 (British Library of Christian Sources. Patristic and Medieval Texts with English Translation), pp. 226.

Peter of Ireland (ca. 1200–1260s) is mostly known for his work on natural philosophy, having taught at the University of Naples (1240s–1260s), and his influence on Thomas Aquinas's thought. Regrettably, Peter of Ireland's philosophical views remain understudied, despite Michael W. Dunne's critical edition of his commentary on *De longitudine et brevitae vitae* published in 1993. Dunne has now furnished the critical edition with a translation, shedding more light on Peter of Ireland's natural philosophy.

The volume, which is a continuation of Dunne's project of bringing Peter's ideas to a wider audience (marked by Dunne's prior editions of *Expositio et Quaestiones in Aristotelis librum De longitudine et brevitae vitae* [Louvain-Paris, 1993] and *Expositio et Quaestiones in Peryermenias Aristotelis* [Louvain-Paris, 1996]) contains a reprint of the critical edition complete with an English translation and an introduction, both

authored by Dunne. The introduction outlines Peter's life and work, ponders his influence on Aquinas having possibly been his teacher (as reported by William Tocco, Aquinas's contemporary and his biographer), and offers an overview of the content of the commentary. By way of a bonus, Dunne also provides his English translation of Peter's *Determinatio magistralis* with a reprint of Clemens Baeumker's edition of the text from 1920.

The debate on whether Peter of Ireland was indeed Aquinas's teacher is still unresolved and, given the paucity of available historical evidence, is not likely to be settled any time soon. Yet, as Dunne points out, there is little doubt that when penning his own commentaries "Aquinas had Peter's commentary of the *Peri Hermeneias* in from of him" (p. 13). While the detailed story of Peter of Ireland and Thomas Aquinas still awaits to be told, we know for certain that Aquinas

was strongly influenced by Peter's writings, and perhaps teaching too, and, as Dunne underlines, counted him among the greatest authorities (p. 14). Thus, the edition and translation not only illuminate Peter's nature-philosophical ideas but also portray him as one of Aquinas's doctrinal sources.

Dunne briefly sketches the possible interrelation of Peter and Aquinas to promptly proceed to analyzing the main issues of Peter's natural philosophy in his commentary of Aristotle's *On Length and Shortness of Life*. Following Peter's organization of the commentary, Dunne picks out and discusses the most appealing points from each section of the text: *The Prologue* and *Lectures* from 1 to 7 (each being subdivided into several questions). Crucially, the edition and the translation are placed side by side in a perspicuous layout that is easy to follow, facilitating the comparison of the Latin original and its English version when needed.

Although thirteenth-century questions have a relatively simple form in comparison to their fourteenth-century counterparts, they are by no means literal interpretations of the commented text. Peter's questions vividly show that, while taking Aristotle's treatise as their starting point, they go beyond Aristotelian thematic concerns to examine other problems, a tendency that will reach a pinnacle of refinement in late medieval philosophy and theology. Peter's thought-provoking contribution to the debate on the life and death of beings is perhaps best exemplified by his discussion of the difference between animal and vegetal life and especially by his deliberations on the "lower animals" as a borderline case between beasts and plants, his exploration of the nature and function of sleep, including a puzzling question of whether plants sleep

or not, and finally his distinction between the longevity of animals and the longevity of plants.

The critical edition included in the volume is a reprint of the prior one and, as Dunne explains, it "is substantially the same as that published in 1993." However, it does not contain a *critical apparatus*, which a specialist in medieval philosophy would normally expect. Because the 1993 edition is not easily available, this omission is, in my view, somewhat of a shortcoming of this publication.

A few remarks on the translation of Peter's text are in order. Dunne's translation of Peter's commentary strikes a fine balance between being as close to the original text as possible and adopting contemporary language understandable to modern readers, who are not always acquainted with technical medieval philosophical vocabulary, which in my opinion is one of the greatest assets of the volume. This attitude is well illustrated by employing various English equivalents of the Latin *spiritus* to convey the particular meaning in a given context, rather than rigidly adhering to one term throughout.

The importance of attaching English translations to medieval philosophical texts should not be underestimated. They not only make medieval philosophical writings accessible to a broader readership, but also cast light on the historical development of science and scholarship, affording insight into how the generations before us understood the beginning and end of life and making us realize that we, too, are actively participating in creating the story of life. In this story, nothing is set in stone, and the truth fluctuates as the world and knowledge change, and we change with them.

Monika Michałowska

* * *

Zénon Kaluza, *L'ontologie de Nicolas d'Autrecourt*, présentation et annotation par Dragos Calma („History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern”, t. 4), Leiden – Boston: Brill, 2023, 302s.

Recenzowany tom jest pośmiertnie wydanym zbiorem studiów Zenona Kałuży dotyczących ontologii XIV-wiecznego francuskiego myśliciela Mikołaja z Autrecourt. Większa część tekstów ukazała się wcześniej w ciągu ponad dwudziestu lat, często w książkach trudno dostępnych, ale są też materiały nigdzie wcześniej niepublikowane. Dodatkowo tom zawiera nową edycję prologów do *Exigite ordo* wraz z objaśnieniami i komentarzami. Zadanie opracowania redakcyjnego i wydania tych prac Autor pod koniec swego życia powierzył Dragoşowi Calmie, swemu wieloletniemu współpracownikowi i przyjacielowi, obecnie profesorowi filozofii średniowiecznej w University College w Dublinie. Calma wziął również na siebie napisanie krótkiego wstępu, w miejsce wcześniej planowanego, a z powodów zdrowotnych niezrealizowanego wstępu autorskiego, w którym miało znaleźć się podsumowanie i sprostowanie wyników całych dekad badań. Prawie wszystkie etapy redakcji i wydania zostały wykonane jeszcze za życia Autora i w konsultacji z nim.

Zenon Kałuża był powszechnie uznawany za jeśli nie najlepszego, to jednego z nielicznych najlepszych na świecie znawców myśli Mikołaja z Autrecourt. Jego monografia z 1995 roku *Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité* szybko została przyjęta jako fundamentalna dla rozumienia biografii tego autora i kontekstu filozoficznego. Jako że została ona zaprojektowana do wydania w prestiżowej serii, która wymagała ograniczenia treści wyłącznie do aspektów historycznych i instytucjonalnych, trzeba było wówczas pozostawić na boku próby przedstawienia myśli filozoficznej. W kolejnych jednakże latach Zenon Kałuża podejmował centralne tematy filozofii Mikołaja z Autrecourt i prezentował wyniki swych studiów w krótszych opracowaniach. Zebranie tych tekstów w jednej książce było w pełni uzasadnionym przedsięwzięciem, by taką publikacją dopełnić wspomnianą już klasyczną monografię. Zadanie to było z jednej strony ułatwione systematycznym i rzetelnym charakterem wieloletniej pracy Zenona Kałuży. Z drugiej zaś strony niewątpliwą trudność dla

redaktora tego tomu stanowił rozwój rozumienia średniowiecznych tekstów w poszczególnych opracowaniach. Utrzymanie koherencji tego typu książki i unikanie powtórzeń okazało się jednakże zadaniem, któremu sproszano. Podobnie sama redakcja, która poza kilkunastoma drobnymi potknięciami, również odznacza się wysokim poziomem.

Książka jest wyraźnie adresowana do specjalistów myśli średniowiecznej, a miejscami nawet jeszcze węższej, wręcz do specjalistów myśli Mikołaja z Autrecourt. Nieco szerszy krąg odbiorców zainteresuje się zapewne omówieniem jego teoretycznych źródeł, prezentacją i analizą jego hipotez filozoficznych, natomiast rozważania dotyczące zawלוści transmisji rękopisów i sztuki edycji tekstów tego autora znajdują uznanie w oczach raczej wytrawnych koneserów. W przedstawianiu źródeł idei Mikołaja z Autrecourt i rozumienia jego myśli Zenon Kałuza w swoim delikatnym stylu dyskutuje z innymi specjalistami oraz obiegowymi opracowaniami, moderując zbyt śmiałe tezy lub obszernie uzasadniając własne spojrzenie. Potrzebna do tego wszechstronna erudycja dotycząca wielu innych autorów zarówno tamtej epoki, jak i innych epok ujawnia się stopniowo w kolejnych tekstach.

Pierwsze cztery rozdziały dotyczą źródeł myśli Mikołaja z Autrecourt. Najpierw Zenon Kałuza eksploruje wpływ tradycji filozofii greckiej i arabskiej. Tekst wieńczą dwa apendiksy, w których w ramach przykładu można porównać dłuższy cytat z Awicenny z tekstem Mikołaja, a także ponad pięciostronicowy fragment z *Destructio destructionum philosophiae Algazelis* Awerroesa z tłumaczenia z 1328 roku. Drugi rozdział jest obszernym niepublikowanym dotychczas omówieniem typu krytyki Arystotelesa, jaką

znajdujemy w pismach Mikołaja z Autrecourt, a raczej można uznać, że to opracowanie jest próbą mocnego ograniczenia ujmowania tego autora jako przedstawiciela antyarystotelizmu (co jest zjawiskiem dosyć powszechnym w dotychczasowej historiografii). Trzeci rozdział również jest tekstem publikowanym po raz pierwszy. Przedstawia on krótko Mikołaja z Autrecourt jako interpretatora realizmu Platona. Rozdział czwarty powstał najpóźniej spośród zebranych w tym tomie i eksploruje nieoczywistą możliwość wpływu *Communia mathematica* Rogera Bacona na twórczość Mikołaja z Autrecourt.

Rozdział piąty otwiera drugą część tomu, poświęconą konkretnym problemom ontologii Mikołaja z Autrecourt. Pierwszy tekst stanowi studium ontologii formalnej tego autora i omawia centralny temat kategorii. Zenon Kałuza przekonuje, że wpisywanie myśli Mikołaja w tym aspekcie w ramy ockhamizmu wydaje się słuszne tylko wówczas, jeśli weźmiemy pod uwagę byty realnie odrębne, ale pod innymi względami trzeba tę myśl ujmować, respektując bardziej jej specyfikę, a w szczególności biorąc pod uwagę konsekwencje atomizmu czy formalizmu ontologicznego. Rozdział szósty jest próbą prezentacji filozofii Mikołaja z Autrecourt w aspekcie widzenia i odpowiedzi na szereg pytań, jak pogodzić dążenie do prawdy z antyintuicyjnymi tezami skrajnego atomizmu i treścią zwykłego doświadczenia poznawczego. Rozdział siódmy obszernie przedstawia temat rozumowania według stosowności lub odpowiedniości (*convenance*) czy też rozumowania na podstawie racji stosownościowych (*ex convenientia*), poczynawszy od ograniczonych metodologicznie przejawów takiego wnioskowania w pismach Anzelma z Canterbury, poprzez przykłady równie oszczędnego wykorzystania tej metody

przez innych autorów średniowiecznych, aż po nagminny i wręcz rozpasany użytek u Mikołaja z Autrecourt. Ten tekst wydaje się centralny dla ujęcia specyfiki sposobu myślenia tego autora. Rozdział ósmy omawia Mikołaja osobiwe rozumienie celowości natury i przykłady wykorzystania jej we wnioskowaniach. Dziewiąty rozdział ukazuje problematykę podstawowych tez Mikołaja z Autrecourt o wieczności świata i o atomizmie z punktu widzenia przekonań religijnych lub czysto filozoficznych o wymiarze eschatologicznym, w szczególności przekonań o ostatecznej nagrodzie za dobro albo o ostatecznej odpłacie za zło. Rozdział dziesiąty zamyka tę część książki tekstem, który jest jakby rekapitulacją problematyki fundamentalnych i źródłowych intuicji filozoficznych Mikołaja z Autrecourt, a mianowicie intuicji o wieczności świata i niezniszczalności rzeczy. Ten rozdział pokazuje zarazem, jak pomyłki w odczytaniu zepsutych rękopisów wpływają na kierunki przedstawiania myśli danego autora. Zenon Kałuży zidentyfikował kilka takich pomyłek w dotychczas „kanonicznym” wydaniu i dzięki temu zwrócił uwagę na potrzebę zmiany obiegowych opracowań myśli Mikołaja z Autrecourt.

W części trzeciej tomu znajduje się nowa edycja *Prologów* do *Exigit ordo* Mikołaja z Autrecourt opatrzona komentarza-

mi i wyjaśnieniami Zenona Kałuży. Szkoda, że jest to wydanie zaledwie *Prologów*, bez pozostałej części tekstu. Całość wieńczy bibliografia, indeks rękopisów i indeksy autorów dawnych oraz współczesnych.

Poszczególne teksty, mimo sporej dozy technikaliów, gęstych teoretycznie rozważań i wnioskowań, zakładających niemałą wiedzę czytelnika, żyją niepowtarzalnym stylem subtelnej, sympatycznej wręcz polemiki, stosownego wycofania, by dać głos prezentowanej postaci i zrobić miejsce dla argumentów. Momentami wyczuwalne są przejawy naturalnej skromności, taktu i otwartości Autora. Nieliczne powtórzenia i zmiana rozłożenia akcentów tych samych tematów w poszczególnych tekstach wydają się naturalne i zrozumiałe dla tego typu książki. Jest to zbiór ambitnych studiów, ukazujący mistrzowski warsztat mediewisty-erudyty.

W trakcie lektury tej książki kilka razy stawiałem sobie pytanie, jak może odbierać ją ktoś, kto nie znał Zenona Kałuży osobiście — czy co rusz pojawiający się uśmiech sympatii i przyjemność czytania uwarunkowane są wdzięczną o Nim pamięcią, czy też jest to coś bardziej powszechnego. Tak czy inaczej, po lekturze tego owocu jego solidnej pracy jedno mi się narzuca: nie wszystkim umarł.

Piotr Lichacz