ISSN 2657–8670
Unikatowy Identyfikator Czasopisma: 201493
ISBN 978-83-68105-63-6

Paideia

Παιδεία

Numer specjalny 2026

Wydawnictwo Collegium Verum
Fundacja Pro Verum
Warszawa 2026

REDAKTOR NACZELNY

Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie (historia filozofii i edukacji, filozofia wychowania, terapia filozoficzna, redakcja językowa: j. niemiecki, j. rosyjski, j. ukraiński).

REDAKCJA

Dr Teresa Stankiewicz (zastępca redaktora naczelnego, filozofia, pedagogika, psychologia, teologia, redakcja językowa: j. polski)

Dr Stefan Szary (filozofia współczesna, redakcja językowa: j. niemiecki)

Dr Marek Stankiewicz (antropologia kulturowa, redakcja językowa: j. angielski)

Dr Grzegorz Baczewski (etyka, bioetyka, redakcja językowa: greka, łacina, j. angielski, j. francuski, j. włoski, j. hiszpański)

RADA NAUKOWA

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prof. dr hab. Stanisław Gałkowski, Akademia Filozoficzno–Pedagogiczna „Ignatianum" w Krakowie

Prof. dr hab. Nataliya Losyeva, Państwowy Uniwersytet Mikołaja Gogola w Niżynie (Ukraina); Uniwersytet w Barcelonie (Hiszpania)

Prof. doc. dr hab. Eva Naništová, Pan–European University w Bratysławie (Słowacja)

S. prof. dr hab. Tereza Obolevisch SBDNP, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ks. abp prof. dr hab. Stanisław Wielgus, emerytowany prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Prof. dr hab. Adam A. Zych, emerytowany profesor Uniwersytetu Dolnośląskiego DSW we Wrocławiu

Dr hab. Marek Budajczak, prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Dr hab. Henryk Gasiul, prof. Akademii Handlowej Nauk Stosowanych w Radomiu

Dr hab. Rafał Godoń, prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Ks. dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, prof. Uniwersytetu Mazowieckiego w Płocku

Dr hab. Barbara Kiereś, emerytowana prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Dr hab. Piotr Tomasz Nowakowski, prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego i Samarkandzkiego Uniwersytetu Państwowego (Uzbekistan)

S. dr hab. Maria Loyola Opiela SBDNP, prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Doc. dr hab. Andrej Rajský, prof. Trnavska Univerzita (Słowacja)

Dr hab. Tomasz Rudowski, emerytowany prof. Uniwersytetu Warszawskiego

Dr hab. Paweł Skrzydlewski, prof. Akademii Zamojskiej

Dr hab. Sławomir Sztobryn, emerytowany prof. Akademii Techniczno–Humanistycznej w Bielsku–Białej

Dr hab. Marcin Wasilewski, prof. Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

Dr hab. Alicja Żywczok, prof. Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Dr Indira Dzagania, prof. Suchumi State University, Tbilisi (Gruzja)

Dr Hedvig Deák, Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu — *Angelicum*, Rzym (Włochy); *Collegium Sapientia*, Budapeszt (Węgry)

Dr Izabela Rutkowska, Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Głogowie

Dr Anna Szudra–Barszcz, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Dr Joanna Wolf, Uniwersytet Wiedeński (Austria)

Mgr Imre Polgár, Meggen (Szwajcaria) — absolwent Uniwersytetu w Zagrzebiu

ZMARLI CZŁONKOWIE RADY NAUKOWEJ:

Prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ks. prof. dr hab. Romuald Jaworski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prof. dr hab. Henryk Kiereś, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Prof. dr hab. Maria Kultaieva, *Państwo*wy Uniwersytet w Charkowie (Ukraina)

Prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Prof. dr hab. Władysław Misiak, Uniwersytet Warszawski

Ks. prof. dr hab. Marian Nowak, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Dr hab. Mariusz Gizowski, prof. ucz., Wyższa Szkoła Administracji i Bankowości

PROJEKT OKŁADKI

Wydawnictwo von Borowiecky

Na okładce *Szkoła Ateńska* Rafaela: Wikipedia, Domena publiczna

SKŁAD I ŁAMANIE

Wydawnictwo von Borowiecky

DRUK I OPRAWA

ELPIL, Siedlce

Czasopismo recenzowane

RECENZENCI TOMU:

Dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, prof. Uniwersytetu Mazowieckiego w Płocku

Dr hab. Michał Zembrzuski, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KONSULTACJA:

Dr Grzegorz Baczewski, Collegium Verum

PAIDEIA w wykazie czasopism naukowych z dn. 21.12.2021 pod pozycją nr 32677 (unikatowy identyfikator czasopisma 201493) posiada 40 pkt. Rocznik przypisany jest do dyscyplin naukowych: FILOZOFIA, PEDAGOGIKA i indeksowany w: PBN, POLONA, Index Copernicus, ERIH+

Czasopismo jest dostępne online na stronie: https://collegiumverum.pl/paideia/

Poprzedni tytuł periodyku wydawany w latach 2009–2018:
„Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin — Seria Pedagogiczna"
(ISSN: 2082–2944)

Fundacja Pro Verum
i
Wydawnictwo Collegium Verum w Warszawie
ul. Marii Grzegorzewskiej 10
02-778 Warszawa
Tel. (+48) 22 644 07 97

Paideia ukazuje się bez wsparcia instytucji państwowej lub prywatnej.
Chętnych, aby wesprzeć naszą pracę darowizną, prosimy o wpłaty na poniższe konto:

Fundacja Pro Verum
Nr konta bankowego: 76 1600 1462 1739 3437 2000 0001
Z dopiskiem: Darowizna na periodyk Paideia

https://www.proverum.pl
https://patronite.pl/fundacjaproverum

ZOSTAŃ NASZYM PATRONEM



PSYCHOLOGIA RACJONALNA

przekład i opracowanie:

Mikołaj Krasnodębski, Rafał Dąbek

ADAM KWIRYN KRASNODĘBSKI

PSYCHOLOGIA RACJONALNA

przekład i opracowanie:
Mikołaj Krasnodębski, Rafał Dąbek

Wydawnictwo Collegium Verum
Fundacja Pro Verum
Warszawa 2026

© Copyright by Rafał Dąbek, Mikołaj Krasnodębski & Collegium Verum 2026

Adam Kwiryn Krasnodębski, Psychologia racjonalna

Tytuł oryginału: *Philosophia Aristotelis explicata*

Data pierwszego wydania: Warszawa 1678

Transkrypcja, przekład, glosariusz, opracowanie: Rafał Dąbek, Mikołaj Krasnodębski

Recenzja:
Dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, prof. Uniwersytetu Mazowieckiego w Płocku
Dr hab. Michał Zembrzuski, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Konsultacja:
Dr Grzegorz Baczewski, Collegium Verum

Fundacja Pro Verum i Wydawnictwo Collegium Verum w Warszawie
ul. Marii Grzegorzewskiej 10
02–778 Warszawa
Tel. (+48) 22 644 07 97

ISBN 978-83-68105-63-6

Skład i łamanie: Wydawnictwo *von borowiecky*
Druk: Elpil, Siedlce

Dedykujemy Profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi
w setną rocznicę urodzin

Spis treści

WPROWADZENIE DO PRZEKŁADU: ADAM KWIRYN KRASNODĘBSKI SJ (1628–1702) I JEGO PSYCHOLOGIA RACJONALNA Z „*PHILOSOPHIA ARISTOTELIS EXPLICATA*” **17**

1. Edukacja i filozofia jezuitów w wieku XVII na tle epoki 17
2. Filozof Subsilvanus i jego podręcznik 31
3. Psychologia racjonalna jako część fizyki 36
   - 3.1. Podejmowane problemy filozoficzne (szkoły, wpływy, spory i polemiki) 38
     - 3.1.1. Nieśmiertelność duszy ludzkiej 38
     - 3.1.2. Rola intelektu czynnego w procesie poznania 39
     - 3.1.3. Wolna wola 41
     - 3.1.4. Sprawności intelektu i woli 42
   - 3.2. Znaczenie Tezy VI: *O duszy rozumnej* 44
4. Potrzeba podjęcia dalszych badań 45

ASSERTIO VI. DE ANIMA RATIONALI PHILOSOPHIA ARISTOTELIS EXPLICATA **57**

GLOSARIUSZ TERMINOLOGICZNY Adam Kwiryn Krasnodębski, Psychologia racjonalna — edycja dwujęzyczna **121**

BIBLIOGRAFIA **187**

SKOROWIDZ OSOBOWY **193**

INFORMACJE DLA AUTORÓW **199**

WPROWADZENIE DO PRZEKŁADU: ADAM KWIRYN KRASNODĘBSKI SJ (1628–1702) I JEGO PSYCHOLOGIA RACJONALNA Z *„PHILOSOPHIA ARISTOTELIS EXPLICATA"*

1. Edukacja i filozofia jezuitów w wieku XVII na tle epoki. 2. Filozof *Subsilvanus* i jego podręcznik. 3. Psychologia racjonalna jako część fizyki. 3.1. Podejmowane problemy filozoficzne (szkoły, wpływy, spory i polemiki). 3.1.1. Nieśmiertelność duszy ludzkiej. 3.1.2. Rola intelektu czynnego w procesie poznania. 3.1.3. Wolna wola. 3.1.4. Sprawności intelektu i woli. 3.2. Znaczenie Tezy VI: „O duszy rozumnej". 4. Potrzeba podjęcia dalszych badań.

1. Edukacja i filozofia jezuitów w wieku XVII na tle epoki

Wiek XVII w I Rzeczpospolitej to czas przełomowy w jej historii. Na początku stulecia Rzeczpospolita stała u szczytu swojej militarnej i gospodarczej potęgi. Była nie tylko *antemurale Christianitatis*, ale jej zbrojne oddziały zagrażały Rosji (zdobycie Kremla w 1610), Szwecji (desant na Sztokholm w 1598), a hetman Jan Zamoyski dotarł w 1600 do Bukaresztu, by chronić interesy Rzeczypospolitej nad Dunajem. Państwo polskie konkurowało zatem z największymi wówczas potęgami tej części Europy. Był to czas zmian geopolitycznych, gospodarczych i religijnych zachodzących w Europie Środkowo–Wschodniej. Węgry zostały podbite przez Turków, Czechy po wojnach husyckich znalazły się pod panowaniem Habsburgów. Na polu religijnym zaznaczył się niesłabnący nacisk islamu na Europę Południowo–Wschodnią, wpływ protestantyzmu, powstanie patriarchatu moskiewskiego, który w kolejnych stuleciach podporządkowywał sobie „ziemie ruskie", oraz unia brzeska, która stanęła na drodze tego procesu. Dochodzi do prześladowań religijnych unitów (abp Jozafat Kuncewicz) i katolików

(Andrzej Bobola SJ, Melchior Grodziecki SJ). W roku 1648 wybuchło powstanie Chmielnickiego, a następnie potop moskiewsko–szwedzki (1655–1660), zawarto traktat rozbiorowy w Radnot i nastąpił najazd Jerzego II Rakoczego. Rzeczpospolita utraciła zadnieprzańskie kresy wraz z Kijowem i Prusy Książęce; ujawniły się konflikty wewnętrzne, w tym po raz pierwszy zerwano obrady Sejmu, czego dopuścił się Władysław Wiktoryn Siciński (1652), wybuchł rokosz Jerzego Sebastiana Lubomirskiego (1665–1666), abdykował król Jan Kazimierz (1668). Zwycięskie bitwy pod Chocimiem (1673) i Wiedniem (1683) nie zatrzymały procesu upadku kraju, także kryzysu duchowego i mentalnego, przejawiającego się m.in. w zwątpieniu szlachty w polskość, coraz częstszym oglądaniu się na Zachód Europy, który w mniemaniu części braci szlacheckiej miał przynieść sanację Rzeczpospolitej [1]. Załamała się gospodarka oparta na handlu zbożem, wskutek wojen i dżumy, którą one przyniosły, kraj się wyludnił, podupadły miasta, ograbione społeczeństwo zubożało, ujawniły się coraz bardziej rażące nierówności i dysproporcje społeczne, nie tylko między stanami, ale również wewnątrz nich [2].

Począwszy od drugiej połowy XVI w. edukację w Rzeczpospolitej zdominowało szkolnictwo jezuickie, wpisujące się w politykę kontrreformacji Zygmunta III Wazy. Towarzystwo Jezusowe kształciło na poziomie akademickim i kolegialnym (pięcio– i sześcioletnim). Jezuici, jak pisze Stefan Ignacy Możdżeń,

> swoją działalność edukacyjną rozpoczęli od założenia w 1565 roku kolegium w Braniewie. Za jego [kardynała Stanisława Hozjusza — uzup. autorów] przykładem poszli inni biskupi i magnaci. Zaczęły powstawać ich kolegia kolejno w różnych miastach: w Pułtusku (1567), Wilnie (1570) [3], Poznaniu (1573), Jarosławiu (1577), Połocku (1580),

[1] Zob. A. Nowak, *Rzeczpospolita w czasach św. Stanisława Papczyńskiego*, YouTube, [w:] https://www.youtube.com/watch?v=_ykjH1Scee8 [stan z dn. 6.07.2026]. Ponieważ S. Papczyński jest niemal rówieśnikiem Adama Kwiryna Krasnodębskiego, wykład prof. Andrzeja Nowaka można odnieść również do tego jezuickiego filozofa. Omówienie XVII–wiecznej historii Polski znajdziemy w pracy A. Nowaka, *Dzieje Polski*, t. 6–7, Kraków 2023–2025.

[2] Nowe opracowania historyczne rzucają nowe światło na epokę XVII wieku i sarmatyzm, bardziej obiektywnie je przedstawiając i dystansując mity i stereotypy na ich temat. Zob. M. Wyżga, *Polska sarmacka. Historia zwykłych ludzi*, Kraków 2025; R. Sikora, *Dawna Rzeczpospolita na nowo odkrywana. Gabinet osobliwości*, t. 1–2, Warszawa 2025.

[3] Z Collegium Wileńskiego powstanie Akademia, a następnie Uniwersytet Stefana Batorego. W latach 1579–1772 w Akademii Wileńskiej zatrudniono około 200 profesorów i wykładowców. W innych placówkach prowadzonych przez jezuitów było ich od 2 do 3 tysięcy. Jezuiccy

> Lublinie (1581)[4], Rydze (1582), Nieświeżu (1584), Dorpacie (1583), Gdańsku (1583), Lwowie (1584), Kaliszu (1583), Sandomierzu (1612), itd. Niezwykle dynamiczny rozwój przeżywały kolegia w Pułtusku (na początku XVII w., około 1000 uczniów) i w Poznaniu (w 1624 r. — 1326 uczniów). [...] Początkowo nauczycielami byli zakonnicy obcego pochodzenia, głównie Niemcy, Włosi, ale z czasem zastąpili ich krajowcy, wśród których najwybitniejsze miejsce zajmują: P[iotr] Skarga — rektor kolegium poznańskiego, J[akub] Wujek, M[aciej] K[azimierz] Sarbiewski, S[tanisław] Warszewicki, A[leksander] Olizarowski i B[enedykt] Herbest. Najważniejsze znaczenie osiągnęli za panowania ich protektora Zygmunta III (1587–1632), posiadając 37 kolegiów, w tym w Koronie 26. W 1700 roku liczba kolegiów wzrosła do 51. Obok kolegiów jezuici prowadzili seminaria pedagogiczne (7), seminaria diecezjalne, seminaria papieskie (2) oraz krótsze kursy filozofii i teologii (25). Ponadto utrzymywali konwikty szlacheckie i bursy dla ubogich uczniów[5].

Kolegium powstało także w nowej stolicy — Warszawie. Edukacja jezuicka obejmowała najważniejsze miasta Korony i Litwy, sięgając aż po ich rubieże.

Nauczanie w jezuickich szkołach było bezpłatne i zdaniem S. Możdżenia stało na wysokim poziomie, który miał się utrzymywać do lat 30. XVII w.[6]. Wysoki poziom nauczania — jak i samych wykładowców — zapewne różnił się, ale w poszczególnych placówkach mógł utrzymywać się aż do kasaty zakonu. Kolegia przyjmowały młodzież męską nie tylko ze stanu szlacheckiego i miesz-

---

profesorowie pozostawili po sobie drukowane podręczniki i rękopisy, które wydają się bardziej interesujące niż prace drukowane, zawierają bowiem zapisy wykładów na „żywo". Do naszych czasów zachowało się około 1000 filozoficznych rękopisów. F. Bargieł, *Filozofia jezuitów w Polsce przez Romana Darowskiego opracowana*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70–lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 61–62; R. Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998; tenże, *Filozofia w Polsce*, [w:] *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80–lecia jego urodzin*, red. W. Pilch, J. Sadowski, Kraków 2015, s. 237–279; tenże, *Filozofia jezuitów*, [w:] *Fragmenta Philosophica*, dz. cyt., s. 311–345. Zakonowi nie udało się przełamać monopolu Akademii Krakowskiej (i Akademii Zamojskiej w przypadku Lwowa), blokującej plany założenia akademii w Poznaniu, Braniewie i Lwowie. Uniwersytet Lwowski formalnie podejmie swoją działalność dopiero w 1758 (przywilej Augusta III Wettyna) i w 1759 (bulla Klemensa XIII).

[4] Inne źródło podaje rok 1586.

[5] S. I. Możdżeń, *Historia wychowania do 1795*, Sandomierz 2006, s. 310–311. Zob. też. F. Majchrowicz, *Historya pedagogii do użytku seminariów nauczycielskich i nauki prywatnej*, wyd. 2., Lwów 1907, s. 119–124. Zob. też S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 4, Kraków 1905.

[6] S. I. Możdżeń, *Historia wychowania do 1795*, dz. cyt., s. 311.

czańskiego. Cieszyły się popularnością nawet wśród protestantów i prawosławnych, a wśród ich absolwentów można znaleźć takie osoby, jak: książę Jeremi Wiśniowiecki, Bohdan Chmielnicki, Jan III Sobieski, Iwan Mazepa, św. Stanisław Papczyński. Jezuickich preceptorów posiadali także synowie króla Jana III [7].

W zależności od specyfiki placówki, szkoły te uczyły (oprócz klasycznego *trivium* i *quadrivium*) filozofii, prawa, teologii, także łaciny, greki, niekiedy hebrajskiego, języków nowożytnych: niemieckiego, ruskiego (ukraińskiego) lub francuskiego oraz historii i fizyki doświadczalnej [8]. Językiem wykładowym była łacina. W kolegiach prowadzono także teatr szkolny. Celem nauczania była formacja intelektualna i moralna.

Jezuici uczyli filozofii w Akademii Wileńskiej oraz około 40 prowadzonych przez siebie ośrodkach. Roman Darowski, który poświęcił kilkadziesiąt lat na badanie filozofii jezuitów w Polsce (odróżnia ją od filozofii jezuickiej, mającej pejoratywne znaczenie), uznaje, że „zła lub nieprzychylna ocena filozofii jezuitów wynika nie ze złej woli, ale z braku jej głębszej znajomości" [9]. Faktem jest, że mimo wysiłku R. Darowskiego i jego zespołu filozofia jezuitów w Polsce wymaga podjęcia nowych badań, czego przykładem jest twórczość Adama Kwiryna Krasnodębskiego. Dotychczas zajęto się tylko kilkoma uczonymi (Marcin Śmiglecki SJ, Wojciech Tylkowski SJ, Jan Kowalski SJ, Tomasz Młodziankowski SJ).

Filozofia jezuitów wpisuje się w tak zwaną drugą scholastykę zapoczątkowaną przez filozofów portugalskich i hiszpańskich zakonu jezuickiego (Pedro da Fonseca SJ, Francisco de Toledo SJ, Benito Pereira SJ, Francisco Suárez SJ). Reprezentują oni arystotelizm chrześcijański [10], w którym esencjalne rozumienie bytu zostaje zdominowane przez suarezjanizm (arystotelizm suarezjański) [11]. Ów arystotelizm przyjmuje zgodność zmodyfikowanej filozofii Stagiryty z Objawieniem chrześcijańskim. Jezuici próbowali wypracować własną filozofię, odwołując się werbalnie do św. Tomasza z Akwinu, ale efektem był raczej wspo-

[7] A. Skrzypietz, *Królewscy synowie — Jakub, Aleksander i Konstanty Sobiescy*, Katowice 2011.

[8] W 1620 w szkołach jezuickich przyjęto za trafną hipotezę heliocentryczną Mikołaja Kopernika.

[9] F. Bargieł, *Filozofia jezuitów w Polsce przez Romana Darowskiego opracowana*, dz. cyt., s. 60. Po lekturze na przykład pracy Leszka Kołakowskiego *Notatki o współczesnej kontrreformacji* (Warszawa 1962) wydaje się, że „nieprzychylna" ocena filozofii jezuitów (i szerzej filozofii chrześcijańskiej) nie wynika jedynie z niewiedzy wydających często o niej pochopne i mijające się z rzeczywistością opinie, ale z uwarunkowań światopoglądowych.

[10] K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995.

[11] Nie jest to tomizm egzystencjalny, podkreślający rolę aktu istnienia w bycie.

mniany arystotelizm, z elementami erudycji: neoplatonizmu, Awicenny, Jana Dunsa Szkota, nominalistów i filozofii nowożytnej. Można uznać, że arystotelizm ten zaadaptowano do problemów omawianych w owym czasie (np. zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej), a nie do komentowania dzieł Stagiryty. Widać to w psychologii racjonalnej Adama Kwiryna, który problematyce duszy poświęca zaledwie kilka zdań (w przeciwieństwie do *De anima* Arystotelesa), a zgodnie z epoką omawia problem jej nieśmiertelności, kluczowy u Jana Dunsa Szkota. Ważne miejsce w filozofii jezuitów zajmuje także św. Augustyn, na którego dzieła będą powoływali się zarówno katolicy, jak i protestanci; elementy augustyńskiej filozofii są obecne nawet u Kartezjusza, pomimo jego zapewnień, że nie czytał dzieł biskupa z Hippony, choć edukacja Kartezjusza w La Flèche musiała (obok suarezjanizmu) zawierać też wykład Augustyna. W każdym razie w dziele Krasnodębskiego jest on często omawiany i cytowany.

Gdy filozoficznym liderem zakonu został Suárez („papież metafizyki") i napisał podręcznik *Disputationes metaphysicae*, z którego uczyli się nie tylko jezuici, ale w nowożytności stał się on jednym z podstawowych podręczników filozofii aż do czasów Immanuela Kanta, będzie oddziaływał równie mocno na scholastykę protestancką [12]. Będzie się z niego uczył między innymi Kartezjusz. Stąd wiele ujęć filozofii nowożytnej jest faktycznie konsekwencją wykładu Franciszka Suáreza. Wydaje się, że dzieła *Philosophia Aristotelis explicata* nie można zrozumieć bez znajomości filozofii bytu „papieża metafizyki". Chociaż niniejszy przekład obejmuje psychologię racjonalną, a nie metafizykę Adama Kwiryna, to jednak sądzimy, że nie można go zrozumieć bez poznania filozofii Suáreza.

Przyznając rację Kazimierzowi Gryżeni [13], Robertowi Goczałowi [14], Bogusławowi Paziowi [15], Marianowi Borzyszkowskiemu [16] i Étienne'owi Gilsono-

[12] Będzie się do niego odnosił Martin Heidegger w swoich wykładach w Marburgu (1927).

[13] K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suáreza*, Lublin 2019; K. Gryżenia, *Primum cognitum w filozoficznej szkole jezuickiej*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70–lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 183–198.

[14] R. Goczał, *Esencjalizacja przedmiotu metafizyki w ujęciu Franciszka Suáreza SJ*, „Racjonalia" 5/2015, s. 21–59. Zob. też tenże, *Onto–teo–logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa 2011.

[15] R. Goczał, B. Paź, *Suárez Franciszek*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 240–245; B. Paź, *Suarezjanizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, dz. cyt., s. 245–249.

[16] M. Borzyszkowski, *Koncepcja bytu w metafizyce Suáreza*, „Studia Warmińskie" 1/1964, s. 393–407.

wi[17], stoimy na stanowisku, że Suárez jest twórcą nowożytnej metafizyki, która doprowadziła do kryzysu i upadku metafizyki klasycznej (realistycznej) w ujęciu Tomasza z Akwinu, przeprowadzając ją od nauki o bycie realnie istniejącym do ontologii[18] — filozofii możliwości, pojęć i potencjalności, która utraciła kontakt z konkretnym i jednostkowym bytem, na rzecz kreacji wiedzy o nim. Ujął to w syntetyczny sposób Mieczysław A. Krąpiec:

> zasadniczy kierunek dalszego rozwoju filozofii wytyczył jednak Jan Duns Szkot, który wyakcentował franciszkańską (bonawenturiańską) koncepcję filozofii chrześcijańskiej, uwzględniając w swoich rozważaniach objawienie. Za przedmiot filozofii uznano »byt jako byt«, w sensie: »byt jako niesprzeczność« lub jako natura, która wyklucza z siebie sprzeczność. Rozważania filozoficzne wiązano natomiast z analizą »zapożyczonych« od Awicenny »natur trzech«, układających się warstwowo na kształt piramidy, której podstawę stanowi »byt«, a coraz wyższymi, zakresowo węższymi warstwami są natury: substancji, ciała żyjącego, zwierzęcia, człowieka i na samym szczycie *haecceitas* – »Jan«. Natura wykluczająca z siebie sprzeczność, miała być jednoznacznie ujęta przez intelekt, który jednym prostym aktem myśli dociera do podstawowej warstwy rzeczywistości bytu jako bytu. Tę koncepcję filozofii przejął od Dunsa Szkota F. Suárez, a następnie suarezjańską myśl o bycie jako jednoznacznej naturze odziedziczył Kartezjusz, a uzasadnił ją szeroko Ch. Wolff. Wolffiańska koncepcja bytu zainspirowała z kolei Heglowską koncepcję bytu i dialektykę rozwojową, jako że byt pojęty jako czysta, oderwana od wszelkiej determinacji możliwość, jest identyczny z niebytem, racją »stawania się« (*Werden*). W filozofii scholastycznej, postsuarezjańskiej, precyzyjna analiza natur, znajdująca wyraz w definicyjnym, jednoznacznym języku, zaczęła stopniowo zbiegać się z nauką i jednoznacznym językiem, związanym z intuicją treści koniecznościowych i analizą treści sprawdzalną w metodycznej empirii. Tak więc w czasach nowożytnych poznanie naukowe i poznanie filozoficzne zdawały się łączyć w jeden nurt, wyznaczony jakby wspólnym przedmiotem, »naturą«, który jawi się

[17] É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963; tenże, *Filozoficzne stałe bytu*, tłum. M. Morek, Warszawa 2022.

[18] P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011; K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, dz. cyt., s. 237–245.

dla nauki i filozofii jako jednoznaczny i pozwalający się wyrazić w jednoznacznym języku, abstrahującym od konkretnie istniejących, realnych uwarunkowań [19].

Pomimo werbalnych nawiązań do filozofii Arystotelesa, a nawet Akwinaty, a szczególnie do ich filozoficznego języka, filozofia szkotystyczna i następnie suarezjańska wpisują się w tradycję augustyńskiego i awiceniańskiego neoplatonizmu. Jest im zatem obca tradycja bytowego i poznawczego realizmu. Stąd tak ujęta metoda filozofowania stanie się fundamentem dla filozofii nowożytnej i współczesnej, przyjmując formę ontologii [20]. Być może Suárez w tym aspekcie jest nie tylko ojcem filozofii nowożytnej [21], ale też inspiratorem jej idealizmu?

Jak Suárez rozumie byt jako byt (*ens inquantum ens*)? Bytem jest to, co jest realne (Bóg, byty duchowe, substancje, realne przypadłości). Byty są złożone z aktu i możności, czyli istoty. Istota — a nie akt istnienia (Tomasz z Akwinu) — jego zdaniem jest racją bytu. Ostatecznie istota jest czymś doskonalszym od aktu istnienia. Istnienie jako akt istoty bytu jest zbędne, gdyż to sama istota posiada w sobie zdolność do istnienia (Awicenna, Duns Szkot). Istota (*essentia*) jest bowiem bytem aktualnie istniejącym, jak i bytem potencjalnym, będącym przedmiotem poznania bezpośredniego. Byt, aby być bytem, musi posiadać w sobie esencjalność i potencjalność. Stanowią one o jego tożsamości. K. Gryżenia dodaje, że dla Suáreza byt realny jest odczytywany poprzez „szukanie sensu bytu obiektywnego" [22]. Suarezjański byt zależy nie od realnej rzeczywistości, lecz od poznania, odczytania go przez intelekt. Pojęcie obiektywne to rzecz,

---

19 M. A. Krąpiec, *Filozofia i nauki. Objaśnienia i komentarze*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 10: *Suplement*, Lublin 2009, s. 924–925. Stanowisko Krąpca mówiące o wpływie Dunsa Szkota na filozofię nowożytną i współczesną potwierdzają sami franciszkanie, piszący o związkach Szkota z Pierrem Teilhardem de Chardin. G. B. Błoch, *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym–Poznań 1986, s. 152.

20 „Myśl Suáreza zaważyła na rozwoju nowożytnej epistemologii i pokartezjańskiej filozofii podmiotu, w której refleksja nad realnym bytem została przesunięta w stronę treści o charakterze reprezentacji podmiotowo–świadomościowych, w stronę refleksji noetycznej. Ta szczególna zmiana perspektywy poznawczej jest nazwana »przejściem od metafizyki do ontologii«". R. Goczał, B. Paź, *Suárez Franciszek*, dz. cyt., s. 244.

21 R. Choroszyński, *Franciszek Suárez jako protoplasta metafizyki nowożytnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie–Skłodowska Lublin Polonia", vol. XXX, sec. I, 2005, s. 13–29.

22 K. Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej*, dz. cyt., s. 115.

idea lub treść bezpośrednio poznawana przez intelekt jako pojęcie formalne [23]. W konsekwencji byt nie musi być tym, co istnieje realnie. Może być abstrakcją, czymś, co jest niezależne od rzeczywistości [24]. Istnienie i istota jako pojęcia formalne nie są „realnymi czynnikami bytu, jego składowymi elementami" [25].

Na konsekwencje takiego ujęcia bytu wskazuje Krąpiec, któremu jeszcze raz oddajmy głos:

> Czym jest tak pojęta filozofia? Jest najpierw analizą przedmiotu jako natury jawiącej się w intelekcie, to znaczy, że jest analizą i teorią idei, które pojawiają się w postaci jakiejś abstrakcyjnej natury. Ale czy tak jawiące się »natury«, łącznie z naturą bytu jako bytu, realnie i konkretnie istnieją, jako dana nam do wyjaśnienia rzeczywistość, czy też są one zespołem jakichś — może nawet koniecznych — cech jawiących się w naturze abstrakcyjnego przedmiotu? Nadto, czy analizując (stosując różne metody analizy, nawet tzw. dialektykę) idee i abstrakcyjne natury, można dojść do ich realnego istnienia? Oczywiście — nie! Cały zatem szeroki nurt postszkotowskiej filozofii europejskiej (tzw. tomizm był raczej wąską strugą, i to mętną, wskutek »pomieszania języków« w polemice z atakującymi go systemami Dunsa Szkota i Suáreza, uchodzącymi także niekiedy za swoisty »tomizm«) był daremną próbą przejścia od myśli do rzeczywistości, i wbrew uznawanej zasadzie, że »de posse ad esse non valet illatio« (*donec probetur*). Myśl bowiem, abstrahując od realnego istnienia rzeczy, użyczając jej w akcie poznania swojego istnienia (gdyż to ja myślę!), nie ma żadnych możliwości użyczenia realnego istnienia abstrakcyjnym pojęciom, które tego istnienia w sobie nie mają. Tak zatem uprawiana filozofia była dobrym »ćwiczeniem« dla myśli, a nie wyjaśnianiem istniejącej rzeczywistości, do której zresztą w ogóle nie dociera, tworząc różnego rodzaju ontologie, określane wyłącznie przez logikę, a nie przez istnienie świata realnego. Związki logiczne między abstrakcyjnymi naturami tworzą zaś jedynie niesprzeczne teorie logiczne, które przez to samo, że są niesprzeczne, jeszcze nie są rzeczywiste i nie stanowią o realnie istniejącym świecie [26].

---

[23] Tamże, s. 116–119.

[24] Tamże, s. 119–120.

[25] Tamże, s. 157.

[26] M. A. Krąpiec, *Filozofia i nauki. Objaśnienia i komentarze*, dz. cyt., s. 925. Więcej na temat roli metafizyki w filozofii zob. *Metafizyka w filozofii*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, t. 6, Lublin 2004.

W konsekwencji w filozofii nowożytnej zostanie zatarta nie tylko realna różnica pomiędzy istnieniem a istotą, ale także bytem i niebytem, tym, co realne i tym, co myślne.

Kluczowa wydaje się epistemologia Suáreza. Poznanie polega na upodobnieniu poznającego do poznawanej rzeczy [27]; upodobnienie to następuje za sprawą aktywności władz poznawczych, pobudzonych przez obecność postaci poznawczej. Suárez podaje przykład nasienia, porównanego do postaci poznawczej (*species*), z którego wyrasta roślina, będąca aktem poznawczym [28]. Proces ten jest aktem intelektu [29], jego aktywnością. Powstaje jednak pytanie: jaki jest związek pomiędzy rzeczą, która powoduje ukształtowanie się we władzach zmysłowych postaci, a intelektem, czyli „aktywnością intelektu"?

F. Suárez pisze, że nie możemy wyjaśniać poznania intelektualnego od strony bytu, który poznajemy (a poznajemy konkretny byt jednostkowy, rzeczywistość materialną, której codziennie doświadczamy). Rzeczywistość materialną ujmują władze zmysłowe i kształtują w sobie jej wyobrażenie.

> Wyobrażenie jako materialne i tkwiące we władzy niższej jest niezdolne do działania wyższego, właściwego dla władzy wyższej. Tak więc wyobrażenie nie może determinować intelektu jako forma, ponieważ jest materialne, ani też jako przedmiot, bo intelekt nie poznaje rzeczy w wyobrażeniu, ani wreszcie jako coś współdziałającego z intelektem, gdyż jako materialne nie może współdziałać z aktem duchowym [30].

Dodaje, że konkretna materialna rzecz nie może być przedmiotem poznania, nie może być jego kresem, „ponieważ to, w czym akt poznawczy znajduje swój kres i spełnienie, nie może być czymś materialnym, lecz musi być czymś duchowym" [31].

Postać poznawcza jest skutkiem oddziaływania rzeczy poznawanej na władze poznawcze. „Samo poznanie postaci nie tłumaczy — zdaniem Suáreza

---

[27] F. Suárez, *Opera Omnia. Editio nova*, A. D. M. André, Paris 1851, t. II, *De anima*, ks. III, c. 1, p. 7. Cytaty z Suáreza podajemy za pracą A. Aduszkiewicza, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995 (dalej cyt. Suárez, *De anima*).

[28] Tamże, ks. III, c. 2, p. 24.

[29] Tamże, ks. III, c. 4, p. 12.

[30] Tamże, ks. III, c. 1, p. 9.

[31] Tamże, ks. III, c. 5, p. 17.

— faktu poznania”[32]. Uważa on, że w poznaniu zmysłowym nie wystarczy ujęcie *species* (czyli przyjęcie wpływu bytu poznawanego), ale również konieczne jest zwrócenie się do tego bytu („zwrócenie na ten byt uwagi duszy”)[33]. Skoro „postać wyobrażeniowa” nie może być przedmiotem poznania intelektualnego, należy przyjąć, że aktowi poznawczemu odpowiada jakaś zastępująca ją „postać duchowa”[34]. Zdaniem „papieża metafizyki”, to intelekt czynny tworzy duchowe postacie rzeczy materialnych, intelekt możnościowy zaś, przyjmując je, poznaje rzeczy: „intelekt nasz poruszony jest tylko przez przedmiot dany w wyobrażeniu, ale wyobrażenie jest materialne, a więc nie może tworzyć w duchowym intelekcie postaci poznawczej”[35]. Co zatem sprawia, że intelekt czynny tworzy „postać” tej właśnie, a nie innej rzeczy? Suárez konkluduje: „intelekt czynny tworzy postacie tylko zdeterminowane przez wyobrażenie”[36].

W związku z powyższym Adam Aduszkiewicz pyta: „ale w jaki sposób możemy mówić o determinacji, skoro wyobrażenie w żaden sposób nie może bezpośrednio oddziaływać na intelekt?”[37] Determinacja — zdaniem Suáreza — jest możliwa, ponieważ zarówno intelekt, jak i wyobrażenie zakorzenione są w duszy[38]. Dusza najpierw poznaje jakąś rzecz w wyobrażeniu, a następnie, dzięki duchowej mocy, którą nazywamy intelektem czynnym, biorąc wyobrażenie za wzór, odtwarza tę rzecz w intelekcie możnościowym[39]. Stąd Aduszkiewicz dodaje, że to, iż „jakaś rzecz jest poznawana intelektualnie w akcie znaczy to tyle, że w intelekcie czynnym powstała »postać poznawcza«, która przedstawia tę rzecz w sposób duchowy na wzór tkwiącego we władzach zmysłowych wyobrażenia”[40]. Wydaje się, że Suárez nie wyjaśnia, jak *species* zmysłowe przekształca się w duszy w *species* umysłowe, zatem wiedza o rzeczy powstaje przede wszystkim w wyniku działań intelektu prowokowanych jakoś przez obecność rzeczy. Czy nie jest to wprowadzenie do myślenia, w którym poznanie to kreowanie rzeczywistości, czyli epistemologiczny idealizm?

[32] Tamże, ks. III, c. 1, p. 7.

[33] Suárez, *De anima*, ks. III, c. 4, p. 5.

[34] Tamże, ks. III, c. 1, p. 9.

[35] Tamże, ks. IV, c. 2, p. 1.

[36] Tamże, ks. IV, c. 2, p. 11.

[37] A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, dz. cyt., s. 30.

[38] Suárez, *De anima*, ks. IV, c. 2, p. 12.

[39] Tamże.

[40] A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, dz. cyt., s. 30–31.

Oderwanie nauki o bycie (ontologia) od rzeczywistości skutkuje wypracowaniem przez Suáreza i jego naśladowców coraz bardziej hermetycznego języka filozofii, dzielącego przysłowiowy „włos na czworo". Nie jest to precyzyjny i klarowny język św. Tomasza z Akwinu i uczonych z XIII wieku. Język ten, poniekąd słusznie, krytykował w *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant [41] i być może będzie on jedną z przyczyn kryzysu drugiej scholastyki i źródłem sukcesu idealizmu.

Jak wskazuje Jan Czerkawski, dochodzi do napięcia doktrynalnego pomiędzy „szkołą tomistyczną i suarezjańską (jezuicką)" i należy je „uznać za jedno z centralnych zjawisk w XVII–wiecznej scholastyce polskiej. Przyczyniło się ono do intensyfikacji badań filozoficznych i podniesienia ich poziomu" [42], co zadaje kłam opinii historyków o upadku nauczania w Rzeczypospolitej w latach 30. XVII wieku.

Rysem charakterystycznym filozofii jezuitów jest właśnie suarezjanizm oraz emancypacja zbudowanych na indukcji nauk przyrodniczych kosztem metafizyki [43]. W roku 1599 generał zakonu Klaudiusz Aquaviva SJ ogłosił w Rzymie reguły nauczania (*ratio studiorum*) w podległych mu placówkach. Zakładały one, że celem studiów filozoficznych jest przygotowanie do studiów teologicznych, a nie studiowania filozofii dla niej samej. W ramach *ratio* wykłada się: logikę, fizykę (filozofię przyrody), metafizykę, etykę i matematykę. Program obejmuje arystotelesowskie nauki teoretyczne, zgodnie z metodą abstrakcji (fizyka, matematyka, filozofia pierwsza) [44], stąd Stagiryta, zgodnie z duchem epoki, będzie głównym autorytetem. Dołączy do niego raczej werbalnie Akwinata, ale w wersji arystotelizmu suarezjańskiego, któremu przyjrzymy się bliżej, gdyż stanowi on ważną płaszczyznę erudycyjną podręcznika *Philosophia Aristotelis explicata*.

Należy dopowiedzieć, że *ratio studiorum* było wcześniej konsultowane wśród jezuitów w prowincjach wielu krajów. Polscy jezuici w ramach tych konsultacji zgłosili dwie uwagi. Pierwsza dotyczyła zwiększenia w edukacji kleryków nauczania *Pisma Świętego* do czterech lat.

> Drugi postulat polskiej komisji — jak zauważa Jan Niemiec — dotyczył stosunku Towarzystwa [Jezusowego] do doktryny św. Tomasza z Akwinu. Zdecydowanie

41 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 612–613.

42 J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII w.*, Lublin 1992, s. 181.

43 F. Bargieł, *Filozofia jezuitów w Polsce przez Romana Darowskiego opracowana*, dz. cyt., s. 63.

44 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 90–97.

przeciwstawiono się wiązaniu wykładu doktryny z jednym tylko, nawet największym autorytetem. Mimo chłodnego przyjęcia tych uwag w Rzymie i nieuwzględnienia ich w przygotowywanym tekście, ostateczną wersję *ratio studiorum* przyjęto w Polsce bez większego sprzeciwu [45].

Wydaje się, że polska prowincja nie zaniechała jednak swoich postulatów, wykorzystując zresztą przekład *Biblii* uczyniony przez ich współbrata Jakuba Wujka (1584–1595, wydany w całości w 1599). Prawdopodobnie polscy jezuici na gruncie filozofii kierowali się zasadą ograniczenia dogmatyzmu (a tomizm mogli uznawać za dogmatyczny) i dopuszczania do głosu różnych ujęć, szkół i stanowisk filozoficznych, które następnie poddawano krytycznej analizie i dyskusji. Czy filozofia Akwinaty w *Philosophia Aristotelis explicata* jest na poziomie werbalnym, czyli podręcznikowym, co, zdaniem Mieczysława Gogacza, stanowi jedną z cech charakteryzujących tomizm tradycyjny? Ponadto, czy można doszukiwać się w niej werbalizmu lub kompilacyjności, co także ma wskazywać na tomizm tradycyjny? [46] Odpowiedzi na te pytania nie są proste, ale spróbujemy odpowiedzieć.

W ramach *Ratio Studiorum* nauczano filozofii, opierając się na *Organonie* Arystotelesa oraz *Isagodze* Porfiriusza (logika), arystotelesowskiej *Fizyce*, traktatach *O niebie*, *O powstawaniu i ginięciu* oraz *O duszy*, a także na *Elementach*

---

[45] J. Niemiec, *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego na ziemiach Rzeczpospolitej w latach 1564–1886*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno–Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 5/1998, s. 268. Należy dodać, że Ignacy Loyola, założyciel Towarzystwa Jezusowego, uznaje filozofię Akwinaty za obowiązującą w swoim zgromadzeniu i zaleca ją uprawiać.

[46] M. Gogacz zgadza się ze stanowiskiem M. A. Krąpca, że od XVI wieku powstaje filozofia arystotelesowsko–tomistyczna, będąca faktycznie myślą Dunsa Szkota. Określa ją mianem tomizmu tradycyjnego i ujmuje następująco: „1) Podręcznikowość. Znaczy to, że uczono się myśli św. Tomasza z podręczników i że upowszechniano ją poprzez podręczniki. Myśl ta więc była prezentowana w postaci luźnych twierdzeń bez ukazania ich genezy. Wywoływało to wrażenie ujęć dowolnych, bardziej ideologicznych niż naukowych i tłumaczących rzeczywistość. 2) Werbalizm. Polegał on na tym, że do grupy tomistów włączono tych filozofów, którzy posługiwali się terminami »istnienie« i «istota«. W grupie tomistów znaleźli się więc także neoplatonicy i nikogo nie raziła w podręczniku myśl szkotystyczna. 3) Kompilacyjność. Włączono do wykładu tomizmu wszystkie twierdzenia, które w jakiejś filozofii uznano za prawdziwe. Tomizm tradycyjny nosi nazwę także tomizmu zachowawczego, paleotomizmu i neopaleotomizmu". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 144–145; por. tenże, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak" 113(1963), s. 1339–1353.

Euklidesa (dziedziny wchodzące w skład szeroko rozumianej fizyki: geografia, astronomia i matematyka), a na koniec na *Metafizyce* Arystotelesa. Korzystano także z arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*, *Polityki* i *Ekonomiki*. Jako lektury pomocnicze zalecano podręczniki Francisco de Toledo SJ (Toletusa) i Pedro da Fonseca SJ oraz *Disputationes metaphysicae* Francisco Suáreza (1597).

Generał jezuitów Franciszek Piccolomini zreformował *Ratio Studiorum* (1651), dopuszczając modyfikację układu wykładanego materiału. Dopuścił bardziej elastyczny program, uwzględniający dyskusję z nowożytnymi naukami przyrodniczymi[47]. Dekret ten wprowadził również katalog 65 tez filozoficznych (tzw. *ordinationes*), które powinny być nauczane w szkołach jezuickich jako zgodne z doktryną. Próby pogodzenia tradycyjnego arystotelizmu z nowymi prądami naukowymi realizował w warunkach polskich Adam Kwiryn Krasnodębski SJ w swoim dziele *Philosophia Aristotelis explicata* (1678). Sam układ treści w tym podręczniku nie był przypadkowy; obejmował on logikę, fizykę (wraz z psychologią racjonalną) oraz metafizykę. Mimo formalnego podziału, dziedziny te silnie się wzajemnie przenikały.

Filozofia i edukacja jezuitów w Polsce spotkała się z krytyką już w czasach oświecenia (antyklerykalizm, naturalizm, deizm, materializm), następnie pozytywizmu (scjentyzm) i marksizmu (materializm, ateizm). Do jej krytyków można zaliczyć między innymi: Władysława Smoleńskiego[48], Stanisława Kota[49], Henryka Struve[50] czy nawet Wiktora Wąsika[51].

---

47 W wieku XVII nastąpił rozwój nauk przyrodniczych, dystansujący fizykę Stagiryty, co będzie widoczne w kolejnej reformie *ratio* z 1752 roku.

48 W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII w.*, Studia historyczne, Kraków 1891.

49 S. Kot, *Historia wychowania*, t. 1, Lwów 1934.

50 H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 173–191. W *Historii filozofii w Polsce* (Warszawa 1900) Struve pisze: „II–gi okres obejmuje nieszczęsne panowanie jezuitów od początku 17–go do połowy 18–go wieku. Jest to okres ciemnoty scholastycznej, niszczący wszelkie zarodki samodzielnie rozwijającej się myśli, a wszczepiający natomiast nauki 13–go wieku w formie jak najbardziej czczej i bezmyślnej […]" (s. 33).

51 W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958; tenże, *Arystoteles w Polsce*, „Collectanea Theologica" 23(1952)3–4, s. 283–288.

Oprócz jezuitów do „obrońców" tej filozofii zalicza się: Jana Czerkawskiego[52], Stanisława Janeczka[53], Czesława Głombika[54] oraz Władysława Tatarkiewicza[55] i Maurycego Straszewskiego[56].

W wydanym w roku 2010 w jezuickim wydawnictwie WAM podręczniku *Historia filozofii polskiej* autorstwa Jana Skoczyńskiego i Jana Woleńskiego filozofia jezuitów jest omówiona raczej lakonicznie[57].

Jak widać, spór o rolę i charakter filozofii polskich jezuitów toczy się od XVIII wieku. Warto zatem przytoczyć opinię sprzed ponad stu lat, niejako streszczającą ten spór:

> za upadek oświaty w Polsce w XVII wieku wielu historyków składa winę na Jezuitów; byłoby jednak rzeczą niesprawiedliwą — mówi prof. Straszewski — przypisać ten stan rzeczy jezuitom. Przeciwnie, jezuici polscy w czasie reakcyi reprezentowali żywioł postępowy (w dobrem znaczeniu tego wyrazu), jednostki zaś dążenia humanistycznego — żywioł konserwatywny; jest dowiedzionem, że właśnie szkoły jezuitów w XVII stuleciu w Polsce były najlepsze. Przyczyny upadku oświaty i twórczości naukowej szukać należy gdzie indziej; były one następujące: 1) anarchia polityczna z przewagą szlachty z jednej strony; magnaterii z drugiej; 2) straszne wojny i spustoszenia w kraju; 3) upadek miast i stanu średniego z przyczyny szlachty; 4) spory teologiczne. [...] Szkolnictwo w Polsce nie gorzej było postawione niż gdzieindziej, owszem może nawet lepiej, ale brakowało tu wolnego miejskiego żywiołu, jaki w krajach zachodnich najsilniej pchał umysły do postępu[58].

---

52 J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, dz. cyt., s. 153–233; tenże, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII w.*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 204–314.

53 S. Janeczek, *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, [w:] *Oblicza filozofii XVII w.*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 477–512; tenże, *Historia kultury wolna od stereotypów. Na marginesie lektur z dziejów filozofii jezuickiej w Polsce*, [w:] *Fragmenta Philosophica*, Kraków 2015, s. 105–119; tenże, *Między nowożytnym arystotelizmem a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryzacji historii filozofii*, „Acta Mediaevalia" 18/2005, s. 193–212.

54 Cz. Głombik, *Metafizyka kultury, Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*, Warszawa 1982; tenże, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

55 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1990.

56 M. Straszewski, F. Kwiatkowski, *Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930, s. 17 i nn.

57 J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 127, 132, 156.

58 J. Bączek, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1909, s. 177.

Ocena filozofii jezuickiej nie jest łatwa. Jest zaś o wiele bardziej skomplikowana, jeżeli weźmie się pod uwagę przyczyny kryzysu samej realistycznej metafizyki, powiązane z postępem idealizmu i nauk indukcyjnych, w czym chyba także jezuici mają swój udział.

2. Filozof Subsilvanus i jego podręcznik

Adam (Adamus) Kwiryn (Quirinus) Krasnodębski urodził się 8 grudnia 1628 roku na Podlasiu (Subsilvanus). Podawane są także inne daty: 1627 lub 1629. Miejscem urodzenia mogą być Krasnodęby Sypytki, Krasnodęby Kaśmy lub Krasnodęby Damiany [59] — wsie położone nieopodal Sokołowa Podlaskiego i należące do rodu Krasnodębskich prawdopodobnie od XV wieku. W późnym średniowieczu na wschód od rzeki Liwiec przebiegała granica pomiędzy Mazowszem a Litwą. Region był najeżdżany przez Jaćwingów, był też terenem walk i rejz polsko–litewskich do czasu małżeństwa Władysława Jagiełły z Jadwigą Andegaweńską. Książęta mazowieccy oraz litewscy, w tym książę Witold, prowadzą na tym terenie wojskowe osadnictwo. Osadnicy otrzymują ziemie w zamian za pełnienie służby rycerskiej [60].

Według Franciszka Bargieła [61], przyszły filozof pieczętuje się herbem „Pobóg". Jest to możliwe, ale nie można wykluczyć też bardziej „popularnego" klejnotu szlacheckiego rodziny Krasnodębskich, którym jest „Krzywda" [62].

Nic nie wiemy o edukacji A. K. Krasnodębskiego przed wstąpieniem do zgromadzenia. W każdym razie 24 sierpnia 1645 r. Adam Kwiryn przekroczył furtę zakonną, rozpoczynając swoją formację duchową i naukę. Przebiegała ona następująco:

- Dwuletni nowicjat w Wilnie (1645–1647).

[59] Wymaga to przeprowadzenia badań archiwalnych.

[60] A. Włodarski, *Ród Krasnodębskich herbu Krzywda. Szkic heraldyczno–historyczny ze źródeł archiwalnych*, Warszawa 1927. Ród pochodził z Ziemi Łęczyckiej (obecnie woj. łódzkie), gdzie leżą dwie wsie: Stare Krasnodęby i Nowe Krasnodęby.

[61] F. Bargieł, *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702) i jego filozoficzne dzieło*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 27/1981, s. 291–332.

[62] Rodzinna legenda tłumaczy nazwę herbu niesprawiedliwym podziałem Krasnodębów przez ich właściciela Mikołaja Krasnodębskiego i nieuwzględnieniem przy podziale majątku czwartego, nieślubnego syna.

- Trzyletnie studia filozoficzne (1647–1650) w Kolegium w Pułtusku, gdzie pod kierunkiem Adama Kamińskiego SJ studiował: logikę, fizykę, metafizykę (*ratio studiorum*). Po roku studiów wybuchło powstanie Chmielnickiego, ale nauka nie została przerwana.
- Nauczyciel (jako kleryk) w klasach niższych (1650–1653) w Kolegium w Płocku. Nauczał: gramatyki, poezji, retoryki. Być może pracował też w innych kolegiach.
- Drugi etap studiów (od 1653) w Kolegium w Braniewie. Po dwóch latach przerwał naukę z powodu potopu moskiewsko–szwedzkiego (1655–1660).
- Kontynuacja studiów w Trnawie na Słowacji [63]. Prowadził pracę duszpasterską na Słowacji (austriacka prowincja jezuitów) w języku słowackim. W Trenczynie miał zajęcia duszpastersko–katechetyczne. Tam też oraz w Bratysławie uczył retoryki w szkołach publicznych [64]. Być może przebywał i pracował w Pradze i/lub Wiedniu. Odbył trzecią probację zakonną.
- Powrót do kraju około 1660 lub 1661 r. Zewidencjonowany w prowincji litewskiej, śluby zakonne złożył w 1663 r.

Aktywność akademicka Krasnodębskiego układała się jeszcze bardziej dynamicznie:

1) 1661–1662/1663: Kolegium w Pułtusku, nauczanie retoryki, opieka nad studentami.
2) 1662/1663–1668: Kolegium w Reszlu na Warmii, nauczanie retoryki.
3) 1668–1670: Kolegium w Płocku, nauczanie retoryki.

---

63 Uniwersytet w Trnawie powstał w 1635 r. z inicjatywy kardynała i prymasa Węgier Pétera Pázmánya, który rozpoczął proces beatyfikacyjny męczenników koszyckich, w tym Polaka Melchiora Grodzieckiego SJ. W 1777 r. cesarzowa Maria Teresa przeniosła uniwersytet do Budy; w 1992 r. reaktywowano Uniwersytet w Trnawie. Adam Kwiryn rozpoczął studia w Trnawie na Wydziale Teologii w roku akademickim 1655/56. Został przyjęty na trzeci rok studiów. Kontynuował je w roku następnym 1656/57 na roku czwartym — ostatnim. Kwerenda archiwum Uniwersytetu w Trnawie potwierdza datę jego urodzin, ale podaje inną datę dzienną wstąpienia do zgromadzenia (8 sierpnia 1645). Zob. *Matricula Universitatis Tyrnaviensis 1635–1701*, red. A. Zsoldos, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest 1990, s. 89, 95; *A Nagyszombati Egyetem bölcsész és teológus növendékei 1635–1777, t. 1, 1635–1735*, red. A. Kmety, L. Szögi, J. Varga, Esztergom–Budapest: Esztergomi Prímási Levéltár – ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltár, 2021, s. 145.

64 A. Królikowska, *Profesorowie jezuickich seminariów nauczycielskich od XVI do XVIII wieku. Słownik biograficzny*, Kraków 2017, s. 89.

4) 1670–1673: Rektor Kolegium w Łomży.
5) 1673–1679: Kolegium w Pułtusku, nauczał filozofii, *regens*, wychowawca, kaznodzieja:
   - w tym czasie powstaje *Philosophia Aristotelis explicata*, wydana w Warszawie. 10 czerwca 1677 r. książka otrzymała *imprimatur* zgromadzenia jezuitów.
   - uczniowie i przyszli profesorowie Akademii Wileńskiej: Marcin Przeradowski SJ, Kazimierz Stanut SJ, Jan Żabicki SJ. Uczniem Adama Kwiryna był też pochodzący z Podlasia Tomasz Ignacy Szpot Dunin SJ [65].
6) 1680–1683: Kolegium w Warszawie, nauczał filozofii i teologii, pełnił funkcje administracyjne.
7) 1683–1684: Akademia Wileńska. Prawdopodobnie uzyskał doktorat z teologii.
8) 1684–1686: Kolegium w Warszawie, prof. prawa kanonicznego, opiekun duchowy studentów.
9) 1686–1689: Rektor Kolegium w Nieświeżu.
10) 1689–1692: Rektor Kolegium w Płocku.
11) 1693–1702: Kolegium w Warszawie, opiekun studentów, profesor prawa kanonicznego, rektor wyższych szkół.

Adam Kwiryn umarł 14 marca 1702 w Warszawie. Podsumowując jego życie i dokonania, F. Bargieł wskazał na zaangażowanie na polu dydaktycznym, administracyjnym, kaznodziejskim i ascetycznym:

- Nauczanie: retoryka (12 lat); filozofia (3); teologia scholastyczna, moralna, pozytywna, sporna (łącznie około 15 lat), prawo kanoniczne (10 lat).
- Zarządzanie oświatą: szkoły niższe (10 lat), szkoły wyższe (10 lat), *regens* seminarium diecezjalnego (1 rok), rektor (łącznie 9 lat).
- Duszpasterstwo i kaznodziejstwo poza zgromadzeniem — około 8 lat.
- Duszpasterstwo wewnątrzzakonne, ojciec duchowy, spowiednik, egzortator, czyli rekolekcjonista — około 22 lata [66].

[65] Tamże, s. 152.

[66] F. Bargieł, *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702) i jego filozoficzne dzieło*, dz. cyt., s. 300.

Podlaski filozof pozostawił po sobie cztery dzieła, jedno filozoficzne i trzy teologiczno–kanoniczne napisane po łacinie. Są to:

1. *Philosophia Aristotelis explicata*, Warszawa 1678.
2. *Assertiones ex universa theologia*…, Warszawa 1683.
3. *Corona divinae sapientiae ex theologico quadriennalis studii florilegio contexta*…, Warszawa 1683. Według Ludwika Grzebienia SJ, tekst ten jest identyczny z publikacją nr 2. Zawiera drugą część, będącą nowym opracowaniem: *Theologicae SS. Patrum et Doctorum Ecclesiae assertiones De verbi Divini Incarnatione propugnatae ab eorum ut qui supra*.
4. *Suspensio indulgentiarum, remissionum, facultatum sub magno Anni Sancti Jubileo explicata*, manuskrypt.

Dzieła te nie były dotychczas tłumaczone, z wyjątkiem fragmentu fizyki z *Philosophia Aristotelis explicata* (ustęp 78–80) [67].

Zgodnie z ówczesnym *ratio studiorum*, filozofia teoretyczna była wykładana przez jednego dydaktyka i obejmowała: logikę, fizykę i metafizykę [68]. Taki układ dyscyplin filozoficznych zachowano w *Philosophia Aristotelis explicata*. Rozprawę otwiera dedykacja: „Bogu Jedynemu i Troistemu — logika, Bogu Człowiekowi — fizyka, Maryi Dziewicy — psychologia" [69]. Zgodnie z ówczesnymi regułami edytorskimi, tekst łaciński zawiera abrewiacje [70]. W druku znajdują się stosunkowo liczne błędy gramatyczne i zecerskie, które zostały poprawione w transkrypcji tekstu łacińskiego.

Jaki intelektualny poziom i jakie zagadnienia (problemy badawcze) przedstawia filozoficzna rozprawa Krasnodębskiego? Jak prezentuje się jego filozofia zawarta w psychologii racjonalnej? Na ile jest on samodzielnym myślicielem? Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na te pytania, przytoczymy oceny jego dorobku autorstwa historyków filozofii badających twórczość Krasnodębskiego.

---

67 R. Darowski, *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702): Z komentarza do Fizyki Arystotelesa*, przekład wyjątków z „Philosophia Aristotelis explicata", Warszawa 1678, ustępy 78–80, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, opr. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 255–257.

68 Następnie inny dydaktyk wykładał filozofię praktyczną: etykę, politykę i ekonomię.

69 A. Q. Krasnodębski, *Philosophia Aristotelis explicata*, Varsaviae 1678, s. 11. Posługujemy się faksymile zdigitalizowanym ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego dostępnym w Polonie. Strony podajemy na podstawie ww. skanu. Dalej: *PAE*.

70 Do ich odczytania posłużono się słownikiem abrewiacji. Zob. A. Cappelli, *Lexicon Abbreviaturarum*, Milano 1912.

Oprócz krótkich wzmianek w encyklopediach i podręcznikach, dorobek Krasnodębskiego doczekał się zasadniczo tylko jednego opracowania autorstwa Franciszka Bargieła SJ, które zmultiplikował on w różnych swoich tekstach [71]. O filozofii *Subsilvanusa* pisał on m.in.:

> odwołanie się do autorytetów nie niweczy myślowej samodzielności Krasnodębskiego, który umiał się przeciwstawić największym powagom, a przyjmując cudzy pogląd czynił to z osobistego przekonania. Adam Kwiryn Krasnodębski łączy ze sobą filozofię i teologię sięgając także do *Biblii*, tekstów kościelnych, ale według racji rozumowych [72].

Z kolei Zbigniew Ogonowski charakteryzuje dorobek Adama Kwiryna w następujący sposób:

> dzieło Krasnodębskiego, choć tematycznie zostało rozczłonkowane ściśle według schematu, jaki tradycyjnie był zachowywany przy komentowaniu traktatów Arystotelesa, nie jest w sensie właściwym komentarzem do pism Stagiryty. Jest to samodzielnie opracowany wykład całej problematyki filozoficznej zawartej w tych traktatach [73].

Wydaje się zatem, że współcześni badacze zauważają walory jego filozofii. Dlaczego więc dzieło Adama Kwiryna uległo zapomnieniu i pokryło się kurzem na bibliotecznej półce? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ale nie bez znaczenia dla recepcji filozofii polskiej w XVII wieku są także wydarzenia historyczne.

Filozoficzna praca Krasnodębskiego — jak już wiemy — została wydana w Warszawie w roku 1678, a więc w okresie kryzysu politycznego, społecznego i prawnego w Rzeczpospolitej. Wieloletnie działania wojenne, niszczenie kultury duchowej i materialnej nie sprzyjały edukacji i pracy naukowej, wymagającej kontemplacji, ciszy, stabilności, dostępu do bibliotek oraz wymiany idei z innymi uczonymi. Pomimo tych trudności — jak sądzą F. Bargieł, Z. Ogonowski i R. Darowski — *Philosophia Aristotelis explicata* jest pracą oryginalną i twórczą.

---

71 F. Bargieł, *Adamus Quirinus Krasnodębski SJ (1628–1702) eiusque philosophicum opus*, „Forum Philosophicum" 9/2004, s. 259–263; tenże, *Krasnodębski Adam Kwiryn*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 30–31.

72 F. Bargieł, *Krasnodębski Adam Kwiryn*, dz. cyt., s. 30.

73 J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 364.

Pierwsza połowa wieku XVIII to panowanie saskie, przynoszące nowe konflikty zbrojne (wojna północna), uzależnienie Polski od mocarstw ościennych, konflikty wewnętrzne, upadek obyczajów [74], wpływy oświecenia, charakteryzujące się „filozoficzną" eseistyką [75]. Nie jest to czas na pogłębione studia filozoficzne. Niespełna czterdzieści lat po śmierci Krasnodębskiego powstało *Collegium Nobilium* — nowy, elitarny, płatny model edukacji, wprowadzony przez pijarów (Stanisław Konarski), nawiązujący do wzorów oświeceniowych francuskich i niemieckich [76], którym scholastyka (w tym druga scholastyka) była obca. Powstały nowe podręczniki i pomoce naukowe, a praca Adama Kwiryna stała się niemodna i w konsekwencji zapomniana. Nowy model edukacji został podjęty także przez jezuitów [77]. To właśnie zebrane przez nich doświadczenia edukacyjne na tym polu przejmie następnie Komisja Edukacji Narodowej, powołana już po kasacie zakonu jezuitów w roku 1773. KEN nie tylko przejęła zasoby materialne jezuitów, ale także ich kadry intelektualne, przeniknięte już często nowymi ideami. I to zaledwie 70 lat po śmierci A. K. Krasnodębskiego. Wydarzenia te nie przyczyniły się do recepcji jego *Philosophia Aristotelis explicata.*

3. Psychologia racjonalna jako część fizyki

Psychologia racjonalna Adama Kwiryna została omówiona w ramach jego wykładu z fizyki (a właściwie filozofii przyrody). Filozof poświęcił jej tezę VI swojego podręcznika *Philosophia Aristotelis explicata*, zatytułowaną *De anima rationali*, czyli *O duszy rozumnej* [78]. Filozofia człowieka (psychologia racjonal-

[74] Etnograficznym świadkiem epoki jest praca J. Kitowicza, *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, [w:] https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/kitowicz–opis–obyczajow–i–zwyczajow–za–panowania–augusta–iii/ [stan z dn. 12.07.2026].

[75] Filozofia oświecenia forsuje materializm, idealizm, sensualizm, sentymentalizm, naturalizm, deizm lub nawet ateizm (por. X. Martin, *Rewolucja francuska a natura ludzka. Od wieku oświecenia po Kodeks Napoleona*, tłum. P. Tylus, b.m.w., 2023; tenże, *Wolter niepoznany. Ukryte strony oświeceniowego humanizmu (1750–1800)*, b.m.w., 2023), stojące w opozycji do poglądów głoszonych przez Adama Kwiryna.

[76] J. Bączek, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 178.

[77] L. Piechnik, *Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce XVIII w.*, „Roczniki Humanistyczne" XXV(1977)2, s. 31–63.

[78] *PAE*, s. 704–761 [57–120].

na)[79] bada człowieka jako jedność psychofizyczną, wychodząc od omówienia fenomenu życia ludzkiego, cielesności, zmysłów i uczuć, dochodząc następnie do życia umysłowego — intelektu i woli, czyli intelektualnego poznania i pożądania. Następnie podejmuje zagadnienia usprawnienia intelektu i woli. Umiejscowienie psychologii racjonalnej w obszarze fizyki, ale przed metafizyką, jest zasadne i nie tylko wynika z tradycji arystotelesowskiej abstrakcji. Jest bowiem swoistym „łącznikiem" pomiędzy fizyką a metafizyką, którą Adam Kwiryn omawia na końcu swojego podręcznika, zgodnie z *ratio studiorum*[80].

Przedmiotem psychologii jest nauka o duszy, którą to naukę Krasnodębski przejmuje za Stagirytą[81], dzieląc władze duszy na wegetatywne, zmysłowe i umysłowe. W ramach wykładu nauki o duszy przedstawia: jej naturę w ogólności, intelekt, zmysłowo–umysłowy proces poznania człowieka, wolę jako władzę pożądawczą, sprawności intelektu i woli. Podręcznik Adama Kwiryna mógłby być „wzorem" dla podręczników z psychologii racjonalnej, wydawanych jeszcze na początku XX wieku, jak na przykład *Psychologia* Franciszka Gabryla[82], będąca w swojej istocie pracą o charakterze apologetycznym i polemicznym[83]. Zresztą polemiczny charakter ma również praca Krasnodębskiego.

Teza VI *O duszy rozumnej* obejmuje zatem: metafizykę, antropologię filozoficzną, teorię poznania, logikę, aretologię (etykę), filozofię przyrody. Jak w tym świetle należy identyfikować filozofię zawartą w *Philosophia Aristotelis explicata?*

---

[79] Termin „psychologia" upowszechnia w nowożytności profesor z Marburga, Rudolf Gokleniusz, autor dzieła pt. *Psychologia, hoc est de hominis perfectione, anima et imprimis ortu* (Marburg 1590), a następnie spopularyzuje go Christian Wolff — autor: *Psychologia empirica i Psychologia rationalis*. Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. XX, Lublin 1996, s. 7.

[80] F. Bargieł podaje przegląd treści poszczególnych rozdziałów pracy.

[81] „Dusza jest tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy [lub czujemy] i myślimy". Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, 414a12–13; „dusza to pierwszy akt ciała fizycznego, organicznego, mającego życie w możności". Tamże, 412a–412b.

[82] Zob. F. Gabryl, *Psychologia*, t. 1–2, Kraków 1906.

[83] M. Krasnodębski, *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914)*, Warszawa–Radzymin 2020.

3.1. Podejmowane problemy filozoficzne (szkoły, wpływy, spory i polemiki)

Adam Kwiryn przyjmuje metodę scholastyczną (*sic et non*), polegającą na przedstawianiu argumentów za i przeciw poruszanemu zagadnieniu. Pomimo że daje przewagę erudycji szkotystycznej i suarezjańskiej, często dystansując tomizm, to próbuje wypracować własne stanowisko w danej kwestii. Jego psychologia racjonalna posiada pewne cechy nowości i oryginalności, chociaż baza erudycyjna omawianych stanowisk zdecydowanie góruje nad jego własną filozofią człowieka. Spośród zespołu podejmowanych problemów, można wyodrębnić cztery wiodące, do których należą:

1) Nieśmiertelność duszy ludzkiej,
2) Rola intelektu czynnego w procesie poznania,
3) Wolna wola,
4) Sprawności intelektu i woli.

3.1.1. Nieśmiertelność duszy ludzkiej

A. K. Krasnodębski podejmuje jedno z ważniejszych zagadnień obecnych w pierwszej (u Dunsa Szkota [84]) i drugiej scholastyce. Czy nieśmiertelność duszy ludzkiej jest przyrodzona, czy jest darem Boga? *Subsilvanus* posługuje się argumentacją zaczerpniętą z Arystotelesa, szkoły dominikańskiej (Tomasz z Akwinu, Kajetan), szkoły franciszkańskiej (Duns Szkot) oraz szkoły jezuickiej, bullą *Apostolici regiminis* Soboru Laterańskiego V (1513) i *Pismem Świętym* [85]. Powołując się na Sobór, przypomina o potępieniu nauki o śmiertelności duszy i o zobowiązaniu wykładających filozofię katolicką do obrony jej nieśmiertelności. W jego argumentacji dominuje erudycja szkoły jezuickiej, a zatem i franciszkańskiej, w której nieśmiertelność ujmuje się nie z perspektywy intelektu, ale wiary. Argumentuje, podając „dowody" fizyczne (a może lepiej naturalne — wynikające z natury intelektu), moralne i eschatologiczne, a zatem dystan-

[84] M. Zembrzuski, *Dunsa Szkota zmagania z nieśmiertelnością duszy*, „Teologia Polityczna", [w:] https://teologiapolityczna.pl/michal–zembrzuski–dunsa–szkota–zmagania–z–niesmiertelnoscia–duszy [stan z dn. 26.07.2026].

[85] Zobacz przypisy w przekładzie i glosariuszu.

suje się od tej tradycji, poszukując rozumowych argumentów za nieśmiertelnością duszy ludzkiej jako substancji rozumnej. Co ciekawe, Krasnodębski, powołując się na fragmenty z *Księgi Mądrości* i *Mądrości Syracha*, interpretuje je z perspektywy logiki i antropologii Arystotelesa. Rozważa możliwość czysto naturalnego dowiedzenia nieśmiertelności duszy, nie negując „drogi" z wiary. Wydaje się, że ostateczny wybór z przytoczonej przez siebie argumentacji pozostawia czytelnikowi. Dusza ludzka po śmierci, czyli dusza oddzielona od ciała „zachowuje wszystkie swe ziemskie zdobycze, poznawcze i moralne, z wyjątkiem uprzedniej skłonności i przywiązania do swego ciała. Dlatego stanu oddzielenia duszy od ciała nie uważa za jakiś jej ciężar czy brak" [86].

W konsekwencji nieśmiertelność duszy jest darem Boga, gdyż człowiek nie może wytworzyć duszy innego człowieka. Jest nim życie intelektualno–duchowe, przekraczające śmiertelne i ułomne życie cielesne. Nieśmiertelność duszy ludzkiej jest aktem afirmacji stworzenia przez Stwórcę i świadczy o tym, że „wszystkie dusze rozumne są równej doskonałości" [87]. Dusza jest podtrzymywana w swoim istnieniu przez Boga (*conservatio esse*). Wprawdzie stoi on na stanowisku, iż „zuchwalstwem" jest nieprzyjmowanie orzeczeń soboru, który głosi, że nieśmiertelność jest kwestią wiary (Sobór Laterański V krytykuje stanowisko głoszące, że „prawdziwa" filozofia przeczy nieśmiertelności), ale mimo to głosi, że przy pomocy intelektu można dowodzić nieśmiertelności duszy ludzkiej. Jest to zatem ukłon w kierunku filozofii Akwinaty i jezuickiej oraz, być może, jest również reminiscencją starego sporu z awerroistami łacińskimi, dotyczącego natury intelektu możnościowego (śmiertelnego) i czynnego (jednego wspólnego dla całej ludzkości i nieśmiertelnego). W innym miejscu podręcznika znajdujemy też krytykę platońskiej metempsychozy.

3.1.2. Rola intelektu czynnego w procesie poznania

Spór pomiędzy szkołą franciszkańską a tomistyczną o naturę intelektu i jego poznanie jest obecny także na kartach książki podlaskiego filozofa. Jaką rolę w poznaniu odgrywają intelekt możnościowy i intelekt czynny oraz *species*

[86] F. Bargieł, *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702) i jego filozoficzne dzieło*, dz. cyt., s. 324–325.

[87] *PAE*, s. 704 [57].

sensibilis i *species intelligibilis*? Intelekt, poznając rzeczywistość, musi korzystać z wyobrażeń zmysłowych. Jak pisze Adam Kwiryn, „aby intelekt działał, musi być poruszony przez wyobraźnię”[88]. Następnie zarysowuje epistemologiczny spór pomiędzy szkotystami a tomistami, dotyczący powszechników. Czy, tak jak sądzą szkotyści, intelekt czynny wytwarza postać rzeczy jednostkowej, a następnie z niej tworzy powszechnik, czy tak jak chcą tomiści — intelekt czynny wytwarza postać jednostkową, intelekt możnościowy zaś — postać rzeczy powszechnych? Następnie analizuje zadania intelektu czynnego, do których należą:

> wydobyć z możności wyobrażeń umysłowe postacie poznawcze (*species intelligibiles*), co, ściśle mówiąc, jest fałszem, ponieważ umysłowe postacie poznawcze są niematerialne: a zatem nie mogą być wydobyte z możności wyobrażenia, które jest materialne. Mówi się więc, że intelekt czynny wydobywa postacie z możności wyobrażenia, to znaczy [że je] wytwarza przy obecności wyobrażenia [z okazji jego obecności]. Drugie: oderwać wyobrażenia od warunków materialnych i zmysłowych, być może nie działaniem negatywnym, tj. nie przez samo oddzielenie istoty (*quidditas*) i jednoznacznego pojęcia wspólnego od jednostkowych warunków materialnych, lecz przez wytworzenie niematerialnych postaci (*species*) na podobieństwo wyobrażeń. Trzecie: oświetlić wyobrażenia. To znaczy, że sam intelekt jest pewnym światłem, które sprawia, iż wszystkie przedmioty zostają ujrzane przez intelekt możnościowy, [a to] przez wytworzenie umysłowych postaci poznawczych. Czwarte: uczynić zarazem przedmioty aktualnie pojmowalnymi i sprowadzić intelekt możnościowy do aktu pierwszego, lub bliskiego[89].

Spór dotyczy kwestii, czy koniecznym pośrednikiem pomiędzy intelektem czynnym a wyobrażeniem jest umysłowa postać poznawcza. Krasnodębski podtrzymuje stanowisko Dunsa Szkota (oraz samego Suáreza), iż pierwsza jest postać rzeczy jednostkowej, a postać powszechna zostaje z niej następnie wywiedziona. Intelekt czynny oświetla wyobrażenia, sam będąc pewnym światłem, dzięki któremu przedmioty stają się widzialne dla intelektu możnościowego przez wytworzenie *species intelligibilis*. Czyżby zatem przyjmował stopniowalność poznania intelektualnego? Poznanie jest procesem od konkretnych jednostkowych treści do tego, co jest ogólne i oderwane, przechodzącym przez szereg etapów, takich

[88] *PAE*, s. 720 [75].

[89] *PAE*, s. 721–722 [77–78]. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. i opr. S. Swieżawski, Kęty 1998, Q. 79 i 81.

jak: „intelekt spekulatywny", „intelekt praktyczny", „intelekt dążący", „intelekt wspomnieniowy", „intelekt czynny", „intelekt bierny", ale nie wnika w ich wzajemne właściwości i funkcje. Zadaniem intelektu czynnego jest „odmaterializowanie" tego, co poznaje intelekt za pośrednictwem *species intelligibilis*. Ostatecznie wymienia różne typy poznania: istotowe, wyczerpujące, abstrakcyjne, intuicyjne [90].

Adam Kwiryn nie tylko przedstawia spór, podając argumenty za i przeciw stanowisku szkotystów i tomistów, posługując się erudycją filozofów jezuickich, ale proponuje pewne *novum*. Broni istnienia *species intelligibilis* argumentami z woli, uznając, że poznanie niematerialne jest warunkiem miłości oraz pamięci duszy oddzielonej (*anima separata*), przechowującej obraz (*species*) po śmierci, co wiąże się z wcześniejszym zagadnieniem nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wydaje się, że autor *Philosophia Aristotelis explicata* widzi swoje zadanie w porządkowaniu ujęć i stanowisk, które jego zdaniem winno być bardziej dydaktycznie klarowne i zrozumiałe dla odbiorców jego pracy, czyli studentów jezuickich kolegiów.

3.1.3. Wolna wola

Spór dotyczący wolnej woli [91] człowieka jest jednym z ważniejszych problemów omawianych w dobie reformacji i kontrreformacji. Znany jest spór pomiędzy Marcinem Lutrem a Erazmem z Rotterdamu. Adam Kwiryn Krasnodębski odnosi się do tej problematyki, ujmując ją w szerszym kontekście. Nie tylko powołuje się na orzeczenia Soboru Trydenckiego (1545–1563), ale sięga też do autorytetu św. Augustyna (*De libero arbitrio*, *Enchiridion*), na którym opierają się dwie strony wspomnianego sporu: jedni uwyraźniając kwestię łaski (Luter), drudzy — wolności człowieka.

Werbalnie wydaje się skłaniać ku stanowisku, że wolność winna być zakorzeniona w intelekcie człowieka, a nie w subiektywnym chceniu, pożądaniu. Krytykuje determinizm stanowiska Lutra, erudycyjnie obudowując swoje rozumienie wolności woli ujęciem szkotystycznym i jezuickim. Za Luisem de Moliną SJ (1535–1600) przyjmuje wolność obojętności, wyrażającą się

[90] F. Bargieł, *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702) i jego filozoficzne dzieło*, dz. cyt., s. 325.

[91] Przekład *liberum arbitrium* jako „wolna wola" upowszechnił Marcin Luter w renesansie. W średniowieczu bardziej chodziło o wolny wybór, wolny sąd, a nie wolną wolę.

w tym, że wolna wola nie neguje łaski Bożej, może ją autonomicznie przyjąć lub odrzucić. Zatem wola nie jest ślepo zdeterminowana przez Boga, ale jest otwarta na naturę i łaskę. Człowiek jest bytem autonomicznym. I tu można doszukiwać się wpływu nauki Akwinaty, który pisał, że „źródłem wolności jest wola jako podmiot, zaś przyczyną jest rozum" [92].

Krasnodębski lokuje korzeń wolności (*libertas radicaliter*) w samej woli, a nie w intelekcie, zakładając jednak, że wola potrzebuje uprzedniego poznania intelektualnego [93]. Wydaje się, że jest to próba zbudowania kompromisu. Akceptuje woluntaryzm z zastrzeżeniem, że wola nie może funkcjonować bez intelektu. Poznanie jest warunkiem dla woli, która jest korzeniem wolności. Czy konsekwencją takiego myślenia, które wyrosło na gruncie erudycji szkotystyczno–suarezjańsko–molinistycznej, była idea Gottfrieda Wilhelma Leibniza, że świat stworzony przez Boga jest najlepszym z możliwych (*harmonia praestabilita*) [94]? Należy podkreślić, że Subsilvanus za konstytutywne akty odpowiedzialne za wolne działania człowieka uznaje miłość i nienawiść. Wydaje się, że postrzegając człowieka jako jedność psychofizyczną, podkreśla obok woli znaczenie uczuć.

3.1.4. Sprawności intelektu i woli

Problematyka sprawności intelektu i woli (*habitus*), posiadająca swoją tradycję homerycką, do czasów rewolucji francuskiej należała do kanonu etyki, ascetyki i pedagogiki. Tradycyjnie aretologia stanowiła swoisty pomost pomiędzy wymienionymi powyżej dyscyplinami. Krasnodębski szeroko definiuje sprawności jako umiejętności ku dobremu działaniu [95], gdyż władze

[92] „Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio". S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Ed. Marietti, Taurini 1932, I–II, q. 17, a. 1, ad 2. Dalej: *STh*.

[93] *PAE*, s. 741, 745 [99–100, 104].

[94] *PAE*, s. 744 [103]. Leibniz był o kilkanaście lat młodszy od A. K. Krasnodębskiego. Znana jest kwestia jego korespondencji m. in. z Adamem Kochańskim SJ (1631–1700), który, jak się wydaje, osobiście znał Krasnodębskiego, gdyż od 1686 przebywał w Warszawie, gdzie wykładał matematykę w warszawskim kolegium, a na dworze królewskim był nauczycielem matematyki Jakuba Sobieskiego i odpowiadał za bibliotekę królewską. Por. B. Lisiak, *Koncepcja filozofii w korespondencji Adama Kochańskiego SJ z Gottfriedem Leibnizem*, „Forum Philosophicum" 8/2003, s. 238. Nie przesądzamy o ewentualnych powiązaniach pomiędzy Leibnizem a Krasnodębskim.

[95] *PAE*, s. 748 [106].

usprawniają się w wykonywaniu aktów [96]. Obejmują one sprawności intelektu oraz cnoty teologiczne (wiara, nadzieja, miłość). Adam Kwiryn dzieli sprawności na: naturalne, nadnaturalne (wlane), umysłowe, spekulatywne, wolitywne, praktyczne i moralne.

Podlaski filozof wychodzi od tradycji Arystotelesa (*Kategorie*, *Etyka nikomachejska*) i Tomasza z Akwinu (*Traktat o sprawnościach* z *Summa theologiae*). Wydaje się, że odróżnia sprawność od nawyku, pisząc, że sama ręka, która pisze, nie jest jeszcze sprawnością, odcinając się w ten sposób od kartezjańskiego mechanicyzmu fizjologicznego [97]. Sprawność pisarza nie tkwi w jego ręce, która jest poruszana za pośrednictwem układu nerwowego, ale w intelekcie i pamięci [98].

Sprawności naturalne są nabyte poprzez powtarzanie moralnie dobrych czynów (stajemy się sprawiedliwymi, dokonując sprawiedliwych czynów). Są to sprawności moralne. Sprawności nadprzyrodzone są wlane, czyli udzielone przez Boga. Są to cnoty teologiczne. Adam Kwiryn w swojej metafizyce sprawności stawia pytanie: czy sprawność jest czymś odrębnym od *species*, czy tylko jej utrwaleniem? Pytanie to jest podyktowane przez molinistyczną koncepcję wolności obojętności [99], negującą predeterminację Bożą, czyli to, że Bóg może bytom naturalnym „dodać" właściwości przekraczające ich naturalną możność. Jest to wyraźny spór z poglądami Dunsa Szkota, który uznaje, że wszechmoc Boga jest nieograniczona Jego Naturą. Sprawności zatem są powiązane z poznaniem człowieka i od niego zależą. Aby świadomie podejmować działanie, trzeba je rozumieć i afirmować. Nie oznacza to, że wiedza o tym, co jest dobre, automatycznie powoduje, że człowiek wybiera akty moralnie dobre (intelektualizm moralny). Sprawności wymagają pracy i trudu. Człowiek je podmiotuje i wypracowuje. Zarazem sprawność nie neguje jego wolności.

I tu widać oryginalność Krasnodębskiego, który — jak już wiemy — ujmuje wolność woli jako domenę woli (woluntaryzm), zaś sprawności woli (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie) wiąże z intelektem, a nie z wolą. Autor jest więc

---

96 *PAE*, s. 750 [108].

97 Kartezjusz, *Namiętności duszy*, tłum. i opr. L. Chmaj, Kęty 2001. Nie oznacza to bynajmniej odrzucenia całej jego psychologii. A. K. Krasnodębski przyjmuje, że funkcjonowanie władz zmysłowych i ich działanie zależy od „tchnień życiowych" (*spiritus animales*), pełniących rolę przekaźników. Ich ośrodkiem jest cały organizm cielesny człowieka, a szczególnie serce i mózg.

98 *PAE*, s. 750 [108].

99 O *libertas indifferentiae* pisał dużo Kartezjusz.

woluntarystą w teorii wolności i intelektualistą w teorii sprawności. Pisze on, że sprawność woli nie jest w woli, lecz w intelekcie, „ponieważ sprawność woli nie jest niczym innym jak biegłością źródłową (*facilitas radicalis*), czyli odciśniętymi postaciami przedmiotu i aktów, pozostawionymi w intelekcie z powtarzanych aktów, współoznaczającymi (*connotantes*)" [100]. Być może powodem takiego ujęcia sprawności woli jest przeświadczenie, że moralność winna być podporządkowana rozumności, tak jak intelekt jako władza poznawcza winien wyprzedzać wolę jako władzę pożądawczą. Wydaje się, że jest to stanowisko szkotystyczne.

Ponadto Adam Kwiryn opisuje nabywanie sprawności. Na początku działaniu towarzyszy uczucie przykrości. Intelekt wydaje nazkaz wykonania czynności, której wciąż towarzyszy przykre uczucie (proces podejmowania decyzji). Następnie ma miejsce doświadczenie, konkretny akt, wiążący podmiot z czynem. W wyniku wykonania czynności ma miejsce uczucie przyjemności, prowadzące do powtórzenia czynności. Schemat jest zatem następujący: przykrość → nakaz rozumu → doświadczenie (działanie) → przyjemność → chęć powtórzenia działania [101]. Widać tu zacięcie dydaktyczne Adama Kwiryna, gdyż schemat ten jest zasadny w procesie przekazywania wiedzy.

3.2. Znaczenie Tezy VI: *O duszy rozumnej*

Zamykając rozważania o duszy rozumnej, Krasnodębski wskazuje na dwa aspekty domykające tezę VI:

1. *Concursus Divinus*: doktryna o współdziałaniu Boga z przyczynami wtórnymi — Bóg jako przyczyna pierwsza działa w każdym działaniu stworzenia, nie likwidując jego przyczynowości własnej (Akwinata). Użyta jest ona tu jako analogia rozstrzygająca spór o status przyczynowy sprawności.
2. Dusza jako zasada wewnętrzna: dusza jest formą ciała, zasadą wewnętrzną aktów życiowych — hylemorfizm (Arystoteles [102], Tomasz [103]). Bóg zaś

[100] *PAE*, s. 756 [114].

[101] *PAE*, s. 757 [115].

[102] Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 412a–414b.

[103] Tomasz z Akwinu, *Traktat...*, dz. cyt., I, q. 76, a. 1.. Zob. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.

jest zasadą zewnętrzną, która nie ingeruje w ludzką wolność i sprawność, dopuszczając autonomię osoby.

Jak zatem Adam Kwiryn Krasnodębski rozumie człowieka? Otóż jest on, według niego, jednością psychofizyczną, istotą złożoną z formy (duszy) i materii (ciała); bytem rozumnym, którego najważniejszą władzą jest intelekt; istotą wolną i powołaną do pracy nad sobą (sprawności, zbawienie). Jego filozofia człowieka wpisuje się zatem w gilsonowskie rozumienie filozofii chrześcijańskiej, opartej na *fides et ratio*. *Philosophia Aristotelis explicata* nie tylko jest „pobożna", ale i szukająca zrozumienia wiary. Wiara jest przeniknięta intelektualnym rozumieniem. I na tym polu Adam Kwiryn poszukuje optymalnego rozumienia *fides et ratio*. Wykazuje samodzielność intelektualną, konfrontując niemal wszystkie ówczesne naukowe autorytety i polemizując z nimi. Nie przejawia tendencji dogmatycznych. Jego psychologia racjonalna wydaje się w miarę oryginalnym opracowaniem nie tylko na tle filozofii jezuitów XVII wieku. Nie zmienia to jednak faktu, że filozofia jezuitów jako filozofia nie jest uprawiana dla niej samej, lecz z potrzeby uzasadnienia wiary i taki zasadniczo charakter ma także praca A. K. Krasnodębskiego.

4. Potrzeba podjęcia dalszych badań

Roman Darowski SJ słusznie zauważa, że „filozofia polska jest niedowartościowana" [104]. Badania filozofii jezuitów w Polsce, zainicjowane i przeprowadzone przez niego i jego współpracowników, zasługują na uznanie, gdyż są działaniami pionierskimi. Kilkadziesiąt lat dokonywano żmudnych badań, których owocem są liczne publikacje obejmujące niemal całą filozofię jezuitów w Polsce od XVI do XX wieku. Darowski zakłada, że badanie filozofii jezuitów winno spełniać następujące kryteria: 1) unikać apologetyki. Badacz powinien dążyć do poznania prawdy, w celu przybliżenia jej szerszemu kręgowi społecznemu; nie powinien ukrywać błędów i potknięć filozofów; winien wskazać na ich niedostatki i ograniczenia ich koncepcji; 2) analiza poglądów filozo-

[104] R. Darowski, *Uwagi na temat historii filozofii w Polsce*, [w:] *Fragmenta Philosophica*, dz. cyt., s. 239.

ficznych poszczególnych autorów, a następnie ich synteza (synteza dziejów); 3) krytycyzm; 4) promocja filozofii jezuitów [105].

Jak wiadomo, ogrom prac podjętych przez jezuickich historyków filozofii może narażać je na pewne nieścisłości i braki. Nie negując ich zasług, można zastanowić się, czy przyjęta przez Darowskiego koncepcja historii filozofii jako „historii kultury" nie jest uboższa niż ujęcie historii filozofii wytyczone przez Étienne'a Gilsona („właściwa historia filozofii — *history of philosophy itself*), a następnie nieco zmodyfikowane na polskim gruncie przez Stefana Swieżawskiego [106], Mieczysława Gogacza [107] i jego uczniów [108]? Ujęcie Gilsonowskie zakłada, że historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem, a właściwie filozofem bytu (metafizykiem), badającym konsekwencje przyjętych problemów filozoficznych. Jest to zatem ich identyfikacja [109], a nie tylko ujęcie kulturowe, jak u R. Darowskiego. Wydaje się zatem, że „czynnik" metafizyczny nie odgrywa w nim najistotniejszej roli, chociaż w metodzie tej nie ucieka się od poszukiwania prawdy i rozumienia krytycznego.

Dorobek A. K. Krasnodębskiego należy zatem zbadać z perspektywy metafizycznych reguł analizy tekstu, wskazując na jego wizję rzeczywistości — bytu, Boga, człowieka, jego struktury bytowej i władz. Jest to zadanie będące wyzwaniem dla kolejnych badaczy. Jak pisze F. Bargieł, „w swoich pismach Krasnodębski uwzględnił kontekst historyczno–dyskusyjny, brał pod uwagę różne stanowiska w podejmowanej problematyce, wysuwał trudności i zarzuty, racje za i przeciw, by z toczącego się sporu, za pomocą rozróżnień (*distinctio*), wyciągnąć własny, najbardziej zasadny pogląd" [110]. Faktycznie, trzeba oddać słuszność Bargiełowi. Adam Kwiryn imponuje czytelnikom erudycją, w której

---

105 F. Bargieł, *Filozofia jezuitów w Polsce przez Romana Darowskiego opracowana*, dz. cyt., s. 59.

106 S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, opr. M. Olszewski, J. J. Jadacki, Warszawa 2005.

107 M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu*, [w:] *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu, Boecjusz)*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 1, red. M. Gogacz, Warszawa 1976, s. 9–108.

108 M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 10, red. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, Warszawa 2011; *Z metodologii historii filozofii*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 14, red. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, Warszawa 2015.

109 Na temat metody identyfikacji zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 159–160.

110 F. Bargieł, *Krasnodębski Adam Kwiryn*, dz. cyt., s. 31.

„przemyca" swoje filozoficzne stanowisko. Dlatego rekonstrukcja jego filozofii człowieka (psychologii racjonalnej) nie jest łatwa.

W niniejszym wprowadzeniu do przekładu jego psychologii racjonalnej staraliśmy się zarysować kontekst historyczno–kulturowy oraz (co ważniejsze) zidentyfikować najważniejsze problemy badawcze przez niego poruszane, wpływy filozoficzne i spory. Celem niniejszego wprowadzenia nie jest streszczenie zawartości *Psychologii racjonalnej,* lecz zarysowanie jej najważniejszych zagadnień i tez, a przede wszystkim zachęta do podjęcia dalszych badań nad spuścizną tego filozofa.

Reasumując, można zapytać, czy Adam Kwiryn Krasnodębski jest tomistą? Czy jest to tomizm „asymilujący" lub „eklektyczny"? A może arystotelizm suarezjański z werbalnymi elementami tomizmu podręcznikowego (tradycyjnego)? Dotychczasowa kwerenda fragmentów jego *Philosophia Aristotelis explicata* pozwala stwierdzić, że raczej nie jest tomistą. Jest szkotystą i suarezjanistą (arystotelizm suarezjański), którego tomizm można, używając określenia ks. K. Gryżeni, nazwać „tomizmem zmodyfikowanym" lub „tomizmem liberalnym" [111]. W psychologii racjonalnej Subsilvanusa widać umiejętność niuansowania problemu, zgodnego chyba z filozofią jezuitów, ale także dystans do ostatecznych rozstrzygnięć i zarazem chęć do poszukiwania prawdy o rzeczywistości. Jego podejście do św. Tomasza jest zgodne z suarezjańskim duchem epoki. Adam Kwiryn na pewno jest arystotelikiem — i to nowożytnym, który nie tylko łączy filozofię Stagiryty z Objawieniem chrześcijańskim, ale próbuje ją uzgodnić z powstającymi wówczas naukami przyrodniczymi, które, zgodnie z postulatami Franciszka Bacona, właśnie odcinają się od Arystotelesa. Krasnodębski stoi na stanowisku przeciwnym, widząc zalety fizyki (filozofii przyrody) Arystotelesa, co wpisuje się w najnowsze badania, pokazujące zasadność filozofii Stagiryty na polu współczesnej fizyki i biologii [112]. W jego środowisku analizowane są poglądy Kopernika, Keplera, Kartezjusza i wielu innych nowożytnych uczonych.

Jaki jest jego stosunek do Akwinaty? Czy filozofia podlaskiego jezuity jest podręcznikowa? Wydaje się, że tak, ale w ograniczonym sensie, ponieważ:

---

[111] K. Gryżenia, *Filozofia szkotystyczna po Janie Dunsie Szkocie*, „Teologia Polityczna" [w:] https://teologiapolityczna.pl/kazimierz–gryzenia [stan z dn. 26.07.2026].

[112] E. Feser, *Rewanż Arystotelesa. Metafizyczne podstawy filozofii i biologii*, tłum. K. Kotula, b.m.w., 2024.

- w ramach filozofii arystotelesowskiej lub arystotelesowsko–tomistycznej (bo jezuici nie odcinają się formalnie od Akwinaty) jest uprawiany szkotyzm;
- omawiana praca jest w ścisłym tego słowa znaczeniu podręcznikiem.

Wydaje się jednak, że praca Adama Kwiryna nie jest zbiorem „luźnych twierdzeń". Krasnodębski argumentuje i polemizuje, próbując sformułować własną filozofię. Najwyraźniej widać to we fragmencie poświęconym zagadnieniu sprawności. Odrzuca on rozstrzygnięcia Tomasza w czterech miejscach i robi to zupełnie świadomie — sam pisze *contra Thomistas et Scotistas et Communem*. Najlepszym przykładem jest teza, że sprawność woli nie tkwi w woli, lecz w intelekcie [113], występująca u Tomasza jako zarzut [114]. A. K. Krasnodębski podnosi ten właśnie zarzut do rangi własnej tezy. Następnie przyjmuje wbrew Tomaszowi [115], że sprawność można natężyć aktem od niej słabszym [116] i odróżnić je przy pomocy proporcji arytmetycznej i geometrycznej. Uznaje tamże sprawność za złożoną z części realnie różnych, choć u Tomasza [117] jest ona *qualitas simplex*. Wreszcie, podobnie jak Suárez, daje pierwszeństwo postaci rzeczy jednostkowej [118], wbrew stanowisku Akwinaty [119]. Omawiając naturę intelektu możnościowego, podlaski filozof opowiada się wyraźnie przeciw realizmowi Tomasza — nie intelekt czynny aktualizuje intelekt możnościowy, jak pisze, tylko forma poznawcza w wyobraźni. Przy omawianiu intelektu czynnego Adam Kwiryn także odchodzi od Tomasza — uwzględnia krytykę szkotystyczną. Wpływ szkotyzmu widoczny jest także, kiedy przyjmuje on pierwszeństwo poznania intuicyjnego nad abstrakcyjnym. W psychologii racjonalnej pojawia się także zagadnienie *verbum mentis*, które Adam Kwiryn rozumie w ujęciu suarezjańskim; dlatego tym, co jest poznawane, jest słowo umysłowe (*verbum mentis*), a nie rzecz czy jakiś byt.

Zarzut werbalizmu jest do utrzymania, gdyż w psychologii racjonalnej omówiona została głównie istota bytu. Na tym polu autor opierał się przede wszyst-

[113] *PAE*, s. 756 [114–115].
[114] *STh*, I–II, q. 50, a. 5, 1.
[115] *STh*, I–II, q. 52, a. 3.
[116] *PAE*, s. 759 [117].
[117] *STh*, I–II, q. 54, a. 4.
[118] *PAE*, s. 720–722 [76–77].
[119] *STh*, I, q. 86, a. 1.

kim na szkotystach i filozofii jezuickiej. Istnienie jako akt bytu w jego psychologii faktycznie nie jest obecne. W części poświęconej metafizyce problem *esse* jest poruszony i Krasnodębski rozumie je jako: „aktualność istoty" [120]. Czy Krasnodębski nie odróżnia istoty w ujęciu np. Szkota od ujęcia istoty bytu u Suáreza? Raczej jest świadomy tych różnic, co potwierdza stanowisko F. Bargieła:

> Ostatniemu rozróżnieniu (istota — istnienie) poświęca więcej uwagi. Zastanawia się, czy istoty rzeczy (stworzonych, niekoniecznych) mają odwieczne bytowanie, a jeśli tak, to jakie i gdzie — oczywiście w Bogu — występując stanowczo przeciw szkotystycznemu istnieniu pomniejszonemu (*esse diminutum*) obecnemu w nich samych. Jest to kwestia realności czystej możliwości — w jakiej mierze i w jakim sensie przysługuje bytowość możliwościom jeszcze niezrealizowanym, temu wszystkiemu, co nie istnieje, a istnieć może lub mogłoby jako możliwe.
>
> Druga wyszczególniona kwestia w tym punkcie to wzajemne ustosunkowanie istoty i istnienia, konkretnie, jak się od siebie różnią: rzeczowo (realnie) czy myślnie (pojęciowo). Autor opowiada się przeciw realnej różnicy tomistów, a za myślną tylko odrębnością szkotystów — Suáreza nie wspomina. Swoje zapatrywanie popiera szeregiem racji wprost i ubocznych, czerpanych z rozwiązania zarzutów [121].

A co z zarzutem kompilacyjności? Krasnodębski wprawdzie włącza do swojego myślenia „wszystkie tezy, które uznaje za prawdziwe", ale nie robi tego w sposób mechaniczny i eklektyczny. Posługuje się tekstami Akwinaty i jego terminologią, cytuje je bezpośrednio, a nie np. z komentarzy Kajetana, chociaż wpływ prac jezuickich uczonych (Suárez, Lugo, Arriaga, Oviedo) jest oczywisty. Polemizuje z Tomaszem, potrafi nie zgadzać się z nim, tak jak z Dunsem Szkotem. Na tym polu podaje konkretny cytat z dzieł Akwinaty. Wydaje się, że po prostu samodzielnie odczytuje rzeczywistość, zgodnie z filozoficznym duchem epoki. Wśród prac, na które się powołuje, jest *Triennium philosophicum* Andreasa Sémery'ego, profesora *Collegio Romano* — wydane w Rzymie w roku 1674, czyli cztery lata przed drukiem warszawskim *Philosophia Aristotelis explicata*. Do tego Arriaga z 1632 i Oviedo z 1640. To nie jest uczony „przepisujący" stare autorytety, tylko wykładowca śledzący bieżącą literaturę swojego zgromadze-

120 F. Bargieł, *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702) i jego filozoficzne dzieło*, dz. cyt., s. 327.

121 Tamże.

nia i podejmujący naukową dyskusję. Być może nie jest tomistą nie dlatego, że nie potrafi, tylko dlatego, że wybiera inaczej.

Bogatą erudycję autora można rozpoznać nie tylko w jego odniesieniach do filozofii, ale także poezji (Wergiliusza) oraz ówczesnych nauk przyrodniczych, np. przy zagadnieniu sprawności podaje argument optyczny („soczewka i luneta" — *in vitro vel tubo* [122]), odnosząc się do mikroskopu Hansa Janssena i teleskopu/lunety Galileusza. Nie jest mu zatem obca współczesna nauka, w tym przyrodoznawstwo (Arriaga broni heliocentryzmu). Świadczy o tym przykład podany przez Adama Kwiryna, stanowiący argument z doświadczenia: „organista zarazem i gra, i mówi" [123] lub „obłąkani, gdy odzyskają rozum" [124]. Jest to tendencja XVII–wiecznej filozofii jezuickiej, stanowi cechę nie tylko filozofii Adama Kwiryna, ale filozofii jezuickiej w ogóle, co weryfikuje omawiane wcześniej mity dotyczące filozofii i edukacji jezuitów.

W opracowanym fragmencie cytuje także fragment *Listów moralnych do Lucyliusza* Seneki, który, jak się wydaje, nie tylko oddaje jego metodę, ale także odnosi się do zagadnienia nieśmiertelności duszy. Seneka argumentuje:

> Wielkie znaczenie przypisujemy zwykle domysłowi ogółu ludzi, a za dowód prawdziwości uważamy to, że coś bywa uznane przez wszystkich. Na przykład wniosek, że istnieją bogowie, wyprowadzamy między innymi z tego, że wszyscy mają wszczepione pojęcie bogów, że nigdzie żaden naród nie został aż tak dalece wyrzucony poza nawias praw i obyczajów, by nie wierzył w jakowychś bogów. Gdy rozprawiamy o nieśmiertelności dusz, dużą wagę ma u nas jednomyślność ludzi bądź to lękających się świata podziemnego, bądź czczących go. Otóż korzystam i tu z tego ogólnego przeświadczenia: nie znajdziesz nikogo, kto by nie sądził, że dobrem jest i mądrość, i być mądrym. Nie postąpię jednakowoż tak, jak zwykli postępować ci, co przegrali proces, i nie zwrócę się o wyrok ostateczny do ludu: zacznijmy walczyć własną bronią [125].

Przedstawienie różnych stanowisk filozoficznych, czyli tego, jak ludzie myślą, wcale nie zwalnia filozofa od samodzielnego poszukiwania prawdy. Stąd trzeba zdać się na trud poszukiwań. Adam Kwiryn — jak sądzimy — podążał tą drogą.

---

122 *PAE*, s. 757 [116].

123 *PAE*, s. 753 [112].

124 *PAE*, s. 760 [119].

125 Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. i opr. W. Kornatowski, Warszawa 2024, 117, 6–7.

Czy wobec tego warto opracować całe dzieło *Philosophia Aristotelis explicata?* Sądzimy, że tak. Pozwoliłoby to na pełną odpowiedź na wyżej postawione pytania i opracowanie „kwestionariusza metafizycznego". Ponadto najobszerniejsza część pierwsza, poświęcona filozofii przyrody i logice, jest cennym materiałem historycznym, obrazującym specyfikę polskiej kultury filozoficznej w wieku XVII, a nawet może być wykorzystana jako materiał pomocniczy w dydaktyce logiki. Godna wydania i opracowania jest oczywiście metafizyka Adama Kwiryna Krasnodębskiego, której autor poświęca około stu ostatnich kart swojej pracy [126]. Sądzimy, że dopiero przekład i opracowanie metafizyki pozwoli w pełni zapoznać się z jego twórczością i odpowiedzieć na postawione pytania badawcze.

* * *

Jak wiemy, w oryginale fragment przełożonego dzieła A. K. Krasnodębskiego nosi tytuł *O duszy rozumnej* (*De anima rationali*). W celu uwspółcześnienia go na użytek niniejszego wydania i nadania mu bardziej czytelnej nazwy, zdecydowaliśmy się niniejszą pracę nazwać *Psychologią racjonalną*. Nazwa ta jest zgodna z zawartością merytoryczną *Philosophia Aristotelis explicata* oraz ze swą tradycją i znaczeniem [127].

Wydanie *Psychologii racjonalnej* Adama Kwiryna Krasnodębskiego, które otrzymują czytelnicy, jest opublikowane w języku łacińskim (po transkrypcji tekstu z XVII w.) i w polskim przekładzie. Pracę zamyka glosariusz terminów, zawierający około 600 haseł, odnoszących się do przełożonego fragmentu dzieła.

* * *

Podziękowania składamy Pani Rektor *Collegium Verum* w Warszawie dr. Teresie Stankiewicz za propozycję opublikowania przekładu w numerze specjalnym rocznika „Paideia". Szczególne wyrazy wdzięczności kierujemy do Recenzentów: ks. prof. Kazimierza Gryżeni i prof. Michała Zembrzuskiego za zrecenzowanie niniejszej pracy oraz naniesienie wielu cennych poprawek, bez których *Psychologia racjonalna* nie byłaby wolna od niedociągnięć i błędów. Serdeczne podziękowania kierujemy także do dra Grzegorza Baczewskiego,

[126] *PAE*, s. 762–867.

[127] Por. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, dz. cyt.; A. Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Lublin 2016.

członka zespołu redakcyjnego, za jego bezcenne uwagi i korekty. Tradycyjnie wyrażamy swoją wdzięczność Wydawnictwu *von borowiecky* za przygotowanie pracy do druku.

wrzesień 2026

PHILOSOPHIA ARISTOTELIS.

EXPLICATA

PER

P. ADAMVM QVIRINVM KRASNODĘBSKI.

SOCIETATIS IESV.

VARSAVIÆ,
Typis Elertianis 1678.

Karta tytułowa pierwszego wydania.

ASSERTIO VI.

De Anima Rationali.

(252) §. I. De Anima Rationali generaliter.

1. OMnes animæ rationales ſunt æqualis perfectionis. *Ratio tum quia*, perfectio illa quæ animam individuat inæqualiter, vel identificatur cum anima vel diſtinguitur ab illa; *ſi identificatur* ergo anima non per modũ aliquem ſubſtantialem, ſed per ſeipſam eſt formaliter perfectior, quam altera, adeòq; dabitur individuum creatum, eſſentialiter ſingulare; *ſi diſtinguitur*. Ergo per iſtum modũ anima una non diſtinguitur eſſentialiter ab alia. *tum quia* ſi ex diuerſis organiſationibus & operationibus rectè colligeretur hæc animarum diuerſitas ſubſtantialis, ſequeretur Ariſtotelem ſobrium & ebrium, vigilem & ſemiſopitum, ſanum & ægrum differre à ſe ſubſtantialiter. *tum quia* Ex inæqualitate Organiſationum, non rectè colligitur inæqualis perfectio animarum equinarum: quia equus genitus ſæpe habet meliorem Organiſationem, quàm generans

PHILOSOPHIA ARISTOTELIS EXPLICATA

Per
P. Adamum Quirinum Krasnodębski
Societatis Jesu
Varsaviae
Typis Elertianis 1678

ASSERTIO VI.
DE ANIMA RATIONALI [1]

(252) §. I. De Anima Rationali generaliter

I. Omnes animae rationales sunt aequalis perfectionis. Ratio: tum quia perfectio illa quae animam individuat inaequaliter vel identificatur cum anima vel distinguitur ab illa; si identificatur ergo anima non per modum aliquem substantialem, sed per seipsam est formaliter perfectior quam altera, adeoque dabitur individuum creatum, essentialiter singulare; si distinguitur. Ergo per istum modum anima una non distinguitur essentialiter ab alia. Tum quia, si ex diversis organisationibus et operationibus recte colligeretur haec animarum diversitas substantialis, sequeretur Aristotelem sobrium et ebrium, vigilem et semisopitum, sanum et aegrum differre a se

TEZA VI
O DUSZY ROZUMNEJ

(252) §. I. O duszy rozumnej w ujęciu ogólnym

I. Wszystkie dusze rozumne są równej doskonałości. Przyczyna tego jest następująca: najpierw dlatego, że owa doskonałość, która jednostkuje duszę w sposób nierówny, albo jest tożsama z duszą, albo różni się od niej; jeśli jest z nią tożsama, to dusza jest formalnie doskonalsza od innej nie przez jakiś substancjalny sposób, lecz przez samą siebie, a zatem zaistnieje indywiduum stworzone, jednostkowe na mocy istoty; jeśli zaś od niej się różni, to w ten właśnie sposób jedna dusza nie różni się od drugiej istotowo. Następnie dlatego, że gdyby z różnej budowy ciała i różnych działań słusznie wywodzono ową substancjalną różnorodność dusz, wynikałoby, że Arystoteles trzeźwy i pijany, czuwający i na

[1] Strony 704–761.

substantialiter. Tum quia ex inaequalitate organisationum non recte colligitur inaequalis perfectio animarum equinarum: quia equus genitus saepe habet meliorem organisationem quam generans, et tamen animam non habet perfectiorem; siquidem effectus non est perfectior sua causa.

Dices primo: Intellectus unius animae est perfectior intellectu alterius animae, ergo et ipsa anima est perfectior substantialiter quam altera. Consequentia probatur: vel intellectus identificatur animae, vel distinguitur ab illa; si identificatur, implicat intellectum esse perfectiorem et non perfectiorem animam; si non identificatur, perfectior potentia debetur perfectiori animae, ergo.

Secundo: Exigere corpus melius organisatum et productivum perfectiorum operationum est aliquid perfectius, utpote intrinsecum, quam non exigere: atqui aliqua anima rationalis exigit perfectiores dispositiones perfectiusque operatur. Minor probatur: ex actu bene colligitur potentia: atqui multae animae de facto perfectiores habent organisationes et perfectius operantur, ergo apparet quod sint perfectiores et ipsae.

Respondetur. [Ad] primam minorem [et] primum Argumentum: quia sicut intellectus non agit nisi per speciem impres-

wpół uśpiony, zdrowy i chory różni się sam od siebie substancjalnie. Wreszcie dlatego, że z nierównej budowy ciała nie wnioskuje się słusznie o nierównej doskonałości dusz końskich, ponieważ koń zrodzony często ma lepszą budowę ciała niż ten, który go płodzi, a jednak nie ma duszy doskonalszej; skoro skutek nie jest doskonalszy od swojej przyczyny.

Powiesz, po pierwsze: intelekt jednej duszy jest doskonalszy niż intelekt innej duszy, a zatem także sama dusza jest substancjalnie doskonalsza niż inna. Następstwa dowodzi się tak: albo intelekt jest tożsamy z duszą, albo się od niej różni; jeśli jest tożsamy, to sprzecznością jest, by intelekt był doskonalszy, a dusza nie doskonalsza; jeśli zaś nie jest tożsamy, to doskonalsza władza należy się doskonalszej duszy, a zatem dusza jest doskonalsza.

Po drugie: wymagać ciała lepiej zbudowanego i wytwarzającego doskonalsze działania jest czymś doskonalszym — jako że jest to coś wewnętrznego — niż nie wymagać: a przecież jakaś dusza rozumna wymaga doskonalszych dyspozycji i doskonalej działa. Przesłanki mniejszej dowodzi się tak: z aktu słusznie wnioskuje się o władzy; a przecież wiele dusz faktycznie ma doskonalej zbudowane ciała i doskonalej działa, a zatem okazuje się, że również one same są doskonalsze.

Odpowiada się: co do pierwszej przesłanki mniejszej oraz co do pierwszego argumentu: ponieważ jak intelekt działa

sam, ita eo perfectius operatur quo magis illa movet, quae species pendet a materiali. Ad secundum [argumentum]: Distinguo ultimam maiorem: recte colligitur — si nihil obsit, concedo maiorem; si obsit, nego maiorem; possunt enim ad perfectam organisationem accidere impedimenta, vel in formatione foetus vel ab extrinseco.

wyłącznie przez odciśniętą postać poznawczą, tak tym doskonalej działa, im bardziej ona go porusza, a owa postać poznawcza zależy od czynnika materialnego. Co do drugiego argumentu: rozróżniam ostatnią przesłankę większą: »słusznie się wnioskuje o możności«, jeśli nic nie przeszkadza, przyznaję przesłankę większą; jeśli coś przeszkadza, przeczę przesłance większej; mogą bowiem przydarzyć się doskonałej budowie ciała przeszkody, czy to w kształtowaniu się płodu, czy z zewnątrz.

II. Anima rationalis est immortalis, id est non interitura. Quae autem in contrarium adduci possunt ex Sacro textu, illa sunt aut ab insipientibus dicta, aut animam pro vita in actu secundo accipiendo, aut significando quod anima non sit ita essentialiter immortalis ut a Deo de potentia absoluta non possit destrui.

II. Dusza rozumna jest nieśmiertelna, to znaczy niepodlegająca zniszczeniu. To zaś, co można przytoczyć przeciw temu z *Pisma Świętego*[1], albo zostało powiedziane przez nierozumnych, albo należy to rozumieć, biorąc »duszę« za życie w akcie drugim, albo zaznaczając, że dusza nie jest tak istotowo nieśmiertelna, by Bóg nie mógł jej zniszczyć mocą absolutną.

III. Dubitari solet an immortalitas connaturaliter debita sit animae rationali, vel certe sit donum gratuitum; seu an anima rationalis habet praedicatum intrinsecum exigitivum immortalitatis.

III. Zwykło się stawiać pytanie, czy nieśmiertelność jest duszy rozumnej z natury

[1] Druk nie wskazuje miejsc. Autor stosuje trojaką regułę wykładu, znaną scholastyce: wypowiedź może być (1) przytoczoną mową bezbożnych, (2) użyciem słowa *anima* w znaczeniu życia wegetatywnego, (3) stwierdzeniem, że nieśmiertelność nie jest bezwzględna wobec *potentia Dei absoluta*. Klasycznymi *loci* zarzutu są Koh 3,19–21 (*unus interitus est hominis et iumentorum*) oraz Mdr 2,1–5, gdzie hagiograf przytacza rozumowanie bezbożnych (*dixerunt enim cogitantes apud se non recte*) — do tego odnosi się formuła *ab insipientibus dicta*. Identyfikacja wydawcy.

Negantium ratio est prima: Creatio est gratuita, utpote sine praemissis meritis; angeli dicuntur esse immortales non natura sua sed gratia. Ergo.

należna, czy też jest darem darmo danym; albo też, czy dusza rozumna ma wewnętrzną cechę domagającą się nieśmiertelności.

Pierwsza racja przecząca jest taka: stworzenie jest darem darmo danym, mianowicie bez poprzedzających zasług; aniołowie są nazywani nieśmiertelnymi nie ze swej natury, lecz z łaski.

Secunda: Rebus possibilibus non produci non est violentum; nulla res exigit durationem aeternam a parte ante: ergo etiam non conservari non est violentia, nec exigitur duratio aeterna a parte post.

Racja druga: dla rzeczy możliwych, niewytworzenie ich nie jest czymś wymuszonym, przeciwnym naturze; żadna rzecz nie domaga się wiecznego trwania przed zaistnieniem, a zatem także niezachowanie w istnieniu nie jest przymusem wobec natury ani nie jest wymagane wieczne trwanie od strony następczej.

Tertia: Possibilitas rerum est denominatio extrinseca ab omnipotentia Dei; ergo et incorruptibilitas.

Trzecia racja: możliwość rzeczy jest zewnętrznym oznaczeniem rzeczy przez wszechmoc Boga; a zatem także niezniszczalność jest takim zewnętrznym oznaczeniem.

Quarta: ut aliquid dicatur natura sua immortale, requiritur non modo ut possit, sed etiam ut debeat non mori; sed hoc debitum non convenit animae. Minor probatur: tale debitum est vis quaedam ad arcendam mortem; atqui talem vim non habet anima, quia seipsam non conservat, sed conservatur ab Angelo.

Czwarta: aby coś zostało nazwane nieśmiertelnym ze swej natury, wymaga się nie tylko, by mogło nie umrzeć, lecz także by powinno nie umrzeć; lecz ta powinność nie przysługuje duszy. Przesłanki mniejszej dowodzi się tak: taka powinność jest pewną siłą do odpierania śmierci; a przecież takiej siły dusza nie ma, ponieważ sama siebie nie zachowuje w istnieniu, lecz jest zachowywana przez anioła.

Quinta: anima habet naturalem non–repugnantiam et capacitatem passivam ad corrumpi. Sed haec ratio non convincit: alias enim, ex eo quod lapis habet natu-

Piąta: dusza ma naturalny brak sprzeczności i bierną zdolność do ulegnięcia zniszczeniu. Lecz ten argument nie przekonuje: w przeciwnym razie bowiem — z tego,

ralem capacitatem ad patiendum motum sursum, motus illi esset naturalis.

Respondetur. Primo: nego consequentiam, quia productio et creatio dicitur gratuita ex eo quia poterat non fieri, ac proinde facta est ex speciali Dei electione; iam vero conservatio debet esse necessario — sicut nemo dicit ignem calefacere per gratiam, licet eius productio fuerit gratuita.

Secunda: nego consequentiam, tum quia non est possibilis ab aeterno creatura etiam permanens, tum quia possibilitas non habet praedicatum exigitivum suae productionis; exigit autem anima conservari.

Ad tertiam: nego antecedens.

Ad quartam: distinguo secundam minorem: vis coeffectiva conservationis — nego minorem; exigitiva — concedo minorem.

Ad quintam: nego consequentiam.

Affirmantium ratio est prima: igni naturale est calefacere, ergo et animae existere; aeque enim utraque inclinat.

Secunda: anima ex natura rei habet potestatem peccandi lethaliter; peccato

że kamień ma naturalną zdolność do doznawania ruchu w górę — ruch ów byłby dla niego naturalny.

Odpowiada się. Po pierwsze: przeczę następstwu, ponieważ wytworzenie i stworzenie nazywa się darem darmo danym z tego względu, że mogło się nie dokonać, a zatem dokonało się ze szczególnego wyboru Boga; zachowanie w istnieniu zaś musi zachodzić z konieczności, jak nikt nie mówi, że ogień grzeje z łaski, choć jego wytworzenie było darem.

Po drugie: przeczę następstwu, najpierw dlatego, że nie jest możliwe istnienie stworzenia od wieczności, nawet trwałego; następnie dlatego, że możliwość nie ma cechy domagającej się swego wytworzenia; dusza natomiast domaga się, by ją zachować w istnieniu.

Co do trzeciej racji: przeczę poprzednikowi.

Co do czwartej: rozróżniam drugą przesłankę mniejszą: jeśli chodzi o siłę współsprawczą zachowania w istnieniu, przeczę przesłance mniejszej; jeśli chodzi o siłę domagającą się zachowania, przyznaję przesłankę mniejszą.

Co do piątej: przeczę następstwu.

Pierwsza racja twierdząca jest taka: dla ognia czymś naturalnym jest ogrzewanie, a zatem i dla duszy naturalne jest istnienie; jednakowo bowiem one skłaniają się ku tym swoim cechom.

Druga: dusza z natury rzeczy ma zdolność popełnienia grzechu śmiertel-

autem lethali debetur aeternitas poenarum.

Tertia: anima non habet contrarium quo destruatur, nec habet praedicatum exigitivum destructionis; ergo habet praedicatum conservationis exigitivum.

Quarto: appetitus perpetuitatis omnibus insitus est a natura.

Quinta: Concilium Lateranense sub Leone X, Sessione 8: »Cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animae rationalis quod mortalis sit, et aliqui temere philosophantes secundum saltem Philosophiam veram esse asseruerint: Sacro approbante Concilio damnamus ac reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, et hoc in dubium vertentes; cum illa non solum vere et per se et essentialiter humani Corporis forma existat, verum et immortalis, quod ex Evangelio manifesto constat«. Ergo animam rationalem natura sua esse immortalem est de fide.

Respondetur. Ad primam: nego consequentiam, quia sequeretur quod igni naturale sit existere in aeternum.

nego, za grzech zaś śmiertelny należy się wieczna kara.

Trzecia: dusza nie ma przeciwieństwa, przez które miałaby zostać zniszczona, ani nie ma cechy domagającej się zniszczenia; a zatem ma cechę domagającą się zachowania.

Czwarta: pragnienie wieczystości jest wszystkim wszczepione z natury.

Piąta: Sobór Laterański[2] za pontyfikatu Leona X, sesja 8: »ponieważ w naszych czasach niektórzy ośmielili się twierdzić o naturze duszy rozumnej, że jest śmiertelna, a niektórzy, lekkomyślnie filozofując, utrzymywali, że tak jest przynajmniej według zdrowej filozofii: za zgodą Świętego Soboru potępiamy i odrzucamy wszystkich, którzy twierdzą, że dusza umysłowa jest śmiertelna, oraz tych, którzy podają to w wątpliwość; skoro ona nie tylko prawdziwie, sama przez się i istotowo jest formą ciała ludzkiego, lecz także jest nieśmiertelna, co z *Ewangelii* jawnie wynika«[3]. A zatem to, że dusza rozumna jest ze swej natury nieśmiertelna, należy do wiary.

Odpowiada się. Co do pierwszej: przeczę następstwu, ponieważ wynikałoby

[2] Sobór Laterański V (1512–1517) zwołany przez papieża Juliusza II, a zakończony przez papieża Leona X.

[3] Zapis orzeczenia z Sesji VIII ze środy 19 grudnia 1513 roku, potępiający Pietro Pomponazziego, różni się od zapisu podanego przez A. K. Krasnodębskiego. Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 57.

Ad secundam: nego consequentiam, quia haec conservatio animae esset in poenam.

Ad tertiam: nego consequentiam, quia hinc sequeretur etiam formas materiales esse immortales.

Ad quartam: nego antecedens; nam de appetitu non constat innato, nisi quatenus constat immortalitatem esse nobis connaturalem et non violentam; elicitus autem appetitus est ad ea quae nobis non sunt connaturalia.

Ad quintam: nego consequentiam, quia in verbis Concilii ly »per se et essentialiter« non coniungitur cum immortalitate animae, sed cum eo quod sit forma.

IV. Adverte quo sensu citra temeritatis periculum licitum sit, vel non sit, controvertere an ratione naturali sit demonstrabilis animae immortalitas.

Nam primo: falsa est haec propositio (potest naturali ratione demonstrari quod anima rationalis non sit immortalis). Ratio falsitatis est, quia falsum non potest ratione naturali demonstrari; atqui animam rationalem esse mortalem est falsum, nam fides contrarium docet. Item falsa haec propositio est: (quamvis ex Divina revelatione certum sit animam esse immortalem, tamen ratione naturali potest probari op-

z tego, że dla ognia byłoby czymś naturalnym istnieć na wieki.

Co do drugiej: przeczę następstwu, ponieważ owo zachowanie duszy miałoby charakter kary.

Co do trzeciej: przeczę następstwu, ponieważ stąd wynikałoby, że także formy materialne są nieśmiertelne.

Co do czwartej: przeczę poprzednikowi; nie jest bowiem ustalone, że chodzi o pragnienie wrodzone, chyba że o tyle, o ile zarazem ustalone jest, że nieśmiertelność jest nam przyrodzona i niesprzeczna z naturą; pragnienie zaś wzbudzone kieruje się ku temu, co nie jest nam przyrodzone.

Co do piątej: przeczę następstwu, ponieważ w słowach Soboru wyrażenie »sama przez się i istotowo« nie łączy się z nieśmiertelnością duszy, lecz z tym, że dusza jest formą.

IV. Zauważ, w jakim sensie — bez niebezpieczeństwa zuchwalstwa — wolno albo nie wolno prowadzić spór o to, czy nieśmiertelność duszy jest możliwa do udowodnienia za pomocą naturalnego rozumu.

Albowiem po pierwsze: fałszywe jest to twierdzenie: można rozumem naturalnym dowieść, że dusza rozumna nie jest nieśmiertelna. Racja tej fałszywości jest następująca: ponieważ fałszu nie można dowieść rozumem naturalnym; a przecież to, że dusza rozumna jest śmiertelna, jest fałszem, wiara bowiem uczy rzeczy przeciwnej. Podobnie fałszywe jest to twierdzenie: choć z Bożego objawienia

positum). Ratio falsitatis est: tum quia ex eo quod ego argumentum positum contra verum non solvam, non sequitur probari aliquid contra verum; sicut non sequitur qualitates occultas non dari, aut probari eas non dari, ex eo quod ego non assequar earum causam. Tum quia praefata propositio est similis isti: (etsi sentiam calorem ignis et eum sciam esse proprietatem ignis, nihilominus potest probari calorem non convenire igni). Tum quia sequeretur dura consequentia haec: (quod ex naturali ratione potest demonstrari esse incertum, illud non est infallibiliter certum; sed quod ex revelatione Divina est infallibiliter certum, illud iuxta te potest ex ratione naturali demonstrari esse incertum; ergo quod ex revelatione Dei est certum, illud non est infallibiliter certum).

Secundo: Controversia est haec: (an ratione naturali potest demonstrari immortalitas animae?) etc. Primo: Scotus negative, siquidem omnes rationes in contrarium adductae solvi possunt.

jest pewne, że dusza jest nieśmiertelna, to jednak rozumem naturalnym można dowieść przeciwieństwa. Racja fałszywości jest następująca: najpierw dlatego, że z tego, iż ja nie rozwiążę argumentu wytoczonego przeciw prawdzie, nie wynika, że cokolwiek zostaje dowiedzione przeciw prawdzie, tak jak nie wynika, że jakości ukryte nie istnieją, albo że dowiedziono ich nieistnienia, z tego, że nie pojmuję ich przyczyny. Następnie dlatego, że wspomniane twierdzenie jest podobne do tego oto: chociaż odczuwam ciepło ognia i wiem, że jest ono własnością ognia, to jednak można dowieść, że ciepło ogniowi nie przysługuje. Wreszcie dlatego, że wynikałoby z tego takie niedopuszczalne następstwo: to, o czym rozumem naturalnym można dowieść, że jest niepewne, nie jest nieomylnie pewne; lecz to, co z Bożego objawienia jest nieomylnie pewne, można — według ciebie — dowieść rozumem naturalnym, że jest niepewne; a zatem to, co z objawienia Bożego jest pewne, nie jest nieomylnie pewne.

Po drugie: spór jest następujący: czy rozumem naturalnym można dowieść nieśmiertelności duszy? itd. Po pierwsze: Duns Szkot [4] orzeka przecząco, skoro wszystkie argumenty przytaczane na rzecz

[4] Jan Duns Szkot (1266–1308), filozof i teolog franciszkański. Twórca szkotyzmu. Wpłynie na filozofię nowożytną, a zdaniem Mieczysława Gogacza nawet na filozofię współczesną.

Respondeo secundo: Conimbricenses, Arriaga affirmative, adducendo argumenta paulo post ponenda.

Respondeo tertio: Gonzales — rationibus naturalibus evidenter evinci perdurationem animarum post mortem, immortalitatem vero non clare, sed probabiliter.

Respondeo quarto: Semerii, notando duo.

Primo: quod aliud est demonstrare animae immortalitatem, aliud est hanc demonstrationem esse ad captum omnium etiam rudiorum; nam rotunditatem molis terraqueae Mathematicus demonstrat, rusticus non capit.

przeciwną, to jest za dowodliwością, dają się odeprzeć.

Po drugie: komentatorzy z Coimbry [5] i Arriaga[6] odpowiadają twierdząco, przytaczając argumenty, które zostaną podane nieco później.

Po trzecie: González [7] twierdzi, że racjami naturalnymi dowodzi się w sposób oczywisty trwania dusz po śmierci, nieśmiertelności natomiast nie w sposób pewny, lecz tylko prawdopodobnie.

Po czwarte: Semeri [8], zaznaczając dwie rzeczy.

Po pierwsze: czym innym jest dowieść nieśmiertelności duszy, a czym innym, by ten dowód był w zasięgu pojmowania wszystkich, także mniej wykształconych;

---

5 Jezuiccy komentatorzy z Coimbry. Autor powołuje się na *Cursus Conimbricensis*. *Kurs z Coimbry*, zbiór komentarzy i traktatów filozoficznych autorów jezuickich z Coimbry w Portugalii, powstałych w latach 1592–1606. Omawiają one fizykę, metafizykę, logikę i etykę Arystotelesa.

6 Rodrigo de Arriaga SJ (1592–1667), autor *Cursus Philosophicus*. Hiszpański filozof i teolog. Wykładał na Uniwersytecie w Pradze. Oddziaływał na środowisko naukowe w Europie Środkowo–Wschodniej.

7 Tirso González de Santalla (1624–1705), generał jezuitów, autor *Fundamentum theologiae moralis* (1694).

8 André Sémery, Remus, francuski jezuita pochodzący z Reims, profesor filozofii w *Collegio Romano*. Autor *Triennium philosophicum* (1674). Praca została opublikowana cztery lata przed pracą A. K. Krasnodębskiego.

Secundo: quod aliud est quod aliqua ratione possit animae immortalitas demonstrari, aliud quod haec vel illa ratio quae affertur sit demonstrativa. Hinc plerique qui conveniunt in hoc quod demonstrari possit, dissentiunt in hoc quod haec aut illa ratio demonstret; et de facto multi se putant demonstrare qui neque probabiliter philosophantur. Aliud ergo est convenire in demonstrabilitate, aliud in ratione qua demonstratur. Alii rationem validissimam physicam putant. Alii rationi physicae diffidentes, aiunt per rationes morales rem demonstrari; et inter rationes morales non invenies unam, in qua vel omnes vel plerique consentiant.

Porro pro immortalitate animae argumenta primo Physica sunt.

Primum: Omnis forma per se subsistens est incorruptibilis; forma enim corrumpitur per hoc quod expellatur ex subiecto, seu quod desinat esse in subiecto, ut patet inductione in omnibus formis materialibus. Atqui anima est per se subsistens. Ergo. Minor probatur: forma independens a subiecto est forma per se subsistens; sed anima rationalis est forma independens a subiecto. Minor probatur:

matematyk bowiem dowodzi kulistości bryły ziemi, a wieśniak tego nie pojmuje.

Po drugie: czym innym jest to, że nieśmiertelność duszy może być dowiedziona jakimś argumentem, a czym innym to, że ten oto czy ów przytaczany argument jest rozstrzygający. Stąd wielu, którzy się zgadzają co do tego, że można dowieść nieśmiertelności, różni się co do tego, czy ten oto czy ów argument jej dowodzi; i w istocie wielu sądzi, że dowodzą, choć nie argumentują filozoficznie nawet prawdopodobnie. Czym innym jest zatem zgadzać się co do dowodliwości, a czym innym co do argumentu, którym się dowodzi. Jedni uważają za najmocniejszy argument z filozofii przyrody. Inni, nie dowierzając argumentowi z filozofii przyrody, powiadają, że dowodzi się przez argumenty moralne; a wśród argumentów moralnych nie znajdziesz ani jednego, co do którego zgadzaliby się wszyscy albo choćby większość.

Dalej, argumenty za nieśmiertelnością duszy są, po pierwsze, z filozofii przyrody.

Pierwszy: wszelka forma samoistna jest niezniszczalna; forma bowiem ulega zniszczeniu przez to, że zostaje usunięta z podmiotu albo że przestaje być w podmiocie, jak to widać przez indukcję na wszystkich formach materialnych. A przecież dusza jest formą samoistną. A zatem jest niezniszczalna. Dowód przesłanki mniejszej: forma niezależna od podmiotu jest formą samoistną; lecz dusza rozumna jest

anima rationalis operatur independenter a subiecto; ergo et in esse est independens a subiecto, siquidem modus operandi sequitur modum essendi. Antecedens probatur: anima rationalis operatur immaterialiter; immo materialia ipsa in anima immaterialisantur, iuxta illud: »quidquid recipitur per modum recipientis recipitur«; item operari quod est supra materiam est independens a materia; sed operationes animae sunt supra materiam. Minor probatur: operatio intelligendi abstrahit omnino a materia, non solum in quantum attingit res immateriales, cuiusmodi sunt Deus et intelligentiae, sed etiam materialia attingit immaterialiter, praescindendo scilicet a ratione individualitatis; immo et immaterialia materialisat, ut cum Angelum concipit per modum iuvenis.

Secundum: Ex modo intelligendi per reflexionem in infinitum. Reflexio supra actum provenit ex elevatione supra materiam; ergo quo magis est potentia reflexiva, eo est a materia elevatior; ergo potentia in infinitum reflexiva erit totaliter elevata a materia, et consequenter immortalis. Antecedens probatur ex Aristotele, qui 2. de anima, textu 124 [2], docet plantas non esse

formą niezależną od podmiotu. Dowód przesłanki mniejszej: dusza rozumna działa niezależnie od podmiotu; a zatem i w istnieniu jest niezależna od podmiotu, skoro sposób działania wynika ze sposobu istnienia. Dowód poprzednika: dusza rozumna działa niematerialnie; co więcej, same rzeczy materialne zostają w duszy odmaterializowane, według owego zdania: »cokolwiek bywa przyjęte, bywa przyjęte na sposób przyjmującego« [9]; podobnie: działanie, które jest ponad materią, oznacza działanie niezależne od materii; lecz działania duszy są ponad materią. Dowód przesłanki mniejszej: rozumienie abstrahuje całkowicie od materii, nie tylko o tyle, o ile sięga rzeczy niematerialnych, jakimi są Bóg i inteligencje, lecz także rzeczy materialne ujmuje niematerialnie, mianowicie pomijając aspekt jednostkowości; co więcej, rzeczy niematerialne przedstawia materialnie, jak wtedy, gdy ujmuje anioła na sposób młodzieńca.

Drugi argument: ze sposobu rozumienia przez refleksję w nieskończoność. Refleksja nad własnym aktem pochodzi

[2] Numeracja *textus* pochodzi z renesansowych edycji Arystotelesa z *Wielkim Komentarzem* Awerroesa (tradycja juntyńska), nie z po-

[9] Aksjomat scholastyczny w postaci utrwalonej: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5; I, q. 12, a. 4; I, q. 14, a. 1 ad 3; I, q. 16, a. 1; *Summa contra gentiles*, II, 79; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3. Druk podaje *per modum* zamiast *ad modum* — wariant leksykalny bez zmiany sensu; nie odnotowano go w aparacie, ponieważ obie postacie krążyły w szkole.

cognoscitivas propter suam materialitatem; cognoscitivum autem est principium et radix reflexionis. Quia, ut S. Thomas ait: »Omnis coarctatio est in materia[3]; reflexio autem est quaedam solutio a coarctatione, cum non limitet ad unum, sed amplietur ad plura«.

z wyniesienia ponad materię; a zatem im bardziej władza jest zdolna do refleksji, tym bardziej jest wyniesiona ponad materię; a zatem władza zdolna do nieskończonej refleksji będzie całkowicie wyniesiona ponad materię, a w konsekwencji nieśmiertelna. Poprzednika dowodzi się na podstawie Arystotelesa[10], który w drugiej księdze *O duszy*[11] uczy, że rośliny nie są zdolne do poznawania z powodu swej materialności; a pierwiastek poznawczy jest zasadą i korzeniem refleksji. Ponieważ, jak powiada św. Tomasz[12]: »Wszelkie ogra-

działu Bekkera (1831). Odpowiednik: *De anima* II, 12, 424a32–b3. Rozbieżność numeracji nie jest błędem druku.

3 Cytatu nie odnaleziono w *Corpus Thomisticum*. Myśl jest tomistyczna (por. *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1), lecz sformułowanie nie odpowiada ustalonemu miejscu; prawdopodobnie parafraza albo cytat przejęty od pośrednika.

10 Arystoteles (384–322 przed Chr.), twórca filozofii realistycznej. W renesansie powstanie „arystotelizm chrześcijański" zainspirowany jego filozofią.

11 Arystoteles, *O duszy*, II, 12, 424a32–b3 (tłum. P. Siwek, s. 100–101): rośliny nie postrzegają, ponieważ doznają „wraz z materią" (*πάσχει μετὰ τῆς ὕλης*), nie mając zasady zdolnej przyjąć formę zmysłową bez materii. Druk odsyła do *textus* 124; jest to numeracja fragmentów przyjęta w renesansowych edycjach Arystotelesa z *Wielkim Komentarzem* Awerroesa (tradycja juntyńska, Wenecja 1562–1574), nie zaś podział Bekkera, powstały dopiero w 1831 r. Rozbieżności numeracji nie należy więc traktować jako błędu druku.

12 Tomasz z Akwinu (1224/1225–1274), filozof i teolog. Doktor Kościoła Katolickiego. Św. Tomasz doprecyzował filozofię Arystotelesa (hylemorfizm) o ujęcie istnienia jako aktu bytu. Twórca tomizmu, posiadającego wiele odmian i szkół. Zob. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak", 113 (1963), 1339–1353; tenże, *Wstęp do tomizmu*, opr. A. Andrzejuk, Warszawa 2024.

Tertium: Ex modo volendi et appetendi per indifferentiam. Animus noster est indeterminatus ad hoc vel illud volendum, sed haec indeterminatio non potest oriri sine aliquo appetitu inorganico et immateriali; appetitus enim organicus determinat ad certum genus appetibilium sibi conveniens.

Quartum: Quod caret contrario est incorruptibile, ut materia prima; sed anima rationalis caret contrario. Minor probatur: Ideo materia prima caret contrario, quia ipsa est subiectum contrariorum, nempe formae et privationis, albedinis et nigredinis; atqui etiam anima rationalis est subiectum contrariorum, quia ratio boni et mali et non entis est simul in anima, siquidem contrariorum est eadem disciplina. Ergo.

niczenie jest w materii; refleksja zaś jest pewnym uwolnieniem od ograniczenia, gdyż nie zacieśnia do jednego, lecz rozszerza się na wiele» [13].

Trzeci argument: ze sposobu chcenia i pożądania przez niezdecydowanie [14]. Nasz umysł jest nieokreślony co do chcenia tego lub owego, lecz ta nieokreśloność nie może powstać bez jakiegoś pożądania niecielesnego i niematerialnego; pożądanie bowiem cielesne jest określone ku pewnemu rodzajowi rzeczy pożądanych, sobie odpowiednich.

Czwarty argument: to, co nie ma przeciwieństwa, jest niezniszczalne, jak materia pierwsza; lecz dusza rozumna nie ma przeciwieństwa. Dowód przesłanki mniejszej: materia pierwsza dlatego nie ma przeciwieństwa, że sama jest podmiotem przeciwieństw, mianowicie formy i braku, bieli i czerni; a przecież i dusza rozumna jest podmiotem przeciwieństw, ponieważ pojęcie dobra i zła oraz niebytu jest w duszy zarazem, skoro przeciwieństw dotyczy

[13] Cytatu nie odnaleziono w *Corpus Thomisticum*. Sformułowanie nie odpowiada żadnemu ustalonemu miejscu, choć myśl jest tomistyczna (por. *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1: *immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva*). Prawdopodobnie parafraza albo cytat przejęty od pośrednika — zgodnie ze wzorem widocznym w całym traktacie, gdzie Ojcowie i Tomasz przywoływani są za tradycją szkolną.

[14] Zob. *libertas indifferentiae* — wolność niezdecydowana.

Secundo: Moralia.

Primum: Homines probi debent accipere alicubi praemium virtutis, et impii poenam sceleris; sed non accipiunt in hac vita; ergo datur altera vita. Maior probatur: de ratione iusti ac providentissimi gubernatoris est bonos praemiare et malos punire; sed Deus est iustus ac providentissimus. Ergo. Maior probatur: Contra rationem iusti provisoris est bene habere malos et male bonos; atqui boni in hac vita vexantur paupertate, contumeliis, mali autem prosperantur. Ergo.

Secundum: De quo est iudicium rectum naturaliter, de illo est demonstratio ex ratione naturali; sed de immortalitate animae rationalis est naturaliter iudicium rectum. Ergo. Minor probatur: ex quo infertur honeste vitam esse ducendam, illud est iudicium rectum; sed iudicium de immortalitate animae suadet honeste vitam esse ducendam; iudicium autem oppositum suadet tantum bibendum, comedendum, quia cras moriemur.

Tertium: Ex horrore mortis, appetitu praemii aeterni, ac ex animae capacitate tanta, ut nullis caducis bonis repleri posta sama wiedza. A zatem dusza nie ma przeciwieństwa.

Po drugie: Argumenty moralne.

Pierwszy: ludzie prawi powinni gdzieś otrzymać nagrodę za cnotę, a bezbożni karę za zbrodnię; lecz nie otrzymują jej w tym życiu; a zatem istnieje inne życie. Dowód przesłanki większej: do istoty sprawiedliwego i najbardziej przezornego rządzącego należy nagradzać dobrych i karać złych; lecz Bóg jest sprawiedliwy i najbardziej przezorny. A zatem. Dowód przesłanki większej: Przeciw istocie sprawiedliwego zarządcy jest, by źli mieli się dobrze, a dobrzy źle; a przecież dobrzy w tym życiu są dręczeni ubóstwem i zniewagami, źli zaś się bogacą. A zatem istnieje życie przyszłe.

Drugi argument: o czym istnieje z natury sąd prawdziwy, o tym jest dowód z rozumu naturalnego; lecz o nieśmiertelności duszy rozumnej istnieje z natury sąd prawdziwy. A zatem istnieje jej dowód z rozumu naturalnego. Dowód przesłanki mniejszej: to, z czego wynika, że życie należy wieść uczciwie, jest sądem prawdziwym; lecz sąd o nieśmiertelności duszy nakłania, by życie wieść uczciwie; sąd zaś przeciwny nakłania tylko, by pić i jeść, bo jutro pomrzemy.

Trzeci argument: Z lęku przed śmiercią, z pragnienia wiecznej nagrody oraz z tak wielkiej pojemności duszy, że nie może jej wypełnić żadne przemijające dobro, tak iż słusznie Dawid Psal-

sit; adeo ut merito David Physicus[4] cecinerit: »satiabor cum apparuerit gloria tua«.

(253) V. Anima separata, stando in terminis purae naturae, primo retinet scientias et species et virtutes morales acquisitas in corpore, quia haec omnia sunt in anima, adeoque manente causa conservativa earum, manent et ipsae. Dixi »stando in terminis purae naturae«, quia habitus vitiosus et potentiae, cum repugnant beatitudini, pereunt per subtractionem concursus.

Secundo: Acquirit sibi species novas, quia percipit nova obiecta, ut substantias materiales et spirituales, et seipsam. Porro hae species vel producuntur a Deo supplente defectum causarum secundarum (qui enim dat esse, dat et consequentia ad esse), vel producuntur ab obiecto, vel relinquuntur a cognitione obiecti, vel per species praesentes intellectus agens cudit novas.

(254) VI. Anima separata, primo considerata in statu purae naturae, non habet ullum appetitum elicitum ad corpus, ac proinde non est in statu violento seu contra–naturali. Quia licet videret se pri-

[4] Prawdopodobnie błąd zecerski. Powinno być: „Propheta" lub „Psaltes", czyli Dawid Prorok lub Psalmista. Cytat odpowiada Ps 16(17),15 Wlg („satiabor cum apparuerit gloria tua" tłum. „Nasycę się, gdy ukaże się Twoja chwała").

mista zaśpiewał: »nasycę się, gdy ukaże się chwała Twoja«[15].

(253) V. Dusza oddzielona, pozostając w granicach czystej natury, po pierwsze zachowuje wiedzę oraz postacie poznawcze i cnoty moralne nabyte w ciele, ponieważ to wszystko jest w duszy, a zatem skoro trwa przyczyna je zachowująca, trwają i one same. Powiedziałem »pozostając w granicach czystej natury«, ponieważ sprawność występna oraz pewne władze, gdy są przeciwne szczęśliwości, giną przez odjęcie Bożego współdziałania.

Po drugie: dusza nabywa sobie nowe postacie poznawcze, ponieważ postrzega nowe przedmioty, jak substancje materialne i duchowe oraz samą siebie. Otóż te postacie albo są wytwarzane przez Boga, który uzupełnia brak przyczyn wtórnych (kto bowiem daje istnienie, daje i to, co z istnienia wynika), albo są wytwarzane przez przedmiot, albo pozostają po poznaniu przedmiotu, albo intelekt czynny wykuwa nowe za pomocą postaci już obecnych.

(254) VI. Dusza oddzielona, rozważana najpierw w stanie czystej natury, nie ma żadnego pożądania wzbudzonego ku cia-

[15] Ps 16(17),15 wg *Wulgaty klementyńskiej*: *satiabor cum apparuerit gloria tua*. Druk określa Psalmistę jako *David Physicus*; lekcja wątpliwa — możliwy błąd zecerski zamiast *Propheta* albo *Psaltes*. Jeśli lekcja jest poprawna, epitet trzeba czytać jako chwyt retoryczny: Dawid jako „fizyk", ponieważ jego werset orzeka o naturze duszy. W przekładzie oddano ostrożnie: „Dawid Psalmista".

vari aliquo bono conveniente, simul tamen videret hanc iacturam pensari maioribus bonis; nam anima separata intelligit independenter a phantasmate obnoxio erroribus, de loco in locum citissime movetur, non patitur sitim.

Secundo: Considerata in statu gratiae et gloriae, habet appetitum elicitum ad unionem cum corpore, ac proinde sic est in statu violento seu contra–naturali; quia novit sibi nihil mali, immo multum boni ab hac unione eventurum.

Tertio: Considerata et in statu purae naturae, et in statu gratiae et gloriae, seu physice considerata, habet appetitum innatum ad unionem cum corpore. Tum quia, iuxta Concilium Lateranense, anima rationalis est forma corporis, ac proinde ordinata ad illud informandum. Tum quia materiae existentia sine forma est violenta: ergo et animae sine materia.

Praesertim quia inclinatio formae ad informandum est ex abundantia et in ratione boni, inclinatio autem materiae est ex penuria. Iam vero inclinatio quae fundatur in abundantia maior est quam quae fundatur in penuria, ut inclinatio hominis benefici quam nostra indigentia.

łu, a zatem nie jest w stanie wymuszonym, czyli przeciwnym naturze. Ponieważ choćby widziała, że jest pozbawiona pewnego dobra sobie odpowiedniego, to jednak zarazem widziałaby, że ta strata wynagradzana jest większymi dobrami; dusza oddzielona bowiem rozumie niezależnie od wyobrażenia podatnego na błędy, przemieszcza się z miejsca na miejsce w mgnieniu oka, nie doznaje pragnienia.

Po drugie: Rozważana w stanie łaski i chwały, ma pożądanie wzbudzone ku zjednoczeniu z ciałem, a zatem w tym względzie jest w stanie wymuszonym, czyli przeciwnym naturze; ponieważ wie, że z tego zjednoczenia nie wyniknie dla niej nic złego, przeciwnie, może wyniknąć wiele dobra.

Po trzecie: Rozważana zarówno w stanie czystej natury, jak i w stanie łaski i chwały — czyli rozważana według swej natury — ma pożądanie wrodzone ku zjednoczeniu z ciałem. Po pierwsze dlatego, że — według Soboru Laterańskiego — dusza rozumna jest formą ciała, a zatem jest uporządkowana do jego uformowania.

Po drugie dlatego, że istnienie materii bez formy jest wymuszone, przeciw naturze: a zatem i istnienie duszy bez materii. Zwłaszcza że skłonność formy ku formowaniu pochodzi z obfitości i występuje na sposób dobra, skłonność zaś materii — z niedostatku. Otóż skłonność, która opiera się na obfitości, jest większa niż ta, która opiera się na niedostatku, jak

Tum quia status naturalis et status violentus sunt oppositi; atqui anima in corpore est in statu naturali; ergo extra corpus est in statu violento.

(255) §. II. De Intellectu.

I. Intellectus est potentia spiritualis cognitiva intelligibilium, ac proinde potentia inorganica. Ratio: nam independenter ab organo potest operari.

II. Obiectum intellectus creati est primo attingentiae naturalis quod propriis viribus attingitur, vel inclinationis naturalis quod attingere quidem intellectus potest, sed non nisi elevatus.

Secundo: motivum et terminativum per se et per accidens. Motivum et terminativum per se est quod ad cognitionem sui intellectum movet per proprias species, ut omnes res materiales. Motivum tantum est quod per sui species movet intellectum ad cognitionem alterius obiecti, ut senex ad cognitionem Dei. Terminativum tantum, ac proinde per accidens et indirectum est, quod terminat quidem actum intellectus, sed non per proprias species, ut Deus, Angelus, quidditas.

skłonność człowieka dobroczynnego jest większa niż nasza potrzeba jego pomocy.

Po trzecie dlatego, że stan naturalny i stan wymuszony są przeciwne; a przecież dusza w ciele jest w stanie naturalnym; a zatem poza ciałem jest w stanie wymuszonnym.

(255) §. II. O intelekcie

I. Intelekt jest duchową władzą poznawczą przedmiotów pojmowalnych, a zatem władzą niecielesną. Racja: może bowiem działać niezależnie od narządu.

II. Przedmiotem intelektu stworzonego jest, po pierwsze, przedmiot naturalnego ujęcia, to jest taki, który intelekt ujmuje własnymi siłami; albo przedmiot skłonności naturalnej, który intelekt wprawdzie może ująć, lecz tylko wtedy, gdy zostanie do tego wyniesiony.

Po drugie: przedmiot poruszający i stanowiący kres aktu — sam przez się oraz przez przypadłość. Przedmiotem poruszającym i stanowiącym kres aktu sam przez się jest to, co ku poznaniu samego siebie porusza intelekt przez własne postacie poznawcze, jak wszystkie rzeczy materialne. Przedmiotem jedynie poruszającym jest to, co przez swoją postać poznawczą porusza intelekt ku poznaniu innego przedmiotu, jak starzec ku poznaniu Boga. Przedmiotem jedynie stanowiącym kres aktu — a zatem przedmiotem przez przypadłość i pośrednim — jest to, co wprawdzie kończy akt intelektu, lecz nie przez własną postać poznawczą: jak Bóg, anioł, istota rzeczy.

Tertio: Quod et sub Quo. Quod est id quod cognoscitur, sub Quo est intelligibilitas.

Po trzecie: przedmiot »który« oraz przedmiot »pod którym«. Przedmiotem »który« jest to, co bywa poznawane; przedmiotem zaś »pod którym« jest pojmowalność.

III. Dantur species intelligibiles.

III. Istnieją intelektualne postacie poznawcze.

Ratio: tum quia intellectus debet obiecto uniri intentionaliter; tum quia voluntas in sententia communi non potest ad amandum obiectum determinari ex cognitione materiali, sed omnino requiritur cognitio immaterialis; tum quia anima tam pro hoc quam pro separationis statu recordatur actuum fidei et cogitationum variarum, tam bonarum quam malarum; tum quia intellectus per cognitionem abstractivam attingit res materiales et communes earumque recordatur, sed naturalis non potest apparere in phantasmate. Ergo. Tum quia sensus internus non cognoscit obiectum per species sensus externi: ergo nec intellectus per speciem phantasiae.

Racja: po pierwsze dlatego, że intelekt musi zjednoczyć się z przedmiotem intencjonalnie; po drugie dlatego, że wola, według opinii powszechnej, nie może zostać określona do umiłowania przedmiotu na podstawie poznania materialnego, lecz wymaga się tu bezwzględnie poznania niematerialnego; po trzecie dlatego, że dusza, tak dla tego stanu, jak i dla stanu oddzielenia, przypomina sobie akty wiary oraz rozmaite myśli, tak dobre, jak i złe; a nadto dlatego, że intelekt przez poznanie abstrakcyjne ujmuje rzeczy materialne i powszechne oraz je sobie przypomina, lecz to, co naturalne, to jest powszechna natura rzeczy, nie może ukazać się w wyobrażeniu. A zatem istnieją intelektualne postacie poznawcze. A dalej dlatego, że zmysł wewnętrzny nie poznaje przedmiotu przez postacie poznawcze zmysłu zewnętrznego: a zatem także intelekt nie poznaje przez postać poznawczą wyobraźni.

Dices: primo, deberet esse intellectus semper in actuali cognitione, siquidem semper haberet species: Ergo.

Powiesz: po pierwsze, intelekt musiałby być zawsze w akcie poznania, gdyby zawsze miał postacie poznawcze: a zatem byłoby to niemożliwe.

Secundo, voluntas et appetitus non eget speciebus ad suos actus, sed posita

Po drugie, wola i pożądanie nie potrzebują postaci poznawczych do swoich

obiecti repraesentatione fertur in illud: ergo et intellectus.

Tertio, intellectus ad productionem specierum immaterialium completur per actus phantasiae materiales: ergo potest compleri et ad productionem intellectionis.

Quarto, causa specierum intelligibilium est vel ad eliciendam intellectionem, vel ad repraesentandum obiectum intellectui, vel ad assimilandum intentionaliter obiecto intellectum, vel ad determinandam potentiam indifferentem; sed hoc totum praestari potest per phantasiam, quia materiale potest partialiter influere in immateriale, et inferior potentia potest obiectum repraesentare superiori. Ergo.

Respondetur. Primae: nego consequentiam, quia ut intellectus agat, debet moveri a phantasia.

Secundae: nego consequentiam, nam potentiae appetitivae trahuntur ab obiecto, cognoscitiva autem trahit ad se obiectum.

Tertiae: nego consequentiam, siquidem ad productionem speciei non potest illud habere a quo determinetur, potest autem habere a quo ad cognitionem rei spiritualis determinetur.

aktów, lecz skoro tylko dane jest przedstawienie przedmiotu, kierują się ku niemu: a zatem tak samo i intelekt.

Po trzecie, intelekt, dla wytworzenia postaci niematerialnych, dopełnia się przez materialne akty wyobraźni: a zatem może się dopełnić także ku wytworzeniu aktu rozumienia.

Po czwarte, racją istnienia, to jest celem, intelektualnych postaci poznawczych jest albo wzbudzenie aktu rozumienia, albo przedstawienie przedmiotu intelektowi, albo intencjonalne upodobnienie intelektu do przedmiotu, albo określenie władzy obojętnej; lecz to wszystko może zostać zapewnione przez wyobraźnię, ponieważ to, co materialne, może częściowo oddziaływać na to, co niematerialne, a władza niższa może przedstawić przedmiot wyższej. A zatem intelektualne postacie poznawcze są zbędne.

Odpowiada się: co do pierwszej obiekcji, przeczę następstwu, ponieważ aby intelekt działał, musi być poruszony przez wyobraźnię.

Co do drugiej, przeczę następstwu, ponieważ władze pożądawcze są pociągane przez przedmiot, władza poznawcza zaś pociąga przedmiot ku sobie.

Co do trzeciej, przeczę następstwu, skoro do wytworzenia postaci poznawczych intelekt nie może mieć w wyobraźni tego, przez co byłby do tego określony, może natomiast mieć w niej to, przez co zostaje określony do poznania rzeczy duchowej.

Quartae: nego consequentiam, necessitas enim speciei est etiam pro cognitione abstractiva et pro rebus spiritualibus.

IV. Causa effectiva specierum impressarum intelligibilium non est obiectum, quia est distans; non species phantastica, quia non est activa, aut saltem non proportionata, utpote materialis; sed intellectus agens cum phantasmate.

V. Obiecta quorum dantur species impressae intelligibiles sunt haec: primo, res singularis, quia cognoscuntur ab intellectu ea quae a sensu percipiuntur. Secundo, rationes communes seu abstractae, quia intellectus cognita re singulari cognoscit omnia eius praedicata, adeoque per singularium species determinatur ut per alium actum cognoscat naturam communem, praecisis singularibus, ex qua cognitione relinquitur species universalium. Tertio, substantiae materiales iam semel cognitae. Quarto, etiam res spirituales. Quinto, ipsa anima eiusque actus.

VI. Intellectus solet dividi in practicum et speculativum, in memorativum et tendentem, in agentem et possibilem.

VII. Intellectus memorativus datur in nobis, quia experimur nos recordari actuum nostrorum praeteritorum spiritualium, verbi gratia cognitionum de Deo,

Co do czwartej, przeczę następstwu, konieczność postaci poznawczych zachodzi bowiem także dla poznania abstrakcyjnego i dla rzeczy duchowych.

IV. Przyczyną sprawczą odciśniętych intelektualnych postaci poznawczych nie jest przedmiot, ponieważ jest zbyt odległy; ani postać wyobrażenia, ponieważ nie jest czynna, albo przynajmniej nie jest współmierna, jako że jest materialna; lecz jest nią intelekt czynny wraz z wyobrażeniem.

V. Przedmioty, dla których istnieją odciśnięte intelektualne postacie poznawcze, są następujące: po pierwsze, rzecz jednostkowa, ponieważ intelekt poznaje to, co bywa postrzegane zmysłem. Po drugie, pojęcia wspólne, czyli abstrakcyjne, ponieważ intelekt, poznawszy rzecz jednostkową, poznaje wszystkie jej cechy, a przez to za pośrednictwem postaci poznawczych jednostkowych zostaje tak określony, że innym aktem poznaje naturę wspólną, odciąwszy aspekty jednostkowe; z którego to poznania pozostaje postać poznawcza powszechników. Po trzecie, substancje materialne już raz poznane. Po czwarte, także rzeczy duchowe. Po piąte, sama dusza oraz jej akty.

VI. Intelekt zwykło się dzielić na praktyczny i spekulatywny, na pamięciowy i dążący do poznania, na czynny i możnościowy.

VII. Intelekt pamięciowy istnieje w nas, ponieważ doświadczamy, że przypominamy sobie nasze minione akty duchowe, na przykład poznania Boga, aniołów,

Angelis, universalibus. Deus vero non habet memoriam proprie, quia nunquam cessat a cognitione quam semel habuit, propterea nec eam repetit.

VIII. Intellectus agens est qui obiectum transfert de ordine in ordinem, seu depurat a materialitate, seu qui spirituales cudit species. An vero ut singularium ita et universalium, vel certe tantum singularium rerum cudat species, et quidem controvertunt Auctores. Scotistae docent quod intellectus agens producit speciem rei singularis, deinde ex hac universalem. Affirmant Thomistae quod intellectus agens producit speciem singularem, possibilis speciem rerum universalium. Unde munera intellectus agentis numerari solent haec.

Primum est ex potentia phantasmatum educere species intelligibiles, quod proprie loquendo est falsum, quia species intelligibiles sunt immateriales: ergo non potest educi de potentia phantasmatis, quod est materiale. Dicitur ergo intellectus agens educere species de potentia phantasmatis, id est producere ad praesentiam phantasmatis.

Secundum: abstrahere phantasmata a conditionibus materialibus et sensibilibus — fors non actione privativa, secernendo quidditatem et univocam rationem compowszechników. Bóg natomiast nie ma pamięci we właściwym sensie, ponieważ nigdy nie ustaje w poznaniu, które raz posiadł i dlatego go nie powtarza.

VIII. Intelekt czynny jest tym, co przenosi przedmiot z jednego porządku w drugi porządek — z materialnego w duchowy — czyli oczyszcza go z materialności, to znaczy wykuwa duchowe postacie poznawcze. Czy zaś wykuwa postacie intelektualne powszechników tak jak jednostkowych, czy też tylko postacie rzeczy jednostkowych, co do tego autorzy się spierają. Szkotyści uczą, że intelekt czynny wytwarza postać rzeczy jednostkowej, a następnie z niej postać powszechną. Tomiści twierdzą zaś, że intelekt czynny wytwarza postać jednostkową, intelekt możnościowy zaś — postać rzeczy powszechnych. Stąd zwykło się wyliczać następujące zadania intelektu czynnego.

Pierwsze: wydobyć z możności wyobrażeń intelektualne postacie poznawcze, co, ściśle mówiąc, jest fałszem, ponieważ intelektualne postacie poznawcze są niematerialne: a zatem nie mogą być wydobyte z możności wyobrażenia, które jest materialne. Mówi się więc, że intelekt czynny wydobywa postacie z możności wyobrażenia, to znaczy, że je wytwarza przy obecności wyobrażenia.

Drugie: oderwać wyobrażenia od warunków materialnych i zmysłowych, być może nie działaniem negatywnym, to jest nie przez samo oddzielenie istoty i jedno-

munem a conditionibus materialibus individualibus, sed producendo species immateriales ad similitudinem phantasmatum.

Tertium: illustrare phantasmata, quod scilicet ipse intellectus sit lumen quoddam, quod faciat omnia obiecta videri ab intellectu possibili, producendo species intelligibiles.

Quartum: reddere et obiecta intelligibilia actu, et intellectum possibilem reducere ad actum primum, seu proximum.

Ratio primi: quia idem manens idem semper facit idem; ergo si nulla est immutatio in phantasmate, non concurret ad intellectionem.

Secundi: nam haec qualitas nec esset spiritualis — siquidem non potest recipi in subiecto corporeo — nec esset corporea, alias enim intellectus non transferret obiectum de ordine in ordinem.

Tertii: quia phantasma materiale non potest concurrere ad intellectionem spiritualem.

Iam vero intellectus possibilis munus et actio est recipere — tum speciem intelligibilem, tum cognitionem — ac hanc etiam producere. Dices: non datur duplex sensus, nempe agens et possibilis, nec duplex voluntas; ergo nec datur intellectus agens alius a possibili.

znacznego pojęcia wspólnego od jednostkowych warunków materialnych, lecz przez wytworzenie niematerialnych postaci poznawczych na podobieństwo wyobrażeń.

Trzecie: oświetlić wyobrażenia, to znaczy tak, że sam intelekt jest pewnym światłem, które sprawia, iż wszystkie przedmioty zostają ujrzane przez intelekt możnościowy, a to przez wytworzenie intelektualnych postaci poznawczych.

Czwarte: uczynić zarazem przedmioty aktualnie pojmowalnymi i sprowadzić intelekt możnościowy do aktu pierwszego, lub bliskiego.

Racja zadania pierwszego: ponieważ to, co pozostaje tym samym, zawsze czyni to samo; a zatem, jeśli w wyobrażeniu nie ma żadnej zmiany, nie będzie ono współdziałało przy powstawaniu rozumienia.

Racja drugiego: albowiem ta jakość nie byłaby ani duchowa — skoro nie może być przyjęta w podmiocie cielesnym — ani cielesna, w przeciwnym razie bowiem intelekt nie przenosiłby przedmiotu z jednego porządku w drugi.

Racja trzeciego: ponieważ wyobrażenie materialne nie może współdziałać przy powstawaniu rozumienia duchowego. Teraz zaś zadaniem i działaniem intelektu możnościowego jest przyjmować — zarówno intelektualną postać poznawczą, jak i poznanie — a także owo poznanie wytwarzać. Powiesz: nie ma podwójnego zmysłu, mianowicie czynnego i możnościowego, ani podwójnej woli;

Respondetur. Nego consequentiam, quia sensui sufficienter possunt ipsa obiecta imprimere speciem materialem; intellectui vero obiecta sensibilia speciem spiritualem sola per se non possunt imprimere, quia sunt improportionata ad talem effectum; voluntas vero invenit obiectum in quod feratur, quia quando obiectum est actu in intellectu, est actu volibile, nec indiget transferri de ordine in ordinem.

IX. Intellectus possibilis seu passibilis est qui recipit speciem intelligibilem et cognitionem productam.

X. Intellectus tendens seu operativus est qui elicit cognitionem; multi vero docent intellectum operantem esse formaliter ipsum intellectum possibilem.

(257) XI. Cum operatur intellectus, operatur etiam phantasia.

Ratio: tum quia Aristoteles, libro 3 *De anima*, textu 30 [5], ait nunquam sine phantasmate intelligit anima; tum quia modus operandi sequitur modum essendi, sed modus essendi animae pro hoc statu dependet a corpore tanquam a comparte quam informat: ergo apparet quod phan-

Odpowiada się: przeczę następstwu, ponieważ zmysłowi same przedmioty mogą wystarczająco odcisnąć postać materialną; intelektowi natomiast przedmioty zmysłowe nie mogą — same przez się — odcisnąć postaci duchowej, gdyż są niewspółmierne do takiego skutku; wola zaś znajduje przedmiot, ku któremu się kieruje, ponieważ gdy przedmiot jest aktualnie w intelekcie, tym samym jest w akcie przedmiotem woli i nie potrzebuje być przenoszony z jednego porządku w drugi.

IX. Intelekt możnościowy, czyli bierny, jest tym, co przyjmuje intelektualną postać poznawczą i wytworzone poznanie.

X. Intelekt dążący, czyli działający, jest tym, co wzbudza poznanie; wielu jednak uczy, że intelekt działający jest formalnie samym intelektem możnościowym.

(257) XI. Gdy intelekt działa, działa także wyobraźnia.

Racja: po pierwsze, ponieważ Arystoteles w księdze III *O duszy* [16] mówi, że dusza nigdy nie myśli bez wyobrażenia.

[5] Numeracja *textus* jak wyżej. Odpowiednik: *De anima* III, 7, 431a16–17. Formuła „nunquam sine phantasmate intelligit anima" to utrwalony przekład szkolny tego miejsca.

[16] Arystoteles, *O duszy*, III, 7, 431a16–17 (tłum. P. Siwek, s. 120). Łacińska formuła *nunquam sine phantasmate intelligit anima* jest utrwalonym przekładem szkolnym tego miejsca; przywołuje ją m.in. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7. Druk odsyła do *textus* 30 — numeracja jak w przypisie powyżej.

tasia sit comprincipium, neque enim eam debet otiosam relinquere anima. Tum quia laeso phantasiae organo, intellectus, etsi habeat species a primis actibus relictas, tamen impeditur a suis operationibus: ergo apparet quod phantasia sit comprincipium. Tum quia homo nunquam fatigaretur speculando. Tum quia species intelligibiles eius sunt naturae non sint natae producere cognitionem nisi talem, quae ex natura sua intrinseca petat obiectum proponi per phantasiam, sicut voluntas nata est producere volitionem, sed tamen petit obiectum proponi per intellectum.

Po drugie, ponieważ sposób działania idzie za sposobem istnienia, lecz sposób istnienia duszy w tym stanie zjednoczenia zależy od ciała jak od części, którą dusza kształtuje: a zatem okazuje się, że wyobraźnia jest współzasadą, dusza nie powinna jej bowiem pozostawiać bezczynną. Po trzecie, ponieważ przy uszkodzonym narządzie wyobraźni intelekt, choćby miał postacie poznawcze pozostałe z wcześniejszego poznania, napotyka na przeszkody w działaniu: a zatem okazuje się, że wyobraźnia jest współzasadą. Po czwarte, ponieważ inaczej człowiek nigdy nie męczyłby się rozmyślaniem. Po piąte, ponieważ jego intelektualne postacie poznawcze z natury nie są zdolne, by wytwarzać poznanie inne niż takie, które z samej swej wewnętrznej natury domaga się, aby przedmiot był przedstawiony przez wyobraźnię, tak jak wola z natury jest zdolna wytwarzać akt chcenia, a jednak domaga się, aby przedmiot był jej przedstawiony przez intelekt.

XII. Cum operatur phantasia, operatur etiam intellectus; non tamen in pueris, amentibus, ebriis, dormientibus. Ratio: quia in primo puncto habentur omnia requisita, scilicet potentiam expeditam et obiecti species; in aliis autem vel sunt indispositiones organi, vel copia specierum deest, ut in pueris.

XII. Gdy działa wyobraźnia, wówczas działa także intelekt, ale nie u dzieci, obłąkanych, pijanych, śpiących. Racja: ponieważ w pierwszym przypadku obecne są wszystkie wymagane warunki, mianowicie sprawna władza i postać przedmiotu; u innych zaś albo zachodzą uszkodzenia narządu, albo brakuje zasobu postaci poznawczych, jak u dzieci.

(258) XIII. In quonam formaliter consistat intellectio, variae sunt sententiae.

Prima dicit intellectionem consistere in receptione speciei impressae intelligibilis — non quidem in receptione materiali, qualis est etiam in dormiente vel distracto, sed in receptione vivida et cum attentione et conatu. Contra vero est, quia S. Augustinus, libro 9 de Trinitate, capite ultimo, ait quod ex obiecto et potentia paritur notitia; receptio autem specierum non est notitia.

Secunda dicit intellectionem formaliter esse veram actionem de praedicamento Actionis, per quam tamen nullus terminus producatur, saltem dum est intuitiva. Contra vero est, quia praedicamentum Actionis per hoc distinguitur ab aliis praedicamentis, quod sit actualis determinatio causae ad terminum qui producitur, non vero ad terminum aut loci aut relationis.

(258) XIII. Co do tego, na czym formalnie polega rozumienie, poglądy są rozmaite.

Pierwszy pogląd głosi, że rozumienie polega na przyjęciu odciśniętej intelektualnej postaci poznawczej, nie wprawdzie na przyjęciu materialnym, jakie zachodzi nawet u śpiącego lub roztargnionego, lecz na przyjęciu żywym i połączonym z uwagą oraz wysiłkiem. Przeciw temu jednak przemawia argument, który można znaleźć u św. Augustyna [17] w księdze IX *O Trójcy Świętej* [18], który mówi, że z przedmiotu i władzy rodzi się poznanie, przyjęcie zaś postaci poznawczych nie jest jeszcze poznaniem.

Drugi pogląd głosi, że rozumienie jest formalnie prawdziwym działaniem należącym do kategorii działania, przez które jednak nie zostaje wytworzony żaden kres, przynajmniej dopóki poznanie jest intuicyjne. Przeciw temu przemawia

[17] Św. Augustyn z Hippony (354–430), teolog i filozof, biskup. Ojciec i Doktor Kościoła Katolickiego i Cerkwi Prawosławnej. Jego filozofia, oparta na platonizmie i neoplatonizmie, będzie oddziaływać na pierwszą i drugą scholastykę, w tym na scholastykę protestancką.

[18] Augustyn, *De Trinitate*, IX, 12, 18 (CCL 50, wyd. W. J. Mountain, F. Glorie, Turnhout 1968): *ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito*; przekład polski: *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996. Lokacja druku jest poprawna: rozdział 12 jest istotnie ostatnim w księdze IX. Cytat parafrazowany — *cognoscens* oddano jako „władza", *cognitum* jako „przedmiot"; jest to adaptacja do języka scholastycznego, nie przekład.

Tertia dicit per actionem intellectivam produci terminum, ipsam tamen intellectionem formaliter consistere in sola actione. Contra est, nam intellectio est ultima perfectio intelligentis, qua intellectivus est; atqui actio quae est de praedicamento actionis non est ultima perfectio, quia est via ad terminum; praeterea intellectio increata non est actio: ergo et creata.

Quarta intellectionem docet consistere formaliter in Actione de praedicamento Actionis, et in Passione de praedicamento Passionis, et in qualitate per eas producta; ita ut illa tria sint de essentia et ratione formali intellectionis. Contra est: tum quia cognoscere esset agere; tum quia in eo consistit formaliter intellectio quod denominat intelligentem, sicut in eo ratio caloris quod denominat calidum.

Quinta: intellectionem consistere formaliter in qualitate quae producta sit seipsa absque ulla actione distincta, quae qualitas sit distincta a verbo mentis.

jednak to, że kategoria działania różni się od pozostałych kategorii tym, że jest aktualną determinacją przyczyny ku kresowi, który zostaje wytworzony, nie zaś ku kresowi w kategorii miejsca albo relacji.

Trzecie pogląd głosi, że przez działanie poznawcze zostaje wytworzony kres, samo jednak rozumienie polega formalnie tylko na działaniu. Przeciw temu przemawia to, że rozumienie jest ostatecznym udoskonaleniem tego, kto poznaje, udoskonaleniem, przez które jest on w akcie poznania intelektualnego; otóż działanie, które należy do kategorii działania, nie jest ostatecznym udoskonaleniem, ponieważ jest drogą ku kresowi; ponadto rozumienie niestworzone nie jest działaniem: a zatem także nie jest nim i stworzone.

Czwarte pogląd uczy, że rozumienie polega formalnie na działaniu z kategorii działania, na doznawaniu z kategorii doznawania oraz na jakości przez nie wytworzonej, tak iż te trzy elementy należą do istoty i formalnej racji rozumienia. Przeciw temu przemawia argument: po pierwsze, ponieważ wówczas poznawać znaczyłoby działać; po drugie, ponieważ rozumienie polega formalnie na tym, co nazywa poznającego, to jest czyni, że nazywa się go „poznającym", podobnie jak natura ciepła polega na tym, co określa rzecz jako ciepłą.

Piąte pogląd głosi, że rozumienie polega formalnie na jakości, która jest wytworzona sama przez się, bez żadnego odrębnego

Sexta: communiter docetur quod intellectio formaliter est qualitas spiritualis cognitiva obiecti.

Ratio: tum quia intellectio est similitudo obiecti, sed sola qualitas potest esse similitudo obiecti: ergo. Tum quia per quod formaliter intellectus intelligit obiectum, illud est formaliter intellectio; sed per qualitatem intelligit: ergo. Tum quia intellectio est obiecti repraesentatio vivo modo, item dicit imaginem quae imbibit (ut ait Oviedo) attentionem animae — imaginatio enim dicit attentionem animae; atqui intellectio est talis repraesentatio: ergo.

Dices primo: intellectio est assimilatio obiecti; ergo intellectio est species impressa.

Secundo: intelligere est vivere vita intentionali, est potentiam vitalem in se exprimere imaginem obiecti; ergo intellectio dicit actionem.

Respondetur. Primi: distinguo antecedens — est assimilatio per speciem expressam, concedo antecedens; impressam, nego antecedens.

działania, i która to jakość jest różna od słowa umysłowego.

Szóste pogląd: powszechnie się naucza, że rozumienie jest formalnie jakością duchową, poznającą przedmiot.

Racja: po pierwsze, ponieważ rozumienie jest podobizną przedmiotu, a jedynie jakość może być podobizną przedmiotu, a zatem rozumienie jest jakością. Po drugie, ponieważ to, przez co intelekt formalnie ujmuje przedmiot, jest formalnie rozumieniem; a ujmuje przez jakość, a zatem rozumienie jest jakością. Po trzecie, ponieważ rozumienie jest przedstawieniem przedmiotu w sposób żywy; oznacza też obraz, który, jak mówi Oviedo [19], wchłania uwagę duszy; wyobraźnia bowiem skupia uwagę duszy, a rozumienie jest takim właśnie przedstawieniem, a zatem jest jakością.

Powiesz: po pierwsze, rozumienie jest upodobnieniem do przedmiotu, a zatem rozumienie jest postacią odciśniętą.

Po drugie, rozumieć znaczy żyć życiem intencjonalnym, to znaczy: władza życiowa wyraża w sobie obraz przedmiotu; a zatem rozumienie implikuje działanie.

Odpowiada się. Co do pierwszego: rozróżniam poprzednik, jest upodobnieniem przez postać wyrażoną: przyznaję poprzednik; przez postać odciśniętą: przeczę poprzednikowi.

[19] Francisco de Oviedo (1602–1651), autor *Integer cursus philosophicus* (1640). Jezuicki filozof.

Secundi: distinguo consequens — dicit identice et materialiter, seu actionem grammaticalem, quod scilicet significet agere aut actionem qualitatis, concedo consequens; formaliter et in se, nego consequens.

Co do drugiego: rozróżniam następnik — implikuje działanie tożsamościowo i materialnie, czyli działanie gramatyczne — mianowicie, że czasownik »rozumieć« oznacza »działać« albo działanie jakości: przyznaję następnik; że implikuje działanie formalnie i samo w sobie: przeczę następnikowi.

(259) XIV. Verbum mentis est locutio interna; in quonam autem formaliter consistat, lis est.

Primo: aliqui apud Gonzalez, numero 677, notant in intelligente quinque aut sex reperiri, nempe intellectum, speciem intelligibilem, intellectionem, eiusque effectionem seu dictionem (quam vocant actionem modalem), verbum factum per illam intellectionem, ac demum rem intellectam. In qua iterato continetur verbum ipsum tanquam primarium obiectum cognitum, propter quod et in quo — veluti in imagine reflexe cognita — videt intellectus cetera quae verbum repraesentat; ita quod quasi in intelligente detur cognitio cognitionis et verbum verbi.

(259) XIV. Słowo umysłowe jest mową wewnętrzną; na czym zaś formalnie polega, jest przedmiotem sporu.

Po pierwsze: niektórzy, przytoczeni u Gonzáleza (nr 677) [20], zauważają, że w poznającym znajduje się pięć albo sześć rzeczy, mianowicie: intelekt, umysłowa postać poznawcza, rozumienie, jego dokonanie, czyli wypowiedzenie, które nazywają działaniem modalnym, słowo wytworzone przez to rozumienie oraz wreszcie rzecz poznana. W rzeczy poznanej na powrót zawiera się samo słowo jako pierwszorzędny przedmiot

[20] Zob. przypis nr 7. Chodzi o *Cursus philosophicus* (1653/1655), dzieło odrębne od wymienionego tam *Fundamentum theologiae moralis*; zachowało się w rękopisie, wybór wydał S. K. Knebel, *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla*, Amsterdam–Philadelphia 2011. Ponieważ kurs nie był drukowany, pochodzenie numeracji „n. 677", którą podaje Krasnodębski, wymaga sprawdzenia; najprawdopodobniej korzystał z odpisu, co potwierdzałoby obieg jezuickich *dictata* w kopiach rękopiśmiennych.

Secundo: alii notant tres actus esse in mente, nempe actionem intelligendi, notitiam genitam, et verbum mentis, ita ut per intellectionem producatur notitia, per notitiam verbum.

Tertio: litigant inter se Thomistae, an verbum mentis sit formaliter actio productiva qualitatis intentionalis? An utrumque simul? An vero detur aliquid praeter illa quod sit verbum? Item alii ab omni cognitione putant produci verbum, in quo ipsa cognitio cognoscat obiectum. Alii a sola abstractiva, quia cognitio fertur in verbum iam praesens: ergo ab hac verbum non fit, siquidem cessante fine cessat causa ordinata ad illum; cessat autem finis, quia obiectum seipso est intelligibile. Unde deducunt a Beatis videri Deum sine hoc verbo formato; similiter et sensus internos externosque non praeformare hoc verbum, quod aliqui praeformari concedunt. Communiter docetur quod verbum mentis producitur a nobis, quod tamen non est aliud quam ipsa cognitio seu intellectio.

poznany, ze względu na który i w którym, niby w odzwierciedlonym obrazie, intelekt widzi pozostałe rzeczy, które słowo przedstawia; tak iż w poznającym zachodzi niejako poznanie poznania i słowo słowa.

Po drugie: inni zauważają, że w umyśle są trzy akty, mianowicie działanie rozumienia, zrodzone poznanie oraz słowo umysłowe — tak iż przez rozumienie zostaje wytworzone poznanie, a przez poznanie — słowo.

Po trzecie: sami tomiści spierają się między sobą, czy słowo umysłowe jest formalnie działaniem wytwarzającym jakość intencjonalną? Czy jednym i drugim zarazem? Czy też istnieje poza nimi coś, co jest właściwym słowem? Podobnie inni sądzą, że słowo jest wytwarzane z wszelkiego poznania, w którym samo poznanie poznaje przedmiot. Inni sądzą, że powstaje jedynie z poznania abstrakcyjnego, ponieważ poznanie intuicyjne kieruje się ku słowu już obecnemu: a zatem z niego słowo nie powstaje, skoro bowiem, gdy ustaje cel, ustaje przyczyna do niego przyporządkowana; cel zaś ustaje, ponieważ przedmiot jest pojmowalny sam przez się. Stąd wnioskują, że błogosławieni widzą Boga bez tego uformowanego słowa; podobnie też, że zmysły wewnętrzne i zewnętrzne nie wytwarzają uprzednio tego słowa, co niektórzy jednak przyznają, że bywa uprzednio uformowane. Powszechnie się naucza, że słowo umysłowe jest wytwarzane przez nas. Słowo nie jest jednak niczym innym niż samym poznaniem, czyli rozumieniem.

Ratio primi quartae sententiae: quia S. Augustinus, libro 14 de Trinitate capite 17 [6], ait: »Cum videbimus Deum sicuti est, tunc verbum nostrum non erit perfectum«. Ergo tunc habebimus verbum — et quidem non tantum verbum quo creaturae videantur in Deo, sed et quo videatur Deus, siquidem et hoc est connaturale intellectui instructo lumine gloriae.

Ratio secundi (partis quartae sententiae): tum quia quo mens sibi obiectum manifestat, illud est verbum, sed per cognitionem manifestat: ergo.

Tum quia S. Augustinus, libro 1 de Trinitate capite 10 [7], ait: »formata cogitatio de re quam scimus verbum est«.

Racja pierwszej części czwartego poglądu: ponieważ św. Augustyn w księdze XIV *O Trójcy Świętej* mówi: »Gdy będziemy widzieć Boga, jakim jest, wówczas nasze słowo nie będzie doskonałe« [21]. A zatem wówczas będziemy mieć słowo, i to nie tylko słowo, którym stworzenia byłyby widziane w Bogu, lecz także słowo, którym byłby widziany sam Bóg, skoro i to jest zgodne z naturą intelektu wyposażonego w światło chwały.

Racja drugiej części czwartego poglądu: po pierwsze, ponieważ tym, czym umysł uobecnia sobie przedmiot, jest słowo, a uobecnia go przez poznanie: a zatem poznanie jest słowem.

Po drugie, ponieważ św. Augustyn w księdze I *O Trójcy Świętej* mówi: »uformowana myśl o rzeczy, którą znamy, jest słowem« [22].

---

6 Powinno być: XV, 16, 26. Cytat o niedoskonałości „naszego słowa" w widzeniu Boga pochodzi z księgi XV, nie XIV; przytoczenie niedosłowne.

7 Powinno być: XV, 10, 19 („formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus"). Numer rozdziału trafny, błędna wyłącznie księga. Cytat skrócony.

21 Lokacja podana w druku (*De Trinitate* XIV, 17) jest błędna. Cytat odpowiada *De Trinitate*, XV, 16, 26 (CCL 50A), gdzie Augustyn dowodzi, że nasze słowo nie zrówna się ze Słowem Bożym nawet w widzeniu uszczęśliwiającym: *etiam cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est… nec tunc natura illi erimus aequales*. Cytat nie jest dosłowny. Transkrypcja zachowuje lekcję druku; poprawkę odnotowano wyłącznie w aparacie.

22 Lokacja podana w druku (*De Trinitate* I, 10) jest błędna co do księgi. Właściwie: *De Trinitate*, XV, 10, 19 (CCL 50A): *formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus*. Numer rozdziału (10) jest trafny, co wskazuje raczej na usterkę

Tum quia locutio externa est verbum vocale: ergo locutio interna est verbum mentale.

Tum quia visio non producit idolum: ergo nec intellectio.

Tum quia voluntas non habet ullum terminum in quem immediate feratur, sed fertur in ipsum obiectum immediate: ergo et intellectus.

Tum quia si visus intueretur primo et per se aliquam imaginem obiecti, et in illa ipsum obiectum, possemus videre eam imaginem; atqui non videmus: ergo.

Maior probatur: quando Beati uno eodemque actu vident creaturas in Deo, vident et ipsum Deum; similiter quando alium video in pictura, in speculo, video simul picturam, speculum.

Tum quia quando enuncio Petrum currere, non reflecto me supra me et supra enunciationem, sed enunciatio terminatur ad Petrum: ergo.

Dices primo: Verbum est intellectionis motivum et terminativum.

Po trzecie, ponieważ mowa zewnętrzna jest słowem głosowym: a zatem mowa wewnętrzna jest słowem umysłowym.

Po czwarte, ponieważ widzenie nie wytwarza wizerunku: a zatem także rozumienie nie wytwarza odrębnego słowa.

Po piąte, ponieważ wola nie ma żadnego kresu, ku któremu kierowałaby się bezpośrednio, lecz kieruje się wprost ku samemu przedmiotowi: tak samo i intelekt.

Po szóste, ponieważ gdyby wzrok oglądał najpierw i sam przez się jakiś obraz przedmiotu, a w nim dopiero sam przedmiot, moglibyśmy widzieć ów obraz; a przecież go nie widzimy: a zatem nie ma takiego pośredniego obrazu.

Przesłanki większej dowodzi się tak: gdy błogosławieni jednym i tym samym aktem widzą stworzenia w Bogu, widzą też samego Boga; podobnie, gdy widzę kogoś na obrazie i w zwierciadle, widzę zarazem obraz i zwierciadło.

Po siódme, ponieważ gdy orzekam, że Piotr biegnie, nie zwracam się refleksyjnie ku sobie ani ku samemu orzeczeniu, lecz orzeczenie odnosi się do Piotra: a zatem poznanie kończy się na przedmiocie, nie na odrębnym słowie.

Powiesz po pierwsze: Słowo jest przyczyną poruszającą i stanowiącą kres rozumienia.

---

zapisu księgi niż na pomyłkę merytoryczną. Druk skraca cytat (*de re* zamiast *ab ea re*, brak *quod in corde dicimus*).

Secundo: sensitiva cognitio non est verbum aeque ac appetitio.

Tertio: verbum est idea et imago; sed idea et imago est distincta ab actione. Primi et secundi: nego antecedens.

Tertii: distinguo minorem — ab actione praedicamentali, transeat minor; qualitatis, nego minorem.

Addo autem: ut intellectio sit verbum mentis, ab omnibus requiritur ut haec intellectio sit genita, ac proinde distincta a principio; et hinc est quod in Divinis intellectio notionalis seu Originis sit verbum, quia producitur ab intellectione notionali; intellectio autem essentialis non producitur, unde nec distinguitur. Unde dici solet quod cognitio ingenita intellectui non cognoscitivo [8] non sit verbum.

(260) XV. Potest intellectus plura disparata, etiam formalia, obiecta simul cognoscere, si non sit contrarietas in modo respiciendi obiecta.

Ratio: tum quia possunt simul plura obiecta amari propter Deum;

Po drugie: poznanie zmysłowe nie jest słowem, tak samo jak nie jest nim pożądanie.

Po trzecie: słowo jest ideą i obrazem; ale idea i obraz są różne od działania. Co do pierwszego i drugiego: przeczę poprzednikowi.

Co do trzeciego: rozróżniam przesłankę mniejszą, że idea i obraz są różne od działania kategorialnego: niech przejdzie; że są różne od jakości: przeczę przesłance mniejszej.

Dodaję zaś: aby rozumienie było słowem umysłowym, wszyscy autorzy wymagają, by to rozumienie było zrodzone, a przez to różne od swej zasady; i stąd pochodzi, że w rzeczach Boskich poznanie w ideach Bożych, czyli rozumienie pochodzenia, jest słowem, ponieważ jest wytwarzane przez poznanie zachodzące w Bogu, który poznaje w sobie byty [23]; rozumienie istotowe zaś nie jest wytwarzane, skąd też się nie odróżnia. Stąd zwykło się mówić, że poznanie niezrodzone [...] nie jest słowem.

(260) XV. Intelekt może naraz poznawać wiele odrębnych, a nawet formalnie różnych przedmiotów, jeśli nie ma sprzeczności w sposobie ujmowania przedmiotów.

Racja: po pierwsze, ponieważ naraz można miłować wiele przedmiotów ze względu na Boga;

[8] Wyrażenie „intellectui non cognoscitivo" niejasne.

[23] Słowo „notio" w tradycji scholastycznej oddaje się jako „poznanie", ale w tradycji augustyńskiej wyraża bardziej „wiedzę", poznanie uzyskane i uporządkowane.

tum quia intellectus cognoscit simul duo correlativa, ut Patrem et Filium;

tum quia tota repugnantia quae potest esse in obiectis formalibus reperitur etiam in materialibus, nam et haec respectu aliorum actuum sunt dispersa.

Tum quia possum uno actu dicere: »tres currunt«, cuius actus obiecta formalia sunt tria.

Tum quia unicus actus fidei attingit et revelationem et veracitatem Divinam, quae sunt obiecta formalia diversa.

Tum quia possum unica deambulatione attingere [plura] propter diversa motiva. Pro obiectionibus solvendis nota: primo, una species impressa potest esse repraesentativa plurium obiectorum; vel, si non potest, hoc ideo fit quia species est vicaria obiecti: ergo species obiecti A non est repraesentativa obiecti B.

Secundo, habitus aequivalens pluribus potest esse elicitivus actuum circa alienum obiectum.

Tertio, duae causae diversae speciei possunt aliquando producere unum effectum, quando ad eius productionem non requirunt diversas dispositiones; ideoque et diversa obiecta possunt ad unam intellectionem concurrere.

po drugie, ponieważ intelekt poznaje naraz dwa przedmioty współzależne, jak Ojca i Syna;

po trzecie, ponieważ cała niezgodność, jaka może zachodzić w przedmiotach formalnych, znajduje się także w przedmiotach materialnych, albowiem i te — w odniesieniu do innych aktów — są rozproszone.

Po czwarte, ponieważ jednym aktem mogę powiedzieć: »trzej biegną«, a formalne przedmioty tego aktu są trzy.

Po piąte, ponieważ jeden akt wiary obejmuje i objawienie, i Boską prawdomówność, które są różnymi przedmiotami formalnymi.

Po szóste, ponieważ jedną przechadzką mogę osiągnąć różne cele z różnych pobudek. Dla rozwiązania zarzutów zauważ: po pierwsze, jedna postać odciśnięta może przedstawiać wiele przedmiotów; albo, jeśli nie może, to dlatego, że postać jest zastępcą przedmiotu: a zatem postać przedmiotu A nie przedstawia przedmiotu B.

Po drugie, sprawność równoważna wielu sprawnościom może wzbudzać akty dotyczące innego przedmiotu.

Po trzecie, dwie przyczyny różnego gatunku mogą niekiedy wytworzyć jeden skutek, gdy do jego wytworzenia nie wymagają różnych dyspozycji; i dlatego także różne przedmioty mogą współdziałać ku jednemu rozumieniu.

(261) XVI. Cognitio quidditativa est quae attingit quidditatem seu naturam

(261) XVI. Poznanie ujmujące istotę jest tym, które ujmuje istotę, czyli natury

obiecti, sive intuitive, sive abstractive, modo tamen obiectum attingatur vel immediate in se, vel si mediate attingatur, attingatur in tali quod formaliter vel virtualiter contineat perfectionem obiecti. Hinc cognitio Dei ex creaturis non est quidditativa, quia creatura nec formaliter nec virtualiter continet perfectionem Dei. Comprehensiva est cognitio rei quantum est cognoscibilis, seu quae omnes formalitates obiecti et omnia quae in obiecto contineantur, vel formaliter vel virtualiter vel eminenter repraesentat. Addunt alii quod etiam procedat a principio aequalis perfectionis cum obiecto cognito. Abstractiva est quae obiectum repraesentat, non ut est in se, seu non ut per proprias species, aut non pro certa temporis differentia. Unde abstractiva cognitio alia est formalis seu praecisiva, per quam cognoscitur alicuius rei ratio, non consideratis aliis cum ea coniunctis, ut quando substantia concipitur sine accidentibus, animal sine rationali. Alia universalis, quae et pure abstractiva dicitur, quando gradus superior sine inferiori cognoscitur. Alia in alio, etiam rei existentis, verbi gratia in alienis speciebus. Alia ex alio, aut tanquam ex signo instrumentali, sicut Deus cognoscitur ex creaturis. Cognitio intuitiva est quae terminatur ad obiectum repraesentatum: primo, in se seu per proprias species — sive sensatas, sive insensatas, sive ab ipso obiecto sive aliunde productas; secundo, cum existentia in certa temporis differentia.

przedmiotu, czy to intuicyjnie, czy abstrakcyjnie, byle tylko przedmiot był ujmowany albo bezpośrednio w sobie samym, albo, jeśli jest ujmowany pośrednio, był ujmowany w czymś takim, co formalnie lub wirtualnie zawiera doskonałość przedmiotu. Stąd poznanie Boga z rzeczy stworzonych nie jest ujmujące istotę, ponieważ stworzenie ani formalnie, ani wirtualnie nie zawiera doskonałości Boga. Poznanie ogarniające jest poznaniem rzeczy o tyle, o ile jest ona poznawalna, czyli takim, które przedstawia wszystkie cechy formalne przedmiotu oraz wszystko, co w przedmiocie się zawiera, czy to formalnie, czy wirtualnie, czy eminentnie. Inni dodają, że pochodzi ono ponadto od zasady o doskonałości równej przedmiotowi poznanemu. Poznanie abstrakcyjne jest tym, które przedstawia przedmiot nie tak, jak jest on w sobie samym, to znaczy nie tak, jak dany jest przez własne postacie, albo nie dla określonej różnicy czasu. Stąd poznanie abstrakcyjne bywa dwojakie: jedno jest formalne, czyli wyodrębniające, przez które poznaje się rację jakiejś rzeczy, bez uwzględniania innych rzeczy z nią połączonych, jak wtedy, gdy substancję ujmuje się bez przypadłości, a zwierzę bez różnicy gatunkowej, jaką jest »rozumność«. Inne poznanie abstrakcyjne jest powszechne — nazywa się je też czysto abstrakcyjnym — i zachodzi wtedy, gdy stopień wyższy poznaje się bez niższego. Inne poznaje przedmiot w czymś innym, i to nawet rzeczy istniejącej, na przykład

w cudzych postaciach. Inne zaś poznaje przedmiot z czego innego albo jakby ze znaku instrumentalnego, tak jak Bóg bywa poznawany z rzeczy stworzonych. Poznanie intuicyjne jest tym, które kończy się na przedmiocie przedstawionym: po pierwsze, w nim samym, czyli przez własne postacie, czy to zmysłowe, czy niezmysłowe, czy wytworzone przez sam przedmiot, czy skądinąd; po drugie, wraz z istnieniem, w określonej różnicy czasu.

(262) Quaeri hic solet an cognitio intuitiva potest esse praecisiva.

Primo, affirmantium ratio prima: ideo intellectus praescindit quia cognoscit unam rem sine alia; sed etiam cognitio intuitiva, cognito uno, non cognoscit aliud. Ergo. Minor probatur: cognitio ex qua non potest reddi ratio de omnibus obiecti praedicatis, illa cognitio est praecisiva; sed quando eminus video coloratum, possum vi istius visionis habere notitiam coloris in genere, non autem coloris determinati. Ergo.

Secunda: Beatus, videndo essentiam Divinam, non videt Dei decreta libera; item, videndo potentiam productivam hominis, non videt potentiam productivam leonis.

Tertia: actio terminatur ad rem praesentem et existentem, et tamen potest terminare unam formalitatem, non attingendo aliam. Ergo. — Antecedens probatur: Deus concurrit ad unam formalitatem actus mali, non concurrendo ad aliam.

(262) Zwykło się tu pytać, czy poznanie intuicyjne może być wyodrębniające.

Po pierwsze, racja pierwsza zwolenników twierdzenia: intelekt dlatego wyodrębnia, że poznaje jedną rzecz bez drugiej; lecz i poznanie intuicyjne, poznawszy jedno, nie poznaje drugiego. Dowód przesłanki mniejszej: to poznanie, z którego nie można zdać sprawy ze wszystkich orzeczników przedmiotu, jest wyodrębniające; a gdy z daleka widzę rzecz barwną, mogę mocą tego widzenia mieć wiedzę o barwie w ogólności, lecz nie o barwie określonej.

Racja druga: błogosławiony, oglądając istotę Bożą, nie widzi wolnych dekretów Boga; podobnie, widząc moc wytwórczą człowieka, nie widzi mocy wytwórczej lwa.

Racja trzecia: działanie kończy się na rzeczy obecnej i istniejącej, a jednak może dotknąć jednej cechy formalnej, nie sięgając drugiej. Dowód poprzednika: Bóg współdziała z jedną cechą formalną aktu złego, nie współdziałając z drugą.

Respondetur primae: negatur secunda minor, quia etsi oculus non discernat perfecte hunc determinatum colorem, attingit tamen hunc numero colorem, quia huiusmodi coloris numero habet speciem; quod autem intellectus non possit reddere rationem de omnibus praedicatis obiecti, hoc fit ex eo quia oculus imperfecte cognoscit colorem.

Secundae: negatur consequentia, nam praecisio est inter illa quae sunt apta simul terminare cognitionem, attamen ita subduntur cognitioni ut eorum unum cognoscere sine alio sit in potestate agentis; at vero quod Beatus, videndo essentiam, non videat Dei decreta, hoc non oritur ex potestate cognoscentis, sed ex eo quod ipsi non reveletur.

Tertiae: distinguitur secundum antecedens — concurrit ad unam formalitatem physicam, non concurrendo ad aliam etiam physicam: negatur antecedens; ad aliam moralem: conceditur antecedens; Deus enim non est autor peccati. — Negantium ratio prima: Cognitio intuitiva debet repraesentare et terminari ad obiectum ut existens et praesens, sicut est singulare et individuum. Ergo. — Secunda: Implicat aliquid produci et non produci, existere secundum integram entitatem et non existere secundum totam entitatem. Ergo.

Odpowiada się na rację pierwszą: przeczy się drugiej przesłance mniejszej, albowiem choć oko nie rozróżnia doskonale tej określonej barwy, to jednak ujmuje tę oto jednostkową barwę, ponieważ ma postać tej właśnie jednostkowej barwy; a że intelekt nie może zdać sprawy ze wszystkich cech przedmiotu, bierze, bierze się to stąd, że oko niedoskonale poznaje barwę.

Na rację drugą: przeczy się następstwu, bo wyodrębnienie zachodzi między tym, co jest zdolne, by naraz zakończyć poznanie, a jednak tak podlega poznaniu, że poznanie jednego bez drugiego jest w mocy działającego; tymczasem to, że błogosławiony, oglądając istotę, nie widzi dekretów Boga, nie bierze się z mocy poznającego, lecz stąd, że nie zostają mu one objawione.

Na rację trzecią: rozróżnia się poprzednik, Bóg współdziała z jedną formalną cechą fizyczną, nie współdziałając z drugą, również fizyczną: przeczy się poprzednikowi; współdziała z inną, moralną: przyznaje się poprzednik, Bóg bowiem nie jest sprawcą grzechu. Racja strony przeczącej, pierwsza: Poznanie intuicyjne powinno przedstawiać i kończyć się na przedmiocie jako istniejącym i obecnym, tak jak jest on jednostkowy i indywidualny. A zatem poznanie intuicyjne nie może być wyodrębniające. Racja druga: sprzecznością jest, by coś zarazem było wytwarzane i niewytwarzane, istniało według całej swej bytowości i nie istniało według całej bytowości.

Respondetur: primae, Nego Consequentiam, quia potest cognitio intuitiva esse expressio obiecti in se, etsi non attingat omnes formalitates. Secundae, Nego Consequentiam, quia ab actione physica non valet consequentia ad intentionalem.

Odpowiada się: na pierwszą, przeczę następstwu, ponieważ poznanie intuicyjne może być wyrazem przedmiotu w nim samym, choćby nie ujmowało wszystkich cech formalnych. Na drugą, przeczę następstwu, ponieważ z działania fizycznego nie wynika nic co do porządku intencjonalnego.

(263) §. III. De Voluntate.

I. Voluntas est appetitus cum ratione liber, seu voluntas est potentia appetitiva obiecti amabilis vel delectabilis cum praevia cognitione.

II. Voluntatem esse nobiliorem intellectu negat S. Thomas, affirmat Scotus. Alii autem dicunt voluntatem in genere moris esse nobiliorem intellectu, in genere autem entis esse intellectum nobiliorem voluntate.

Ratio primi: quae potentia habitum, actum, obiectum et conditionem habet nobiliorem, illa potentia est nobilior, quia ab his est specificatio potentiarum. Sed intellectuales habitus, actus et obiecta et conditio sunt nobiliora quam voluntatis. Minor probatur: in naturalibus sapientia et prudentia sunt excellentiores habitus et actus eorumque obiecta quam iustitia et amicitia aliique voluntatis habitus, praesertim cum Aristoteles 6 Ethicorum cap. 8[9] dixerit: »Sa-

(263) §. III. O woli

I. Wola jest wolnym pożądaniem połączonym z rozumem; albo: wola jest władzą pożądawczą przedmiotu godnego miłości lub przyjemnego, działającą wraz z uprzednim poznaniem.

II. Temu, że wola jest szlachetniejsza od intelektu, przeczy św. Tomasz, twierdzi Duns Szkot. Inni zaś powiadają, że wola w porządku moralnym jest szlachetniejsza od intelektu, w porządku zaś bytu intelekt jest szlachetniejszy od woli.

Racja pierwszego stanowiska: ta władza, która ma szlachetniejszą sprawność, akt, przedmiot i uwarunkowanie, jest władzą szlachetniejszą, ponieważ od nich pochodzi gatunkowe określenie (specyfikacja) władz. Lecz sprawności, akty i przedmioty oraz uwarunkowanie intelektu są szlachetniejsze niż woli. Dowód przesłanki mniejszej: w rzeczach naturalnych mądrość i roztropność są sprawnościami i aktami — a także ich przedmioty — doskonalszymi niż sprawiedliwość i przyjaźń oraz inne sprawności woli; zwłaszcza że Arystoteles w VI księdze *Etyki nikomachejskiej* powiedział: »Mądrość jest najszlachetniejszą

[9] Odpowiada *Etyce nikomachejskiej* VI, 7 (1141a16–b8). Rozbieżność wynika z odmiennego podziału rozdziałów w edycjach przedbekkerowskich i nie jest błędem druku.

pientia est omnium nobilissimus habitus«; et in supernaturalibus quoque lumen gloriae est habitus excellentior charitate. Ergo.

Ratio secundi: Voluntas habitum, actum, obiectum et conditionem habet nobiliorem; ergo. Antecedens probatur: tum quia habitus charitatis est perfectior habitu sapientiae; tum quia S. Augustinus libro 1 de Trinitate cap. 9 [10]: »In donis Dei nullum est maius charitate, nec aequale«. Tum quia amor unit Deo amantem; tum quia ratio boni est perfectior ratione veri; tum quia voluntas est Regina omnium potentiarum et sola libera. Ergo.

ze wszystkich sprawności« [24]; a i w rzeczach nadprzyrodzonych światło chwały jest sprawnością doskonalszą niż miłość.

Racja drugiego stanowiska: wola ma szlachetniejszą sprawność, akt, przedmiot i uwarunkowanie; a zatem wola jest szlachetniejsza. Poprzednika dowodzi się: już to dlatego, że sprawność miłości jest doskonalsza niż sprawność mądrości; już to dlatego, że św. Augustyn w I księdze *O Trójcy Świętej* powiada: »Wśród darów Bożych żaden nie jest większy od miłości ani jej równy« [25]. Już to dlatego, że miłość jednoczy miłującego z Bogiem; już to dlatego, że pojęcie dobra jest doskonalsze niż pojęcie prawdy; już to dlatego, że wola jest królową wszystkich władz i jedyną wolną.

Przytoczenie jest parafrazą scholastyczną, nie przekładem dosłownym.

[10] Powinno być: XV, 18 (rozdz. „De excellentia caritatis quae ita ex Deo est ut ipsa sit Deus"). To samo miejsce, z tym samym numerem księgi, przywołuje Jan Duns Szkot.

[24] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI, 7 (1141a16–b8). Rozbieżność wobec druku (cap. 8) wynika z odmiennego podziału rozdziałów w edycjach przedbekkerowskich i nie stanowi błędu. Przytoczenie jest parafrazą scholastyczną, dostosowaną do języka sprawności; Arystoteles mówi, że mądrość dotyczy „rzeczy najczcigodniejszych z natury" (1141a20–22), nie zaś, że jest „najszlachetniejszą ze sprawności".

[25] Lokacja podana w druku (*De Trinitate* I, 9) jest błędna. Właściwie: *De Trinitate*, XV, 18 (CCL 50A), rozdz. *De excellentia caritatis quae ita ex Deo est ut ipsa sit Deus*. To samo miejsce, z tym samym numerem księgi, przywołuje w analogicznym kontekście Jan Duns Szkot (*Ordinatio*, IV, dist. 49) — zbieżność ta wskazuje, że Krasnodębski cytuje Augustyna za tradycją szkolną, nie z autopsji.

Respondetur a Thomistis: 1. Charitas est maior omni dono dato pro statu viae, non autem pro statu patriae. 2. Etiam quivis actus virtutis unit nos Deo; tum quia facit actus voluntatis hominem perfectiorem in genere moris. 3. Ratio excellentioris obiecti ex abstractione desumitur. 4. Solus intellectus est primum movens.

Odpowiadają tomiści: Po pierwsze: miłość jest większa niż każdy dar dany dla stanu drogi, nie zaś dla stanu ojczyzny niebieskiej. Po drugie: także każdy akt cnoty jednoczy nas z Bogiem; już to dlatego, że akt woli czyni człowieka doskonalszym w porządku moralnym. Po trzecie: uzasadnienie szlachetniejszego przedmiotu czerpie się z abstrakcji. Po czwarte: sam tylko intelekt jest pierwszym poruszającym.

(264) III. Voluntas est libera.

Ratio: tum quia Deut. 30 v. 9 [11] dicit Moyses: »Testes invoco hodie caelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem; eligite ergo vitam«; et Iosue 24 dicitur: »Optio vobis datur, eligite quod placet«; et Eccl. 24 [12]: »Apposui tibi ignem et aquam, ad quod volueris extende manum«; et Oseae 13 v. 9: »Perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum«; tum quia multa non coacti facimus; tum quia alias inutilia essent praecepta.

(264) III. Wola jest wolna.

Racja: już to dlatego, że w *Księdze Powtórzonego Prawa* [26] mówi Mojżesz: »Wzywam dziś na świadków niebo i ziemię, że przedłożyłem wam życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo; wybierzcie zatem życie« [27]; już to dlatego, że w *Księdze Jozuego* powiedziano: »dana wam jest możność wyboru, wybierzcie, co się wam podoba« [28]; i w *Księdze Mądrości Syracha* [29]: »postawiłem przed tobą ogień i wodę, po co zechcesz, wyciągnij

[11] Powinno być: 30, 19. Prawdopodobna perseweracja liczby z sąsiedniego odesłania „Oseae 13 v. 9", które jest poprawne.

[12] Powinno być: *Eccli*. 15, 17 („Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam"). Druk odwraca szyk.

[26] W tekście w. 9. Powinno być 19. Prawdopodobna perseweracja liczby z sąsiedniego odesłania „Ozeasza 13, w. 9", które jest poprawne.

[27] Pwt 30,19 wg Wulgaty klementyńskiej: *testes invoco hodie caelum et terram quod proposuerim vobis vitam et mortem benedictionem et maledictionem elige ergo vitam*.

[28] Joz 24,15 wg Wulgaty klementyńskiej: *optio vobis datur eligite hodie quod placet*. Druk pomija *hodie* i nie podaje numeru wersetu.

[29] W tekście jest rozdz. 24. Właściwie 15, 17.

Dicit primo Lutherus: Isaiae 41 dicitur: »Bene et male, si potestis, facite«. Ergo.

Secundo, S. Augustinus in Enchiridio cap. 30 ait: »Libero arbitrio male utens homo, et se et ipsum liberum arbitrium perdidit«. Ergo.

Tertio: Voluntas est tantum libera — primo, prout libertas significat non coactum; secundo, prout agit complacenter — non vero prout libertas significat indeterminatum. Ergo.

rękę«[30]; i w *Księdze Ozeasza*: »zguba twoja, Izraelu; jedynie we mnie pomoc twoja«[31]; już to dlatego, że wiele rzeczy czynimy nieprzymuszeni; już to dlatego, że inaczej przykazania byłyby daremne.

Powiada najpierw Luter[32]: w *Księdze Izajasza* czytamy: »Dobrze i źle, jeśli potraficie, czyńcie«. A zatem.

Po drugie, św. Augustyn w *Podręczniku* (*Enchiridion*) mówi: »Człowiek, źle używając wolnej woli, i siebie, i samą wolną wolę zatracił«[33].

Po trzecie: wola jest wolna tylko: po pierwsze, o ile wolność oznacza to, co nieprzymuszone; po drugie, o ile działa z upodobaniem, nie zaś o ile wolność oznacza to, co nieokreślone.

---

30 Syr 15,17 wg Wulgaty klementyńskiej: *Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam*; myśl kontynuuje w. 18: *ante hominem vita et mors, bonum et malum*. Druk odwraca szyk („ignem et aquam").

31 Oz 13,9 wg Wulgaty: *perditio tua Israhel tantummodo in me auxilium tuum*. Jedyne odesłanie w tym szeregu podane wraz z numerem wersetu i oddane dosłownie.

32 Marcin Luter (1483–1546). Jeden z ojców reformacji.

33 Augustyn, *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate*, cap. 30: *libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum*. Lokacja druku poprawna. Zarzut przytoczony jest w postaci utrwalonej w potrydenckiej literaturze kontrowersyjnej; odpowiedź autora (utrata dotyczy nie samej wolności, lecz łatwości działania) idzie za wykładnią przyjętą w tej tradycji.

Respondetur: primo, Nego Consequentiam, ibi enim est sermo de idolis. Secundi: Nego Consequentiam, quia nec seipsum nec arbitrium totaliter perdidit, sed imminuit facilitatem operandi. Tertii: Nego Antecedens, nam duae primae libertates conveniunt etiam brutis.

IV. Voluntas est libera, quatenus est activa. Ratio: tum quia Trid. Sess. 5 cap. 8[13] ait non mere passive, sed active nos habere ad assensus Divinae vocationis; tum quia ut potentia sit libera, debet in eius potestate esse ponere vel non ponere actum, sed voluntas est talis, ergo; tum quia actus voluntatis sunt vitales, ergo debent effective procedere a voluntate; tum quia naturale et liberum dividunt causam efficientem, non autem materialem, ergo.

Dicas primo: Indeterminatum ad opposita non agit, nisi prius ad unum potius quam ad aliud determinetur; sed voluntas est indeterminata; ergo.

Odpowiada się: na pierwszy zarzut, przeczę następstwu, tam bowiem mowa jest o bożkach. Na drugi zarzut, przeczę następstwu, ponieważ człowiek ani siebie, ani wolnej woli nie zatracił całkowicie, lecz tylko umniejszył łatwość działania. Na trzeci, przeczę poprzednikowi, albowiem dwa pierwsze rodzaje wolności — nieprzymuszenie i spontaniczność — przysługują także zwierzętom.

IV. Wola jest wolna, o ile jest czynna. Uzasadnienie jest następujące: już to dlatego, że Sobór Trydencki[34], sesja 5, rozdz. 8[35], powiada, iż wobec przyzwolenia na Boże wezwanie zachowujemy się nie czysto biernie, lecz czynnie; już to dlatego, że aby władza była wolna, musi mieć w swej mocy dokonać aktu albo go nie dokonać, a wola jest taka; już to dlatego, że akty woli są aktami życiowymi, a zatem muszą pochodzić od woli sprawczo; już to dlatego, że to, co naturalne, i to, co wolne, dzielą przyczynę sprawczą, nie zaś materialną.

[13] Powinno być: sesja VI, kanon 4. Sesja V dotyczy grzechu pierworodnego, nie usprawiedliwienia; przywołana treść stanowi kanon, nie rozdział. Autor neguje wprost formułę potępioną w kanonie: „mereque passive se habere".

[34] Sobór Trydencki (1545–1563). Sobór został zwołany przez papieża Pawła III jako odpowiedź na reformację.

[35] Właściwie sesja VI, kanon 4. Sesja V dotyczy grzechu pierworodnego, nie usprawiedliwienia, a przywołana treść stanowi kanon, nie rozdział. Identyfikacja jest pewna, ponieważ autor neguje wprost formułę potępioną w kanonie: *si quis dixerit… mereque passive se habere, anathema sit*. Zob. Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 4, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 300–301; H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, nr 1554.

Powiedziałbyś najpierw: To, co nieokreślone wobec przeciwieństw, nie działa, jeśli najpierw nie zostanie określone ku jednemu raczej niż ku drugiemu; lecz wola jest nieokreślona; a zatem sama nie działa.

Secundo: Potest voluntas obstare receptioni actus producti ab extrinseco; ergo.

Po drugie: Wola może przeszkodzić przyjęciu aktu wytworzonego z zewnątrz; a zatem jest bierna.

Respondetur: primo, Distinguo Maiorem — indeterminatum passivum, Concedo Maiorem; activum, Nego Maiorem; sic Distinguo Minorem.

Odpowiada się: na pierwszy, rozróżniam przesłankę większą: to, co nieokreślone biernie, przyznaję większą; to, co nieokreślone czynnie, przeczę większej; tak samo rozróżniam mniejszą.

Secundo, Distinguo Antecedens — obstare mere passive, Nego Antecedens; active, producendo actum oppositum incompossibilem, Concedo Antecedens.

Na drugi, rozróżniam poprzednik: przeszkadzać czysto biernie, przeczę poprzednikowi; czynnie, wytwarzając akt przeciwny, nie do pogodzenia z tamtym, przyznaję poprzednik.

[265] V. Voluntas formaliter distinguitur a libero arbitrio, seu potius, ipsa libertas formaliter distinguitur a libero arbitrio. Ratio: quia voluntas, quatenus est principium agendi spontanee circa obiectum sibi gratum, supposita eius cognitione, abstrahendo a modo agendi cum indifferentia, dicitur habere rationem formalem voluntatis et libertatis; quatenus vero eadem voluntas est principium agendi cum indifferentia, dicitur habere rationem liberi arbitrii, quod aliqui vocant libertatem formalem.

[265] V. Wola formalnie różni się od wolnego wyboru, albo raczej: sama wolność formalnie różni się od wolnego wyboru. Uzasadnia się to: ponieważ wola, o ile jest zasadą działania spontanicznego wobec przedmiotu sobie miłego — przy założeniu jego poznania i abstrahując od sposobu działania z obojętnością — mówi się, że ma formalną rację woli i wolności; o ile zaś ta sama wola jest zasadą działania z obojętnością, jest racją wolnego wyboru, którą niektórzy nazywają wolnością formalną.

[266] VI. Libertas varie accipitur, ut dictum in obiectione Puncti tertii. Dividi-

[266] VI. Wolność bywa rozumiana rozmaicie, jak powiedziano w zarzucie

tur ita, ut alia sit a coactione, quando non cogeris quidem, necessario tamen agis. Sic Deus Pater non cogitur quidem, necessario tamen generat Filium; sic et Beati non coacti quidem, necessario tamen amant Deum. Alia a necessitate, seu libertas indifferentiae, quando non tantum non cogeris ad agendum hoc, sed potes etiam non agere hoc vel agere oppositum. Et de hac libertate hic agitur, non item de priore. Haec iterum indifferentiae libertas alia est contrarietatis, seu quoad speciem, quando scilicet potes vel amare, vel oppositum amori odium elicere; alia contradictionis, seu quoad exercitium et individuationem, quando scilicet potes vel amare vel non amare, seu omittere amorem.

VII. Libertas voluntatis aliquibus est in mera propositione obiecti; aliquibus in propositione obiecti non tantum boni, sed etiam mali; aliquibus est in iudicio seu imperio obiecti iudicative propositi.

Respondetur: primis, Propositio obiecti per sensum externum non est radix libertatis; ergo nec per intellectum. Secundis, Etiam sub ratione solius boni obiecto proposito, verbi gratia Deo amando, adhuc

punktu trzeciego. Dzieli się tak, że jedna jest wolnością od przymusu, gdy wprawdzie nie jesteś przymuszony, jednak działasz w sposób konieczny. Tak Bóg Ojciec wprawdzie nie jest przymuszony, jednak w sposób konieczny rodzi Syna; tak i błogosławieni wprawdzie nieprzymuszeni, jednak w sposób konieczny miłują Boga. Druga jest wolnością od konieczności, czyli wolnością obojętności, gdy nie tylko nie jesteś przymuszony do uczynienia tego, lecz możesz też tego nie uczynić albo uczynić coś przeciwnego. I o tej właśnie wolności tu mowa, nie zaś o poprzedniej. Ta zaś wolność obojętności dzieli się znów: jedna jest wolnością przeciwności, czyli co do gatunku, mianowicie gdy możesz albo miłować, albo wzbudzić przeciwieństwo miłości: nienawiść; druga jest wolnością sprzeczności, czyli co do wykonania i zindywidualizowania, mianowicie gdy możesz albo miłować, albo nie miłować, czyli zaniechać miłości.

VII. Wolność polega, według jednych, na samym przedłożeniu przedmiotu; według innych, na przedłożeniu przedmiotu nie tylko dobrego, lecz i złego; według jeszcze innych, na sądzie, czyli nakazie dotyczącym przedmiotu przedłożonego w postaci sądu.

Odpowiada się: pierwszym, przedłożenie przedmiotu przez zmysł zewnętrzny nie jest korzeniem wolności; a zatem i przedłożenie przez intelekt nim nie jest. Drugim, nawet gdy przedmiot przedło-

voluntas est libera. Tertiis, Illud imperium tollit libertatem: tum quia salvaretur libertas in brutis; tum quia indifferentia voluntatis est excellentior indifferentia iudicii; tum quia experimur in nobis libertatem circa obiecta proposita per simplicem apprehensionem. Communiter libertas radicaliter accepta est ipsa voluntas connotans praevias cognitiones. Ratio ex refutatis oppositis.

Dices pro prima sententia: primo, Aristoteles 3 Ethicorum cap. 2 [14] et alibi docet quod desiderium et electio oritur ex consilio et iudicio rationis: ergo. Secundo, ideo causae liberae dicuntur arbitria libera, quia respiciunt intellectum proponentem media: ergo. Tertio, in beatis voluntas non est libera: ergo. Quarto, motus primo primi non sunt mali, quia non proveniunt ex iudicio indifferente: ergo. Quinto, sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; atqui maior vel minor advertentia intellectus ad bonitatem vel malitiam obiecti auget vel minuit in voluntate libertatem: ergo advertentia rationis est totalis causa libertatis in voluntate.

żony jest w aspekcie samego tylko dobra, na przykład przy miłowaniu Boga, wola nadal jest wolna. Trzecim, ów nakaz intelektu znosi wolność: już to dlatego, że inaczej wolność zachodziłaby także u zwierząt; już to dlatego, że obojętność woli jest doskonalsza niż obojętność sądu; już to dlatego, że doświadczamy w sobie wolności wobec przedmiotów przedłożonych przez proste ujęcie. Powszechnie biorąc, wolność pojęta źródłowo to sama wola, współoznaczająca uprzednie akty poznania. Uzasadnienie: z odparcia stanowisk przeciwnych.

Powiesz w obronie pierwszego poglądu: po pierwsze, Arystoteles w III księdze *Etyki nikomachejskiej* [36] i gdzie indziej uczy, że pożądanie i wybór rodzą się z namysłu i sądu rozumu. Po drugie, przyczyny wolne nazywa się wolnymi wyborami, dlatego że mają wzgląd na intelekt przedkładający środki. Po trzecie, w błogosławionych wola nie jest wolna. Po czwarte, pierwsze nierozmyślne poruszenia nie są złe, ponieważ nie pochodzą z sądu obojętnego. Po piąte, jak się ma to, co bezwzględne, do tego, co bezwzględne, tak większe do większego; otóż większa lub mniejsza uwaga intelektu na dobroć lub złość przedmiotu zwiększa albo zmniejsza

[14] Odpowiada *Etyce nikomachejskiej* III, 2–3 (1111b4–1113a14), zwłaszcza III, 3, 1113a10–12, gdzie wybór (*proairesis*) określony jest jako „pożądanie oparte na namyśle". Numer rozdziału odpowiada podziałowi przedbekkerowskiemu i nie jest błędem druku.

[36] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, III, 2–3 (1111b4–1113a14), zwłaszcza III, 3, 1113a10–12, gdzie wybór (*proairesis*) określony jest jako „pożądanie oparte na namyśle" (*βουλευτικὴ ὄρεξις*, łac. *appetitus consiliabilis*). Numer rozdziału podany w druku odpowiada podziałowi przedbekkerowskiemu.

Respondetur: primi, Distinguo Antecedens — electio in actione efficaci et prudenti, Concedo Antecedens; secus, Nego Antecedens. Secundi, Distinguo Antecedens — intellectum tanquam radicem libertatis, Nego Antecedens; tanquam conditionem, Concedo Antecedens. Tertii, Distinguo Antecedens — non est libera a necessitate, et quidem ob negatum ad alia concursum, Concedo Antecedens; a coactione, et ob defectum radicalis libertatis, Nego Antecedens. Quarti, Distinguo Antecedens — et quia sunt ab appetitu sensitivo, non autem a voluntate, Concedo Antecedens; secus, Nego Antecedens. Quinti, Distinguo Consequens — libertatis moralis, seu ad actionem recte peragendam, Concedo Consequentiam; libertatis physicae, ad quam sufficit cognitio commodi naturalis, atque ideo datur in pueris ante usum rationis, Nego Consequentiam.

wolność w woli; a zatem uwaga rozumu jest całkowitą przyczyną wolności w woli.

Odpowiada się: na pierwszy zarzut, rozróżniam poprzednik: wybór w działaniu skutecznym i roztropnym, przyznaję poprzednik; inaczej, przeczę. Na drugi, rozróżniam poprzednik: przyczyny wolne uwzględniają intelekt jako korzeń wolności, przeczę; jako warunek, przyznaję. Na trzeci, rozróżniam poprzednik: wola błogosławionych nie jest wolna od konieczności, i to z powodu odmówionego współdziałania ku innym rzeczom, przyznaję; nie jest wolna od przymusu i z powodu braku źródłowej wolności, przeczę. Na czwarty, rozróżniam poprzednik: pierwsze nierozmyślne poruszenia nie są złe również dlatego, że są ze zmysłowego pożądania, nie zaś z woli — przyznaję; inaczej — przeczę. Na piąty, rozróżniam następnik: uwaga rozumu jest całkowitą przyczyną wolności moralnej, czyli wolności ku dobremu wykonaniu działania, przyznaję następstwo; lecz wolności fizycznej, do której wystarcza poznanie dobra naturalnego i która dlatego przysługuje nawet dzieciom przed użyciem rozumu, przeczę następstwu.

[267] VIII. Bonum aliud est absolutum, quod est in se tale, nec per ordinem ad aliud dicitur bonum, ut Deus, spina, lupus etc. secundum se considerata; aliud respectivum, quod alicui alteri est conveniens, aut servit ad aliquid, verbi gratia comparandum.

[267] VIII. Jedno dobro jest bezwzględne, rozważane samo w sobie, które w sobie jest dobrem i nazywa się takim nie przez odniesienie do czego innego, na przykład Bóg, cierń, wilk. Drugie jest względne, które jest dogodne dla czegoś innego albo służy do czegoś, na przykład do nabycia czegoś.

IX. Obiectum voluntatis est solum bonum, nam quidquid vult, vult vel ut finem vel ut media. Nota quod possit voluntas tendere in obiectum non tantum ut respectivum, sed etiam in absolutum. Dices primo: Potest quis odisse Deum non committendo haeresim; atqui si tantum bonum vellet et malum fugeret, non posset odisse Deum sine haeresi: deberet enim in Deo considerare aliquam rationem mali: ergo.

Secundo: Voluntas est libera ad actus oppositos: ergo.

Tertio: Damnatis non repraesentatur Deus, utpote summum bonum, sub ratione mali: ergo.

Respondetur: primi, Distinguo Maiorem — haeresim formalem, quae est cum advertentia ad errorem, Concedo Maiorem; materialem, Nego Maiorem; et Distinguo Minorem probationem: rationem mali, id est inutilis, indelectabilis, impedientis bonum desideratum, Concedo; mali formaliter, Nego.

Secundi, Distinguo Antecedens — est libera libertate exercitii, Concedo Antecedens; specificationis, Nego Antecedens; voluntas enim debet ferri in hoc quod est propositum, nunquam autem fertur nisi in propositum sub ratione boni.

IX. Przedmiotem woli jest jedynie dobro, albowiem cokolwiek wola chce, chce tego albo jako celu, albo jako środka. Zauważ, że wola może zmierzać ku przedmiotowi nie tylko jako względnemu dobru, lecz także ku bezwzględnemu. Powiesz najpierw: może ktoś nienawidzić Boga, nie popełniając herezji; otóż gdyby wola chciała jedynie dobra, a uciekała od zła, nie mogłaby nienawidzić Boga bez herezji, musiałaby bowiem rozważać w Bogu jakiś aspekt zła; a zatem.

Po drugie: wola jest wolna ku aktom przeciwnym.

Po trzecie: potępionym nie przedstawia się Boga — jako że jest On najwyższym dobrem — w aspekcie zła; a zatem.

Odpowiada się: na pierwszy, rozróżniam przesłankę większą: nienawidzić Boga bez herezji formalnej, która jest błędem z uświadomieniem sobie błędu, przyznaję przesłankę większą; herezji materialnej, przeczę większej; i rozróżniam dowód przesłanki mniejszej: aspekt zła, to znaczy zła jako nieużytecznego, nieprzyjemnego, przeszkadzającego pożądanemu dobru, przyznaję; zła formalnie jako zła samego w sobie, przeczę.

Na drugi, rozróżniam poprzednik: wola jest wolna wolnością wykonania, przyznaję; wolnością specyfikacji, przeczę; wola bowiem musi kierować się ku temu, co jej przedłożone, a nigdy nie kieruje się inaczej, jak tylko ku temu, co przedłożone w aspekcie dobra.

Tertii, Distinguo Antecedens — ut malus in se, Concedo Antecedens; respectu ipsorum, in quos suam exercet iustitiam, Nego Antecedens.

Na trzeci, rozróżniam poprzednik: Bóg nie jest przedstawiany jako zły sam w sobie, przyznaję; jako zły względem tych, którym wymierza sprawiedliwość, przeczę.

[268] X. Voluntas aliquando eligit minus bonum.

Ratio: tum quia de facto in observatione praeceptorum eligit bonum potius utile seu praemii, quam honestum, et aliquando non peccat ob respectum potius hominum quam Dei; tum quia Deus non necessario eligit perfectiora; tum quia voluntas debet esse indifferens. Dices primo: Malum ut malum non potest amari; sed minus bonum ut minus bonum est formaliter malum, quia est privatio maioris boni: ergo.

[268] X. Wola niekiedy wybiera mniejsze dobro.

Uzasadnia się to: już to dlatego, że w rzeczywistości, w zachowywaniu przykazań, wybiera raczej dobro użyteczne, czyli dobro nagrody, niż godziwe, a niekiedy nie grzeszy, działając raczej ze względu na ludzi niż na Boga; już to dlatego, że Bóg nie z konieczności wybiera rzeczy doskonalsze; już to dlatego, że wola musi być obojętna. Powiesz najpierw: zła jako zła nie można miłować; lecz mniejsze dobro jako mniejsze dobro jest formalnie złem, ponieważ jest brakiem większego dobra.

Secundo: A quo voluntas attrahitur, in illud fertur; atqui dum aequalia duo bona proposita habet, non attrahitur ab uno potius: ergo.

Po drugie: ku czemu wola jest przyciągana, ku temu się kieruje; otóż gdy ma przedłożone dwa równe dobra, nie jest przyciągana przez jedno bardziej niż przez drugie.

Respondetur: primi, Distinguo Maiorem — malum ut malum formaliter, Concedo Maiorem; specificative, Nego Maiorem; sic Distinguo Minorem. Secundi, Nego Minorem, quia attractio potior tantum in causis necessariis locum habet.

Odpowiada się: na pierwszy, rozróżniam przesłankę większą: formalnie zło jako zło, przyznaję większą; specyfikatywnie, przeczę większej; tak samo rozróżniam mniejszą. Na drugi, przeczę mniejszej, ponieważ silniejsze przyciąganie ma miejsce tylko w przyczynach koniecznych.

[269] XI. Voluntas dependet a cognitione; potest tamen divinitus velle non cognitum.

[269] XI. Wola zależy od poznania; może jednak z mocy Bożej chcieć rzeczy niepoznanej.

Ratio primi: quia nihil volitum nisi cognitum, etiam dum voluntas imperat cessationem intellectui ab obiecti cognitione: ergo.

Uzasadnienie pierwszego członu: ponieważ nic nie jest chciane, jeśli nie jest poznane, nawet wtedy, gdy wola nakazuje intelektowi zaprzestanie poznawania przedmiotu.

Ratio secundi: tum quia caecus non indiget lumine et visione, si recte alieno ductu eat; atqui etiam voluntas potest alieno ductu ire, quando a Deo determinatur ad ponendam volitionem: ergo haberet infusum amorem, quo tenderet in obiectum; infundi autem hic amor potest, siquidem etiam in lapide poni non repugnat; tum quia conditiones sine quibus non possunt divinitus suppleri, ut applicatio ignis ad urendum et aliae.

Uzasadnienie drugiego członu: już to dlatego, że ślepiec nie potrzebuje światła ani wzroku, jeśli prawidłowo idzie cudzym śladem; otóż i wola może iść cudzym śladem, gdy zostaje przez Boga określona do dokonania aktu chcenia; miałaby zatem wlaną miłość, którą zmierzałaby ku przedmiotowi; a miłość ta może zostać wlana, skoro nie jest sprzeczne, by włożyć ją nawet w kamień; już to dlatego, że warunki, bez których nie ma skutku, mogą zostać z mocy Bożej uzupełnione, jak przyłożenie ognia do spalania i inne.

(270) XII. Voluntatis actus sunt vel eliciti, vel imperati. Eliciti sunt, quos ipsa voluntas elicit, ut amor, odium, ac omne velle et nolle. Imperati sunt, quos non ipsa voluntas efficit, sed aliqua alia potentia, attamen cum imperio voluntatis et deliberatione, ut est deliberatus assensus, deliberata locutio, motio, tactio etc. Velle quoque est duplex: aliud est simplex complacentia, et vocatur velleitas, quae non determinat ad applicationem mediorum, et stare potest cum opposito: sic placet superbo humilitas, qui tamen superba petit; aliud est intentio seu desiderium efficax consequendi bonum propositum et possibile. Post investigationem mediorum et latum

(270) XII. Akty woli są albo wzbudzone, albo nakazane. Wzbudzone są te, które sama wola wzbudza, jak miłość, nienawiść oraz wszelkie chcenie i niechcenie. Nakazane zaś są te, których nie sprawia sama wola, lecz jakaś inna władza, jednak z nakazu woli i z namysłem, jak rozmyślne uznanie, rozmyślna mowa, ruch, dotyk itd. Chcenie także jest dwojakie: jedno jest prostym upodobaniem i nazywa się chceniem nieskutecznym, nie określa ono zastosowania środków i może współistnieć z chceniem przeciwnym: tak pysznemu podoba się pokora, który przecież szuka rzeczy pysznych; drugie jest zamiarem, czyli skutecznym pragnieniem osiągnięcia

iudicium de eorum bonitate, sequitur electio mediorum, quae electio erit formaliter libera, si plura media proponantur; si autem unum tantum medium proponatur, erit electio in se necessaria, necessitate tamen morali solum, non physica.

dobra przedłożonego i możliwego. Po zbadaniu środków i wydaniu sądu o ich dobroci następuje wybór środków, wybór, który będzie formalnie wolny, jeśli przedłożono wiele środków; jeśli zaś przedłożono jeden tylko środek, wybór będzie sam w sobie konieczny, konieczności jednak jedynie moralnej, nie fizycznej.

(271) XIII. Amorem et odium non posse esse simul suadetur.

Primo: tum quia unus actus destrueret rationem formalem alterius; tum quia amare est desiderare adventum boni, odisse autem est velle ut non adveniat bonum alicui: ergo et vellet existentiam boni, et non vellet existentiam boni. Tum quia non potest voluntas efficaciter velle obiectum quod indicatur esse impossibile; atqui posset velle id quod iudicatur et per odium appetitur esse impossibile; tum quia amor et odium non potest naturaliter esse in gradibus remissis simul, ergo nec supernaturaliter in intensis.

(271) XIII. Dowodzi się, że miłość i nienawiść nie mogą odnosić się do tego samego zarazem.

Po pierwsze: już to dlatego, że jeden akt zniszczyłby formalną rację drugiego; już to dlatego, że miłować to pragnąć nadejścia dobra, nienawidzić zaś to chcieć, by dobro komuś nie nadeszło: a zatem wola chciałaby istnienia dobra i nie chciałaby istnienia dobra. Już to dlatego, że nie może wola skutecznie chcieć przedmiotu, o którym orzeka intelekt, że jest niemożliwy; otóż przy współistnieniu mogłaby chcieć tego, co jest osądzone — i przez nienawiść pożądane — jako niemożliwe; już to dlatego, że miłość i nienawiść nie mogą naturalnie być zarazem nawet w stopniach osłabionych, a zatem tym bardziej nie w sposób nadprzyrodzony w stopniach natężonych.

Secundo: Posse autem esse suadetur, quia impossibilitas et repugnantia actuum volo et nolo efficacium de eadem re non est intrinseca et essentialis, sed ab extrinseco; nam haec impossibilitas oritur ex eo quod intellectus obiectum impossibile proponeret, iam ut possibile, iam ut impossibile; ac

Po drugie, dowodzi się zaś, że mogą współistnieć: ponieważ niemożliwość i sprzeczność skutecznych aktów »chcę« i »nie chcę« wobec tej samej rzeczy nie jest wewnętrzna i istotna, lecz pochodzi z zewnątrz; ta niemożliwość bierze się bowiem stąd, że intelekt przedstawiałby przedmiot

proinde voluntas non posset se determinare ad duos contrarios actus positivos; atqui tunc posset Deus determinare ad utrumque: ergo. Tum quia amor et odium possunt esse simul in deliro: ergo.

niemożliwy, raz jako możliwy, raz jako niemożliwy; i dlatego wola nie mogłaby sama określić się do dwóch przeciwnych aktów pozytywnych; lecz wtedy Bóg mógłby ją określić do obu. Już to dlatego, że miłość i nienawiść mogą być zarazem w człowieku obłąkanym.

(272) §. VI [15]. De Habitibus.

I. Habitus est qualitas intentionalis permanens, facilitans seu perficiens et inclinans potentiam vitalem ad bene aut expeditius aut promptius, aut propensius, aut intensius, aut iucundius agendum.

Dicitur 1. qualitas, quia habitus non est mera impedimenti remotio, nec sola dispositionum vel humorum temperies.

Dicitur 2. intentionalis, ut distinguatur a frigore et calore aliisque qualitatibus, quae quidem sunt praedicativae similium qualitatum, non sunt tamen intentionales, quia non concurrunt ad intentionem seu cognitionem.

Dicitur 3. permanens, vel ut alii loquuntur difficile mobilis, quia est qualitas primae speciei de praedicamento Qualitatis.

Dicitur 4. facilitans seu perficiens, quamvis alii dicunt ad facilius agendum, quia definio simul habitum supernaturalem, qui perficit ad simpliciter posse,

(272) §. VI. O sprawnościach

I. Sprawność jest jakością intencjonalną trwałą, ułatwiającą, czyli doskonalącą i skłaniającą władzę życiową ku dobremu działaniu, albo sprawniej, albo z większą ochotą, albo z większą skłonnością, albo intensywniej, albo przyjemniej.

Po pierwsze mówi się: jakość, ponieważ sprawność nie jest samym usunięciem przeszkody ani jedynie zestrojeniem dyspozycji czy soków ustrojowych (humorów).

Po drugie mówi się: intencjonalna, aby odróżnić ją od zimna i ciepła oraz innych jakości, które wprawdzie są orzekalne o podobnych jakościach, nie są jednak intencjonalne, ponieważ nie współdziałają z intencją, czyli poznaniem.

Po trzecie mówi się: trwała — albo, jak inni mówią, trudno usuwalna — ponieważ jest jakością pierwszego gatunku z kategorii jakości.

Po czwarte mówi się: ułatwiająca, czyli doskonaląca — choć inni mówią „ku łatwiejszemu działaniu" — ponieważ definiuję zarazem sprawność nadprzyrodzoną, która doskonali „ku prostej możno-

[15] Powinno być IV.

et non solum acquisitum, qui dat tantum secundum quid posse.

Dicitur 5. ad bene agendum, nam ad agendum simpliciter, habet principium potentia in se.

Dicitur 6. potentiam vitalem, nam in aliis potentiis non est indifferentia, ac proinde semper est aequalis inclinatio.

Dicitur 7. et inclinans, quia inclinatio potest esse a coagentibus, a maiori virtute agentis, a remotione impedimenti.

Dicitur 8. aut promptius aut iucundius, quia aliquando est inclinatio ut apte syllogises, aliquando ut etiam iucundius syllogisando.

ści", a nie tylko nabytą, która daje jedynie „możność pod pewnym względem".

Po piąte mówi się: ku dobremu działaniu, albowiem do samego działania władza ma zasadę w sobie.

Po szóste mówi się: władzę życiową, albowiem w innych władzach nie ma obojętności, a zatem jest w nich zawsze jednakowa skłonność.

Po siódme mówi się: skłaniająca, ponieważ skłonność może pochodzić od współdziałających czynników, od większej mocy działającego, od usunięcia przeszkody.

Po ósme mówi się: albo z większą ochotą, albo przyjemniej — ponieważ niekiedy jest skłonność, by trafnie wnioskować, niekiedy — by wnioskować z jeszcze większą przyjemnością.

(273) II. Habitus varie dividitur:

1. est naturalis seu viribus naturae acquisitus per actus frequentatos (esto etiam a Deo aliquando infundatur), estque qualitas difficile mobilis, genita ex actibus, ad similes inclinans.

2. est supernaturalis, qui dicitur qualitas a Deo infusa elevans potentiam ad actus supernaturales, dans potentiae simpliciter posse.

3. Uterque hic habitus subdividitur in intellectualem et voluntatis.

4. Habitus naturalis alius est virtus, alius non virtus; item alius speculativus, alius practicus; item alius totalis, alius partialis seu divisibilis extensive et obiective.

(273) II. Sprawność dzieli się rozmaicie.

Po pierwsze: jest naturalna, czyli nabyta siłami natury przez powtarzane akty (choćby niekiedy była też przez Boga wlana), i jest jakością trudno usuwalną, zrodzoną z aktów, skłaniającą ku podobnym aktom.

Po drugie: jest nadprzyrodzona, która nazywa się jakością wlaną przez Boga, wynoszącą władzę ku aktom nadprzyrodzonym, dającą władzy prostą możność.

Po trzecie: każda z tych sprawności dzieli się dalej na sprawność intelektu i woli.

Po czwarte: sprawność naturalna: jedna jest cnotą, druga nie jest cnotą; podobnie jedna spekulatywna, druga praktyczna; podobnie jedna całkowita, druga

5. Habitus supernaturalis alius est Theologicus, ut fidei, spei, charitatis; alius moralis, qui non circa Deum immediate, sed circa alia obiecta versatur.

częściowa, czyli podzielna co do zakresu i co do przedmiotu.

Po piąte: sprawność nadprzyrodzona: jedna jest teologiczna, jak sprawność wiary, nadziei, miłości; druga moralna, która obraca się nie wokół Boga bezpośrednio, lecz wokół innych przedmiotów.

[274] III. Ut advertas subiectum habituum, Nota primo: Potentia necessitata quoad exercitium non indiget habitu inclinante, sive distincto sive indistincto a speciebus impressis. Dixi non indiget; nam esto sit inclinata ex natura ad unum, potest tamen Deus ex certo motivo addere illi praedeterminationem, adeoque maiorem inclinationem, sicut lapidi tendenti deorsum potest addi impulsus, promovens motum. Ratio porro huius fundamenti est tum sensus communis authorum, tum quia forma naturaliter non unitur subiecto, cui primarium effectum formalem conferre non potest, tum quia alias lapis cadens deorsum acquireret habitum. Ex hoc fundamento subsumitur in potentia loco–motiva non dari habitum: nam si verbi gratia in manu ad scribendum daretur habitus, deberet in aliis membris esse aliquis actus, quo mediante produceretur ille habitus; sed ibi non est ullus actus nisi motus localis, qui tamen non est principium sufficiens producendi qualitatem hanc. Tum quia in ore non requiritur habitus ad proferenda promptissime millena verba disparata;

[274] III. Aby rozpoznać podmiot sprawności, zauważ najpierw: władza konieczna co do wykonania nie potrzebuje sprawności skłaniającej ani odrębnej, ani nieodrębnej od odciśniętych postaci poznawczych. Powiedziałem „nie potrzebuje”; albowiem choćby była z natury skłoniona ku jednemu, może jednak Bóg z określonego powodu dodać jej predeterminację, a przez to większą skłonność, jak kamieniowi zmierzającemu w dół można dodać impuls, wzmagający ruch. Uzasadnieniem tej zasady jest już to powszechne zdanie autorów, już to że forma naturalnie nie łączy się z podmiotem, któremu nie może nadać swego pierwszorzędnego skutku formalnego, już to że inaczej kamień spadający w dół nabywałby sprawności. Z tej zasady wynika, że we władzy ruchu miejscowego sprawność nie występuje: gdyby bowiem — na przykład — w ręce istniałą sprawność do pisania, musiałby w innych członkach ciała być jakiś akt, za którego pośrednictwem owa sprawność byłaby wytwarzana; lecz tam nie ma żadnego aktu prócz ruchu miejscowego, który jednak nie jest wystarczającą

tum quia habitus est potentiae vitalis. Tum quia facilitas scribendi habetur per species memorativas relictas ex actibus intellectus practicis, seu actu dirigentibus potentiam motivam, et per dispositionem corporalem, scilicet nervorum laxationem, humoris impedientis discussionem. Tum quia illa potentia est habituabilis, quae agit immanenter et est indifferens; atqui potentia loco–motiva non est talis; ergo.

Nota secundo: Illae potentiae indigent habitibus sive distinctis sive indistinctis a speciebus impressis, quae positis omnibus ad agendum requisitis possunt iam expeditius, iam minus expedite, iam intensius et propensius, iam minus propense et iucunde agere. Ex hoc fundamento subsumitur in sensu interno et intellectu habitum esse necessarium.

Nota tertio: Illa potentia non indiget distincto a speciebus habitu, quae solis positis perfectioribus speciebus et perfectiore cognitione experimentali potest perfectius et facilius operari quam olim. Ex hoc fundamento subsumitur potentiis internis et intellectui non esse necessarios habitus distinctos a speciebus impres-

zasadą wytworzenia tej jakości. Już to dlatego, że w ustach nie potrzeba sprawności, by wymówić najsprawniej tysiąc różnorodnych słów; już to dlatego, że sprawność jest własnością władzy życiowej. Już to dlatego, że łatwość pisania posiada się dzięki postaciom pamięciowym pozostawionym z praktycznych aktów intelektu (czyli aktów wprost kierujących władzą ruchową), oraz dzięki usposobieniu cielesnemu, mianowicie rozluźnieniu nerwów i rozproszeniu przeszkadzającego soku ustrojowego (humoru). Już to dlatego, że zdolna do nabycia sprawności jest ta władza, która działa immanentnie i jest obojętna; otóż władza ruchu miejscowego taka nie jest; a zatem nie nosi sprawności.

Zauważ po drugie: te władze potrzebują sprawności, czy to odrębnych, czy nieodrębnych od odciśniętych postaci — które, gdy zapewniono wszystko, co wymagane do działania, mogą działać już to sprawniej, już to mniej sprawnie, już to intensywniej i skłonniej, już to mniej skłonnie i przyjemnie. Z tej zasady wynika, że w zmyśle wewnętrznym i intelekcie sprawność jest konieczna.

Zauważ po trzecie: Ta władza nie potrzebuje sprawności odrębnej od postaci, która — gdy zapewniono jedynie doskonalsze postacie i doskonalsze poznanie doświadczalne — może działać doskonalej i łatwiej niż niegdyś. Z tej zasady wynika, że władzom wewnętrznym i intelektowi nie są konieczne sprawności odrębne

sis. Nam quo vivacius obiectum proponitur, eo magis allicit et determinat ac facilitat potentiam; atqui species intensae relictae ab actibus vivacius proponunt obiectum quam prime; ergo. Maior probatur: Esset otiosa in intellectu illa propositio obiecti; tum quia ideo sensus externus non eget habitu, quia illi proponitur obiectum sufficienter; ergo si etiam voluntati obiectum proponitur sufficienter per species relictas ab actibus, voluntas non indiget habitu distincto a speciebus; similiter non indiget intellectus et sensus internus.

od odciśniętych postaci. Albowiem im żywiej przedstawia się przedmiot, tym bardziej przyciąga, określa i ułatwia działanie władzy; otóż postacie natężone, pozostawione z aktów, przedstawiają przedmiot żywiej niż za pierwszym razem. Przesłanki większej dowodzi się: byłoby zbyteczne w intelekcie owo przedstawienie przedmiotu; już to dlatego, że zmysł zewnętrzny nie potrzebuje sprawności, ponieważ przedmiot jest mu przedłożony wystarczająco; a zatem, jeśli i woli przedmiot jest przedłożony wystarczająco przez postacie pozostawione z aktów, wola nie potrzebuje sprawności odrębnej od postaci; podobnie nie potrzebuje jej intelekt i zmysł wewnętrzny.

(275) IV. In sensu interno et intellectu habitus est indistinctus a speciebus impressis; seu in omnibus potentiis internis habitus est specierum post actus frequentatos multiplicatarum certa coordinatio. Ratio ex praecedenti puncto.

Dices primo: In homine truncato pedes et manus, et mere speculativo, non est facilitas ad saltandum et cytharisandum; atqui sunt species in illo; ergo.

(275) IV. W zmyśle wewnętrznym i intelekcie sprawność jest nieodrębna od odciśniętych postaci poznawczych; czyli we wszystkich władzach wewnętrznych sprawność jest pewną koordynacją postaci pomnożonych po powtarzanych aktach.

Uzasadnienie z punktu poprzedniego. Powiesz najpierw: w człowieku o odjętych stopach i rękach, i czysto spekulatywnym nie ma biegłości do tańczenia i gry na cytrze; a przecież są w nim postacie poznawcze; a zatem postacie poznawcze nie są tożsame ze sprawnością.

Secundo: Aliquae species non se tenent ex parte potentiae, sed ex parte obiecti, non facilitant potentiam, dant simpliciter posse; atqui facilitas seu habitus tenet se

Po drugie: Niektóre postacie stoją nie po stronie władzy, lecz po stronie przedmiotu; nie ułatwiają władzy działania, lecz dają prostą możność; a przecież biegłość, czyli

ex parte potentiae, facilitat potentiam, non dat simpliciter posse; ergo.

Tertio: Habitus facilitat ad rectum usum specierum; ergo.

Quarto: In sensu externo non sunt habitus; sed in sensu externo sunt species: ergo.

Respondetur: primi, Distinguo Maiorem — non est facilitas in potentia executiva, Concedo Maiorem; in imaginativa, Nego Maiorem; sic Aristoteles etiam in sensu composito somni est optimus philosophus.

Secundi, Distinguo Maiorem — species simpliciter ut procedentes ab obiecto, Concedo Maiorem; ut per usum actuum frequentatorum certo modo coordinatae, purificatae et intensae (supposita etiam organi purificatione), Nego Maiorem.

Tertii, Distinguo Antecedens — usus specierum rectus est ipsa obiecti recta cognitio.

Quarti, Distinguo Minorem — species permanentes, Nego Minorem; transeuntes, scilicet quae pereunte obiecto pereunt, Concedo Minorem.

V. Habitus in intellectu non est distinctus a speciebus impressis. Ratio: tum ex puncto quarto; tum quia facilitas

sprawność, stoi po stronie władzy, ułatwia władzy działanie i nie daje prostej możności; a zatem sprawność różni się od postaci.

Po trzecie: Sprawność ułatwia właściwe użycie postaci poznawczych; a zatem jest od nich odrębna.

Po czwarte: W zmyśle zewnętrznym nie ma sprawności; lecz w zmyśle zewnętrznym są postacie; a zatem gdyby sprawność była postaciami, to i zmysł zewnętrzny miałby sprawności.

Odpowiada się: na pierwszy — rozróżniam przesłankę większą: biegłości nie ma we władzy wykonawczej, przyznaję; we władzy wyobrażeniowej, przeczę; tak też Arystoteles, nawet śpiący, jest najlepszym filozofem.

Na drugi — rozróżniam przesłankę większą: postacie wzięte po prostu jako pochodzące od przedmiotu, przyznaję; jako przez użycie powtarzanych aktów w pewien sposób skoordynowane, oczyszczone i natężone przy założeniu także oczyszczenia organu, przeczę.

Na trzeci — rozróżniam poprzednik: właściwe użycie postaci jest samym właściwym poznaniem przedmiotu.

Na czwarty, rozróżniam przesłankę mniejszą: postacie trwałe — przeczę; przemijające, czyli takie, które giną wraz z przedmiotem — przyznaję.

V. Sprawność w intelekcie nie jest odrębna od odciśniętych postaci. Uzasadnia się to: już to z punktu czwartego; już to

ista in tribus consistit, nempe: vel quia experimur nos habere clariores cognitiones post frequentatos actus; vel quod expeditius et citius species excitentur; vel quod intellectus in operationibus non ita fatigetur ut ante. Adeoque etiam circa plura potest versari, ut organaedus simul et ludit et loquitur; atqui haec omnia sufficienter explicantur per claritatem vel rectam coordinationem specierum: ergo. Tum quia nulla operatio intellectus eget distincto a speciebus habitu: nam ad apprehensiones necessitatur per species impressas; ad iudicium necessitatur vel per apprehensiones, si hae sint evidentes, vel imperio voluntatis, si apprehensiones sint tantum probabiles. Ad assentiendum autem conclusioni determinatur vel ex praemissis, si hae sint evidentes, vel ex imperio voluntatis, si hae tantum sint probabiles. Iam vero ad assentiendum primis principiis intellectus est summe determinatus, nec facilius eis assentitur post actus mille quam unum.

dlatego, że owa biegłość polega na trzech rzeczach, mianowicie: bądź na tym, że doświadczamy posiadania jaśniejszych poznań po powtarzanych aktach; bądź na tym, że postacie wzbudzają się sprawniej i szybciej; bądź na tym, że intelekt w działaniach nie tak się męczy jak na początku. A przez to może też zajmować się wieloma rzeczami naraz, jak organista zarazem i gra, i mówi; otóż to wszystko wyjaśnia się wystarczająco przez jasność albo właściwą koordynację postaci. Już to dlatego, że żadna operacja intelektu nie potrzebuje sprawności odrębnej od postaci: albowiem do prostych ujęć intelekt jest zdeterminowany przez odciśnięte postacie; do sądu jest zdeterminowany bądź przez proste ujęcia — jeśli te są oczywiste — bądź nakazem woli, jeśli proste ujęcia są tylko prawdopodobne. Do uznania zaś konkluzji intelekt jest zdeterminowany bądź z przesłanek — jeśli te są oczywiste — bądź z nakazu woli, jeśli są tylko prawdopodobne. A już do uznania pierwszych zasad intelekt jest w najwyższym stopniu zdeterminowany i nie łatwiej je uznaje po tysiącu aktów niż po jednym.

Dices primo: In intellectu sunt aliqui habitus practici, aliqui speculativi; alii prudentiae, alii scientiae; sed hi habitus in solis speciebus salvari non possunt: ergo.

Powiesz najpierw: w intelekcie są pewne sprawności praktyczne, pewne spekulatywne; jest sprawność praktyczna roztropności i spekulatywna sprawność wiedzy; lecz tych sprawności nie da się wyjaśnić samymi postaciami.

Secundo: Intellectus nondum habituatus fatigatur, quia totas vires exhibuit:

Po drugie: intelekt jeszcze nieusprawniony męczy się, ponieważ wydał wszyst-

ergo deinceps non fatigabitur, quia habebit coadiuvantem habitum.

Tertio: Cum actum iudicii mutamus circa aliquod obiectum, experimur nos meminisse praeteriti iudicii, et tamen non formamus simile iudicium: ergo manentibus speciebus memorativis non manet habitus.

Quarto: Maiori co[na]tu prius syllogizavimus quam modo: ergo.

Quinto: Species memorativae dant sim[pl]iciter posse elicere actum abstractivum, [s]pecie differente ab intuitivo; atqui nul[lus] habitus acquisitus dat simpliciter posse: ergo.

Sexto: Species tenent se ex parte obie[cti]; concurrunt enim loco obiecti ad actum; [at] habitus tenet se non ex parte obiecti, [sed] potentiae: ergo.

Respondetur: primi, Nego Minorem — ha[bi]tus enim practicus est ipsa species ad [pra]xim dirigens; habitus autem specula[ti]vus est species ad cognitionem specula[ti]vam ordinata.

Secundi: vel Transeat Maiorem — posset enim [di]ci, quod sola materialis potentia fati[ge]tur; vel Nego Minorem, quia etiam potentia [vi]siva exhibet totas vires visioni, neque ta[me]n ideo fatigatur, sed fatigatio est vel ex [de]terminatione formali,

kie siły; a zatem odtąd nie będzie się męczył, ponieważ będzie miał sprawność wspomagającą.

Po trzecie: gdy zmieniamy akt sądu co do jakiegoś przedmiotu, doświadczamy, że pamiętamy sąd poprzedni, a jednak nie formujemy podobnego sądu; a zatem, gdy pozostają postacie pamięciowe, nie pozostaje sprawność.

Po czwarte: większym wysiłkiem wnioskowaliśmy wcześniej niż teraz; a zatem przybyła sprawność.

Po piąte: postacie pamięciowe dają prostą możność wzbudzenia aktu abstrakcyjnego, różnego gatunkowo od intuicyjnego; a przecież żadna sprawność nabyta nie daje prostej możności; a zatem postacie nie są sprawnością.

Po szóste: postacie stoją po stronie przedmiotu, współdziałają bowiem w powstaniu aktu, zastępując przedmiot; sprawność zaś stoi nie po stronie przedmiotu, lecz władzy.

Odpowiada się: na pierwszy, przeczę przesłance mniejszej: sprawność praktyczna jest bowiem samą postacią kierującą ku praktyce; sprawność zaś spekulatywna jest postacią przyporządkowaną do poznania spekulatywnego.

Na drugi: bądź niech przejdzie przesłanka większa, można by bowiem powiedzieć, że męczy się sama władza materialna; bądź przeczę mniejszej, ponieważ i władza wzrokowa wydaje wszystkie siły widzeniu, a jednak nie męczy się przez

quae sequeretur, [s]i tantum passive se haberet potentia, vel [a] defectu amplitudinis specierum; vel Distinguo — habitum indistinctum a speciebus, Concedo Consequentiam; [dis]tinctum, Nego Consequentiam.

Tertii: Nego Consequentiam — nam habitus [pot]est stare etiam cum actu contrario.

Quarti: [Nego] Consequentiam.

Quinti: Distinguo Minorem — habitus ut se tenet ex [par]te potentiae, Concedo Minorem; ut ex parte obiecti, Nego Minorem. Si autem potentia posset abstractivum actum elicere absque obiecti propositione, tunc non requireretur simpliciter species.

Sexti: Distinguo Maiorem — ex parte obiecti, id est, sunt repraesentativae obiecti, Concedo Maiorem; id est, non iuvant etiam potentiam, Nego Maiorem.

(277) VI. Datur Voluntatis habitus; nam etiam haec facilitatur. Hic tamen: Voluntatis habitus non est in voluntate, sed in intellectu — quia habitus voluntatis nihil aliud est quam facilitas radicalis, seu obiecti et actuum impressae species in intellectu relictae ab actibus frequentatis, connotantes: 1. negationem oppositae facilitatis; 2. facilitatem formalem seu cognitionem repraesentativam praefatarum specierum; 3. negationem facilitatis

to; lecz znużenie pochodzi bądź z determinacji formalnej, która następowałaby, gdyby władza zachowywała się jedynie biernie, bądź z braku obszerności postaci; bądź rozróżniam: sprawność nieodrębną od postaci — przyznaję następstwo; odrębną — przeczę.

Na trzeci: przeczę następstwu, sprawność bowiem może współistnieć nawet z aktem przeciwnym.

Na czwarty: przeczę następstwu.

Na piąty: rozróżniam przesłankę mniejszą, sprawność, o ile stoi po stronie władzy: przyznaję mniejszą; o ile po stronie przedmiotu: przeczę przesłance mniejszej. Gdyby zaś władza mogła wzbudzić akt abstrakcyjny bez przedłożenia przedmiotu, wtedy postać nie byłaby po prostu wymagana.

Na szósty: rozróżniam przesłankę większą, postacie stoją po stronie przedmiotu, to znaczy: przedstawiają przedmiot — przyznaję większą; to znaczy: nie wspomagają także władzy — przeczę większej.

(277) VI. Istnieje sprawność woli — albowiem i ona zostaje usprawniona. Tu jednak zastrzeżenie: sprawność woli nie jest w woli, lecz w intelekcie, ponieważ sprawność woli nie jest niczym innym jak biegłością źródłową, czyli odciśniętymi postaciami przedmiotu i aktów, pozostawionymi w intelekcie z powtarzanych aktów, współoznaczającymi: po pierwsze zaprzeczenie przeciwnej biegłości; po drugie biegłość formalną, czyli poznanie

formalis, seu cognitionis repraesentantis oppositas species. Ita Lugo et multi Recentiores, contra Thomistas et Scotistas et Communem. Porro circa hanc materiam

Nota primo: Quando voluntas debet elicere actum aliquem, tunc 1. contingit proponi etiam molestiam in elicitione eiusmodi actus.

2. Ratio dictat honestum praeferendum iucundo.

3. Voluntas, superata molestia, exit in actum quem experitur non esse tam molestum quam apprehendebatur, imo voluptatem quandam superioris ordinis et iucunditatem sentit. Et talis actus vocatur experimentalis.

Nota secundo: Quando voluntas debet repetere similes actus, tunc 1. Cognitio intellectualis proponit in talis actus exercitio rationem non solum honesti, sed et iucundi experimentaliter cogniti, id que aut minus aut magis intense. 2. Voluntas allecta repetit similes actus, ita ut etiam pulchram [16] censeat per vulnera mortem. Nota tertio: Species ex his frequentatis actibus relictae in intellectu sunt facilitas radicalis, seu ipse habitus voluntatis, facilitans et inclinans Voluntatem ad bene aut expeditius, aut propensius, aut intensius, aut iucundius agendum.

przedstawiające owe postacie; po trzecie zaprzeczenie biegłości formalnej, czyli poznania przedstawiającego postacie przeciwne. Tak uczy Lugo [37] i wielu nowszych — przeciw tomistom, szkotystom i opinii powszechnej. Dalej, co do tej materii, zauważ najpierw: gdy wola ma wzbudzić jakiś akt, wtedy: po pierwsze zdarza się, że przedkłada się także przykrość we wzbudzeniu takiego aktu.

Po drugie rozum dyktuje, że godziwe należy przedkładać nad przyjemne.

Po trzecie wola, pokonawszy przykrość, przechodzi w akt i doświadcza, że nie jest on tak przykry, jak się wydawał — owszem, odczuwa pewną rozkosz wyższego rzędu i przyjemność. I taki akt nazywa się doświadczalnym.

Zauważ po drugie: gdy wola ma powtarzać podobne akty, wtedy: po pierwsze poznanie intelektualne przedkłada w wykonaniu takiego aktu aspekt nie tylko godziwego, lecz i przyjemnego doświadczalnie poznanego przedmiotu, i to bądź mniej, bądź bardziej intensywnie. Po drugie wola, przyciągnięta, powtarza podobne akty, tak dalece, że nawet za piękną uzna śmierć przez rany. Zauważ po trzecie: postacie pozostawione w intelekcie z tych powtarzanych aktów są biegłością źródłową, czyli samą sprawnością woli — ułatwiającą i skłaniającą wolę ku do-

[16] W druku: *pulchra*.

[37] Juan de Lugo SJ (1583–1660), kardynał, filozof i teolog.

Iam vero Ratio conclusionis est: tum quia in appetitu brutorum non est distinctus a speciebus habitus: ergo. Tum quia quod repraesentat rationem boni in obiecto, per illud voluntas allicitur; sed species relictae ab actibus repraesentant in obiecto rationem boni: ergo. Tum quia sensus externus potest clarius et clarius percipere obiectum, solum multiplicata specierum intensione in vitro vel tubo: ergo. Tum quia si habitus voluntatis esset qualitas distincta a speciebus et cognitione, deberet voluntatem semper reddere faciliorem ad amorem obiecti; atqui non: saepe enim primo actu facilius amat quam secundo, tertio etc.: ergo.

Dices primo: Haec sententia est contra torrentem authorum; atqui Seneca opusculo [17] 117 ait »veritatis argumenta esse aliquid omnibus videri«: ergo.

Secundo: Sequeretur oppositos habitus posse esse simul: ergo.

bremu działaniu, albo sprawniej, albo z większą skłonnością, albo intensywniej, albo przyjemniej.

A oto uzasadnienie konkluzji: już to dlatego, że w pożądaniu zwierząt nie ma sprawności odrębnej od postaci. Już to dlatego, że to, co przedstawia aspekt dobra w przedmiocie, przez to wola jest przyciągana; lecz postacie pozostawione z aktów przedstawiają w przedmiocie aspekt dobra. Już to dlatego, że zmysł zewnętrzny może coraz jaśniej postrzegać przedmiot — jedynie przez pomnożone natężenie postaci w szkle lub w lunecie. Już to dlatego, że gdyby sprawność woli była jakością odrębną od postaci i od poznania, musiałaby zawsze czynić wolę łatwiejszą do miłowania przedmiotu; otóż tak nie jest, często bowiem pierwszym aktem miłuje łatwiej niż drugim, trzecim itd.

Powiesz najpierw: Ten pogląd idzie przeciw potokowi autorów; a przecież Seneka [38] mówi: »argumentem prawdy jest to, że coś wszystkim się wydaje« [39].

Po drugie: wynikałoby, że przeciwne sprawności mogą istnieć jednocześnie.

[17] Recte: epistola.

[38] Seneka Młodszy (ok. 4 przed Chr. — 65 po Chr.) — retor, poeta, urzędnik, rzymski filozof. Stoik, sięgający do epikureizmu i medioplatonizmu. Wpłynął na filozofię chrześcijańską. Obecnie jego filozofia jest adaptowana na polu terapii filozoficznej.

[39] Właściwie w Liście. Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. i opr. W. Kornatowski, Warszawa 2024, 117, 6.

Tertio: Repugnat idem principium sine incremento fortius agere quam ante: ergo.

Quarto: In Christo Domino et beatis sunt species peccati cogniti, et non est facilitas ad illud: ergo.

Quinto: Habitus supernaturales non sunt species: ergo et naturales.

Respondetur: primi, vel Nego Minorem — nam Sanctus Thomas, 1. parte, quaestione 46, articulo 1, corpore, ait: non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis allegare authoritates antiquorum; vel Nego Maiorem — insignis enim author est Lugo.

Secundi: Distinguo Antecedens — habitus aeque vividos et inclinantes, Nego Antecedens; non aeque vividos, Concedo Antecedens. Si vero nullus praevalet, tunc neque erit verbi gratia habitus temperantiae, neque intemperantiae; neque enim ille dicitur intemperans qui caret habitu temperantiae, sed qui habet vitium intemperantiae. Sic eo ipso quod quis non comedit, ieiunare dicitur tantum materialiter; formaliter ieiunabit, si id faciet ex ratione honesti.

Tertii: Distinguo Antecedens — principium necessarium, Concedo Antecedens; liberum, Nego Antecedens.

Po trzecie: sprzeczne jest, by ta sama zasada — bez przyrostu — działała mocniej niż przedtem.

Po czwarte: w Chrystusie Panu i w błogosławionych są postacie poznanego grzechu, a nie ma sprawności do niego.

Po piąte: sprawności nadprzyrodzone nie są postaciami; a zatem i naturalne nie są.

Odpowiada się: na pierwszy bądź przeczę przesłance mniejszej, albowiem św. Tomasz [40] mówi: przytaczanie autorytetów starożytnych nie jest rzeczą dowodzącego, lecz jedynie prawdopodobnie przekonującego; bądź przeczę większej, znakomitym bowiem autorem jest Lugo.

Na drugi: rozróżniam poprzednik, sprawności równie silne i skłaniające: przeczę poprzednikowi; nierównie silne: przyznaję poprzednik. Jeśli zaś żadna nie przeważa, to nie będzie — na przykład — ani sprawności umiarkowania, ani wady nieumiarkowania; nie nazywa się bowiem nieumiarkowanym ten, komu brak sprawności umiarkowania, lecz ten, kto ma wadę nieumiarkowania. Tak samo, gdy ktoś nie je, mówi się, iż pości jedynie materialnie; formalnie będzie pościł wtedy, gdy uczyni to z racji godziwości.

Na trzeci: rozróżniam poprzednik, zasada konieczna nie może bez przyrostu działać mocniej: przyznaję poprzednik; zasada wolna: przeczę poprzednikowi.

---

[40] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 1, resp.

Quarti: Distinguo Antecedens — species proponentes in peccato delectabilitatem, Nego Antecedens; inconvenientiam, Concedo Antecedens.

Quinti: Nego Consequentiam — tum quia pro supernaturalibus habitibus stant Patres et Concilia; tum quia habitus supernaturales praecedunt omnem actum, complent enim potentiam, dantque simpliciter posse, quod habitui acquisito non convenit.

VII. De habituum effectione, intensione et extensione Adverte haec: 1. Causa effectiva habituum potius assignatur potentia; actus vero habent se per modum conditionis mediantis.

2. Habitus intendi potest, est enim qualitas; et quidem intensior ab inferiore actu — nec requiritur inter habitum intendendum et actum proportio Arithmetica, sed sufficit Geometrica, qualis est causae cum effectu.

3. Unus habitus totalis constat partialibus realiter [di]stinctis habitibus: siquidem species sunt divisibiles extensive [et] obiective.

4. Actus voluntatis absolute necessarius, aut ex suppositione antecedente necessarius — ut in deliris, coactis, aut simplici complacentiae — non producit habitum voluntatis voluntarie agendi; at

Na czwarty: rozróżniam poprzednik, postacie przedstawiające w grzechu przyjemność: przeczę poprzednikowi; przedstawiające niestosowność: przyznaję poprzednik.

Na piąty: przeczę następstwu, już to dlatego, że za sprawnościami nadprzyrodzonymi stoją Ojcowie Kościoła i sobory; już to dlatego, że sprawności nadprzyrodzone poprzedzają wszelki akt: dopełniają bowiem władzę i dają prostą możność, co sprawności nabytej nie przysługuje.

VII. O wytwarzaniu, natężaniu i rozszerzaniu sprawności zwróć uwagę na to, co następuje: po pierwsze za przyczynę sprawczą sprawności uznaje się raczej władzę; akty zaś pełnią rolę warunku pośredniczącego.

Po drugie, sprawność może zostać natężona, jest bowiem jakością, i to natężona przez akt słabszy; nie wymaga się bowiem między sprawnością, która ma być natężona, a aktem proporcji arytmetycznej, lecz wystarczy geometryczna, taka, jaka zachodzi między przyczyną a skutkiem.

Po trzecie, jedna sprawność całkowita składa się z realnie różnych sprawności częściowych; postacie bowiem są podzielne co do zakresu i co do przedmiotu.

Po czwarte, akt woli bezwzględnie konieczny albo konieczny z założenia uprzedniego, jak dzieje się u ludzi obłąkanych, przymuszonych, albo jak akt prostego upodobania, nie wytwarza sprawności woli do dobrowolnego działa-

ex suppositione consequente necessarius tollit difficultatem in agendo.

Ratio primi: tum quia constat experientia deliros sibi redditos non inclinari ad actus delirii[18]; tum quia tales actus non habent finem sibi debitum in ordine ad habitus, scilicet non tollunt difficultatem in operando.

VIII. De concursu habituum Adverte haec:

1. Habitus interdum producit actum remissiorem se; non semper enim species adaequate suscitantur.

2. Potest dici quod habitus cum potentia ad eliciendos actus concurrat effective, saltem instrumentaliter. Ratio ut supra de concursu specierum. Dices: Actus vitalis ab eo producitur in quo recipitur; sed non recipitur in habitu: ergo.

Respondetur: Distinguo Maiorem — ab eo producitur tanquam ab intrinseco sui principio, Concedo Maiorem; tanquam ab eo solo, seu tanquam a concurrente extrinseco, Nego Maiorem. Sic nec in Deo recipitur actus vitalis, etsi simul mecum producat illum, quia Deus concurrit extrinsece. Cur autem anima non sit principium

nia; natomiast akt konieczny z założenia następczego usuwa trudność w działaniu.

Uzasadnienie pierwszego członu: już to dlatego, że wiadomo z doświadczenia, iż obłąkani, gdy odzyskają rozum, nie są skłonni do aktów obłędu; już to dlatego, że takie akty nie mają celu sobie należnego w w odniesieniu do sprawności, mianowicie nie usuwają trudności w działaniu.

VIII. O współdziałaniu sprawności rozważ, co następuje:

Po pierwsze, sprawność niekiedy wytwarza akt słabszy od siebie samej; nie zawsze bowiem postacie są wzbudzane adekwatnie.

Po drugie, można powiedzieć, że sprawność wraz z władzą współdziała we wzbudzaniu aktów sprawczo, przynajmniej narzędnie. Uzasadnienie jak wyżej, o współdziałaniu postaci. Powiesz: akt życiowy jest wytwarzany przez to, w czym jest przyjmowany; lecz akt nie jest przyjmowany w sprawności; a zatem sprawność go nie wytwarza.

Odpowiadam się: rozróżniam przesłankę większą, jest przez to wytwarzany jako przez wewnętrzną swoją zasadę: przyznaję większą; jako przez to jedynie, czyli jako przez współdziałające zewnętrzne źródło: przeczę przesłance większej. Tak samo i w Bogu nie jest przyjmowany akt życiowy — choćby Bóg wytwarzał go razem ze mną — ponieważ Bóg współdziała zewnętrznie. Dlaczego zaś dusza nie jest zasadą zewnętrzną względem aktu

[18] W druku: delirium.

extrinsecum respectu actus vitalis, patet[19] ex dictis sub num. 238, 239.

Tertio: Potest etiam dici, quod habitus concurrat tantum dispositive. Ratio ut supra de concursu specierum.

życiowego, wynika z tego, co powiedziano pod numerami 238, 239.

Po trzecie, można też powiedzieć, że sprawność współdziała jedynie dyspozycyjnie. Uzasadnienie jak wyżej, o współdziałaniu postaci.

[19] W druku: pater.

GLOSARIUSZ TERMINOLOGICZNY

Adam Kwiryn Krasnodębski, Psychologia racjonalna — edycja dwujęzyczna

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
»Bene et male si potestis facite« (Isa 41,23)	„Dobrze i źle, jeśli potraficie, czyńcie" (Iz 41,23)	–	s. 96 · Cytat Lutra. W *Wulgacie* Iz 41,23 — ironiczne wezwanie skierowane do bożków (*idola*). Odpowiedź autora: „ibi sermo de idolis" — nie dotyczy ludzkiej wolności.
„In donis Dei nullum est maius charitate" (Aug. De Trin. XV,18)	„Wśród darów Bożych żaden nie jest większy od miłości" (Aug. *O Trójcy* XV,18)	–	s. 94 · Cytat wspierający prymat woli. Atrybucja Augustynowi tej myśli jest prawdopodobna; lokacja podana w druku (*De Trinitate* I,9) jest błędna; *recte* XV,18 (rozdz. *De excellentia caritatis quae ita ex Deo est ut ipsa sit Deus*). Cytat niedosłowny; to samo miejsce przywołuje Duns Szkot jako „XV *De Trinit.*".
***„Sapientia est omnium nobilissimus habitus"* (Arist. *EN* VI)**	„Mądrość jest najszlachetniejszą ze wszystkich sprawności" (Aryst. *EN* VI)	–	s. 94 · Cytat wspierający prymat intelektu. *Recte*: EN VI, 7 (Bekker 1141a16–b8). Rozbieżność „c. 8" wynika z innego podziału rozdziałów w edycjach przedbekkerowskich i NIE jest błędem druku. Cytat jest parafrazą scholastyczną, nie przekładem dosłownym.
a Beatis videri Deum (sine verbo formato)	widzenie Boga przez Błogosławionych (bez uformowanego słowa)	wizja uszczęśliwiająca	s. 85 · Wniosek eschatologiczny: skoro Bóg jest pojmowalny sam przez się, Błogosławieni widzą Go bez pośrednictwa uformowanego *verbum*.
a parte ante /a parte post	od strony uprzedniej/ następczej	w przeszłość/ w przyszłość	s. 60 · Trwanie liczone wstecz (*ante*) i naprzód (*post*); argument z symetrii w tezie III.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
ab actione physica non valet consequentia ad intentionalem	z działania fizycznego nie wynika [nic] co do intencjonalnego	porządek fizyczny ≠ intencjonalny	s. 93 · Odpowiedź na 2. rację przeczącą: argument o sprzeczności przenosi w sposób nieuprawniony wniosek z porządku fizycznego (realne wytwarzanie/istnienie) do intencjonalnego (przedstawianie). Por. fizyczne/moralne.
ab aeterno (creatura ab aeterno)	od wieczności	–	s. 61 · „non est possibilis ab aeterno creatura" — stworzenie nie może istnieć w nieskończonej przeszłości (kontekst sporu o wieczność świata).
abstrahit omnino (a materia)	abstrahować (od materii)	odrywać	s. 67 · „operatio intelligendi abstrahit omnino a materia" — intelekt oddziela treść poznawczą od materii.
actionem grammaticalem	działanie gramatyczne	–	s. 78 · Czasownik *intelligere* ma formę czynną i „znaczy działać", lecz to tylko gramatyka — nie czyni rozumienia kategorialnym *actio*.
actione privativa	działanie pozbawiające (negatywne)	–	s. 78 · Drugie zdanie: abstrakcja „fors non actione privativa" — być może NIE przez samo odejmowanie (oddzielanie istoty), lecz pozytywnie, przez wytworzenie *species* niematerialnych.
actio productiva qualitatis intentionalis	działanie wytwarzające jakość intencjonalną	–	s. 85 · Jedna z opcji sporu wewnątrztomistycznego (teza XIV): czy *verbum mentis* jest formalnie takim działaniem, jednym i drugim (z jakością), czy czymś odrębnym.
actu volibile	w akcie przedmiot woli	gotowy do chcenia	s. 79 · Domknięcie wywodu o fałszywej analogii między wolą a intelektem: gdy przedmiot jest aktualnie w intelekcie (poznany), jest już „w akcie" przedmiotem woli i nie trzeba go przenosić z porządku w porządek.
in actuali cognitione	akt poznania/poznanie aktualne	poznanie w akcie	s. 75 · Zarzut 1: gdyby intelekt zawsze miał *species*, byłby zawsze „in actuali cognitione" — a nie jesteśmy bezustannie myślący.
***actus* (*ex actu bene colligitur potentia*)**	akt	–	s. 58 · Zasada: „z aktu wnioskuje się o władzy" — naturę władzy poznaje się przez jej akty.
actum abstractivum [s]pecie differente ab intuitivo	akt abstrakcyjny różny gatunkiem od intuicyjnego	–	s. 113 · W zarzucie 5: akt abstrakcyjny (o przedmiocie nieobecnym, przez postaci pamięciowe) różni się GATUNKOWO (*specie*), nie stopniem, od intuicyjnego (o przedmiocie obecnym). Stała dystynkcja późnoscholastyczna.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
actus eliciti (voluntatis)	akty wzbudzone (woli)	–	s. 104 · Teza XII: akty sprawiane WPROST przez samą wolę — miłość, nienawiść oraz wszelkie chcenie i niechcenie (*velle et nolle*). Przeciwstawne aktom nakazanym. Podział tomistyczny: akty nakazane — STh I–II q. 17 („De actibus imperatis a voluntate"); akt woli — q. 6.
actus ex suppositione consequente necessarius tollit difficultatem	akt konieczny z założenia następczego usuwa trudność	–	s. 118 · Drugi człon tezy 4: akt WOLNY (konieczny co najwyżej następczo) USUWA trudność w działaniu — czyli buduje sprawność. Tylko takie akty tworzą cnotę.
actus vocatur experimentalis	akt doświadczalny	–	s. 115 · Akt, którego wola DOŚWIADCZYŁA: po pokonaniu przykrości okazuje się on mniej uciążliwy, niż był ujmowany, i przynosi „rozkosz wyższego rzędu". Kluczowe ogniwo w genezie sprawności woli.
***actus imperati* (*voluntatis*)**	akty nakazane (woli)	–	s. 104 · Teza XII: akty sprawiane przez INNĄ władzę na nakaz woli (z deliberacją) — np. rozmyślne uznanie, mowa, ruch, dotyk. Przeciwstawne aktom wzbudzonym.
***actus imperatus: deliberatus assensus* (*locutio, motio, tactio*)**	akt nakazany: rozmyślne uznanie (mowa, ruch, dotyk)	–	s. 104 · Dopełnienie tezy XII: przykłady aktów NAKAZANYCH — rozmyślne uznanie (intelektu), mowa, ruch, dotyk — sprawiane przez inną władzę, lecz z nakazu woli i z deliberacją.
***actus in deliris et coactis* (*non producunt habitum*)**	akty obłąkanych i przymuszonych (nie wytwarzają sprawności)	–	s. 117 · Przykłady aktów koniecznych z założenia uprzedniego: czyny popełnione w OBŁĘDZIE i pod PRZYMUSEM. Nie tworzą charakteru — ani go nie obciążają. Doniosły wniosek moralny.
***actus necessarius non producit habitum voluntatis* (*thesis 4*)**	akt konieczny nie wytwarza sprawności woli (teza 4)	–	s. 118 · KLUCZOWA teza: sprawność woli rodzi się TYLKO Z AKTÓW WOLNYCH. Akt bezwzględnie konieczny lub konieczny uprzednio (obłęd, przymus), a także akt nieskutecznego chcenia, sprawności NIE buduje. Cnota i wada zakładają wolność.
actum oppositum incompossibilem	akt przeciwny, niewspółmożliwy	*incompossibilis* = niedający się współistnieć	s. 98 · Odpowiedź na zarzut 2: wola przeszkadza przyjęciu aktu z zewnątrz nie biernie, lecz CZYNNIE — wytwarzając akt przeciwny, niewspółmożliwy z tamtym. Opór woli jest czynną produkcją.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
actus primus/ actus secundus	akt pierwszy/ akt drugi	–	s. 59 · Forma/władza (akt pierwszy) vs jej działanie (akt drugi); „vita in actu secundo" = życie jako wykonywane. Arystoteles, De anima II 1.
actum primum, seu proximum	akt pierwszy lub bliski	dyspozycja zaktualizowana	s. 78 · Czwarte zdanie: intelekt czynny sprowadza intelekt możnościowy do aktu pierwszego lub bliskiego (z możności odległej w bliską).
***actus vitalis* (*effective procedere a voluntate*)**	akt życiowy (pochodzić sprawczo od woli)	–	s. 97 · Dowód tezy IV: akty woli są życiowe (*vitales*), a te muszą sprawczo (*effective*) wychodzić od samej władzy — więc wola jest czynna, nie bierna.
***actus vitalis ab eo producitur in quo recipitur* (*obiectio*)**	akt życiowy jest wytwarzany przez to, w czym jest przyjmowany (zarzut)	zasada immanencji	s. 119 · Zarzut przeciw tezie 2: skoro akt życiowy jest przyjmowany we WŁADZY (nie w sprawności), to władza go wytwarza, a sprawność nie. Odpowiedź: władza jest zasadą WEWNĘTRZNĄ (przyznane), lecz nie JEDYNĄ — sprawność współdziała narzędnie.
***ad bene agendum* (*non ad agendum simpliciter*)**	ku dobremu działaniu (nie ku samemu działaniu)	–	s. 107 · Uzasadnienie „ku działaniu dobrze" (Dicitur 5): sprawność nie UMOŻLIWIA aktu (to robi władza, mająca zasadę w sobie), lecz go USPRAWNIA — służy działaniu DOBREMU, nie działaniu w ogóle.
***ad captum* (*omnium*)**	w zasięgu pojmowania (wszystkich)	–	s. 65 · „demonstrationem esse ad captum omnium" — czy dowód jest zrozumiały dla każdego (przykład matematyk/wieśniak).
ad prima principia intellectus summe determinatus	do pierwszych zasad intelekt jest najwyżej określony	–	s. 112 · Do pierwszych zasad intelekt jest determinowany w najwyższym stopniu — przez samą ich oczywistość, nie przez sprawność. Punkt wyjścia argumentu z tysiąca aktów.
***advertentia ad errorem* (*haeresis formalis vs materialis*)**	uświadomienie sobie błędu (herezja formalna *vs* materialna)	–	s. 102 · Odpowiedź na 1. zarzut o nienawiść Boga: herezja FORMALNA to błąd z uświadomieniem (świadomy); nienawidzić Boga można bez herezji formalnej, lecz nie bez MATERIALNEJ (nieuświadomionego błędu). Rozróżnienie standardowe w teologii.
***advertentia intellectus* (*auget vel minuit libertatem*)**	uwaga intelektu (zwiększa lub zmniejsza wolność)	zwrócenie uwagi rozumu	s. 100 · Piąty zarzut: większa/mniejsza uwaga rozumu na dobroć/złość przedmiotu zwiększa/zmniejsza wolność, więc miałaby być jej całkowitą przyczyną. Odpowiedź rozróżnia wolność moralną i fizyczną.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
aequalia duo bona proposita	dwa równe dobra przedłożone	osioł Buridana	s. 103 · Drugi zarzut do tezy X: skoro wola kieruje się ku temu, co ją przyciąga, to przy dwóch RÓWNYCH dobrach nie byłaby przyciągana bardziej ku jednemu — klasyczny przypadek „osła Buridana".
aeternitas poenarum	wieczność kar	–	s. 62 · „peccato lethali debetur aeternitas poenarum" — przesłanka argumentu eschatologicznego za nieśmiertelnością.
***Affirmantes* (*Affirmantium ratio*)**	afirmujący (racja afirmujących)	twierdzący	s. 61 · Strona broniąca, że nieśmiertelność jest przyrodzona (przeciw „negantes").
***agere complacenter* (*libertas spontaneitatis*)**	działać z upodobaniem (wolność spontaniczności)	–	s. 96 · Drugi człon zredukowanej definicji wolności (zarzut 3): wola wolna, bo działa z upodobaniem, chętnie — spontaniczność bez obojętności. Stanowisko reformacyjno–jansenistyczne.
alias inutilia essent praecepta	inaczej przykazania byłyby daremne	argument moralny za wolnością	s. 95 · Trzeci dowód tezy III: gdyby wola nie była wolna, nakazy i zakazy byłyby bezcelowe — nie sposób nakazywać temu, kto nie może wybierać. Klasyczny argument katolicki.
***allicere/determinare/ facilitare potentiam* (*obiectum vivide propositum*)**	przyciągać/określać/ ułatwiać [działanie] władzy (przedmiot żywo przedłożony)	–	s. 109 · Trzy skutki żywo przedłożonego przedmiotu na władzę: przyciąga ją, określa i ułatwia jej działanie. Podstawa tezy, że natężone postaci zastępują odrębną sprawność.
***altera vita* (*datur altera vita*)**	inne życie/życie przyszłe	–	s. 70 · Wniosek argumentu moralnego: skoro sprawiedliwość nie dopełnia się tu, musi istnieć życie przyszłe.
amare/odium elicere (quoad speciem) vs amare / non amare (quoad exercitium)	miłować/wzbudzić nienawiść (co do gatunku) *vs* miłować/ nie miłować (co do wykonania)	–	s. 99 · Przykłady dopełniające podział wolność niezdecydowania (teza VI): obojętność przeciwności = wybór KTÓREGO aktu (miłość vs nienawiść); obojętność sprzeczności = CZY działać (miłość vs zaniechanie). Para *libertas specificationis/exercitii*.
amare = desiderare adventum boni/odisse = velle ut non adveniat bonum	miłować = pragnąć nadejścia dobra/nienawidzić = chcieć, by dobro nie nadeszło	–	s. 105 · Definicje z tezy XIII: miłość pragnie NADEJŚCIA dobra, nienawiść chce, by dobro komuś NIE nadeszło. Stąd współistnienie dałoby sprzeczność (chcieć i nie chcieć istnienia dobra).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
***amor et odium simul in deliro* (*vel divinitus*)**	miłość i nienawiść zarazem w [człowieku] obłąkanym (lub z mocy Bożej)	–	s. 105 · Dowody strony przeciwnej: w OBŁĄKANIU (gdzie intelekt sądzi niespójnie) miłość i nienawiść faktycznie współistnieją; a z mocy Bożej Bóg mógłby wolę do obu określić. Skoro niemożliwość jest zewnętrzna.
***amor infusus* (*alieno ductu*)**	wlana miłość (cudzym przewodem)	–	s. 104 · W tezie XI: Bóg mógłby wlać w wolę miłość, którą zmierzałaby ku przedmiotowi bez własnego poznania — jak ślepiec idzie prawidłowo cudzym przewodem. Wlanie możliwe, skoro Bóg mógłby złożyć formę nawet w kamieniu.
amor unit Deo amantem	miłość jednoczy miłującego z Bogiem	*amor unit*	s. 94 · Trzeci dowód za prymatem woli (motyw augustyńsko–szkotystyczny): miłość JEDNOCZY z Bogiem, poznanie zaś tylko upodabnia. Podstawa tezy o szczęśliwości w akcie miłości (*fruitio*).
***amorem et odium non posse esse simul* (*thesis XIII*)**	miłość i nienawiść nie mogą być zarazem (teza XIII)	–	s. 105 · Teza XIII (domykająca *De Voluntate*): miłość i nienawiść nie mogą odnosić się do tego samego zarazem. Argumenty *pro* i *con* (moc Boża, obłęd). Teoria przeciwstawności namiętności.
***an cognitio intuitiva potest esse praecisiva* (*quaestio*)**	czy poznanie intuicyjne może być wyodrębniające (kwestia)	–	s. 91 · Kwestia (262): czy intuicja — ujmująca przedmiot „tak, jak jest" — może odcinać jedno znamię od drugiego. Strona twierdząca daje trzy racje.
anima forma corporis (Concilium Lateranense)	dusza formą ciała (Sobór Laterański)	*forma corporis*	s. 72 · Definicja soborowa (Vienne 1311–12, potwierdzona przez Lateran V 1513): dusza rozumna jest formą ciała, przyporządkowaną do jego formowania.
anima intellectiva	dusza umysłowa	dusza intelektualna	s. 62 · Termin soborowy: „animam intellectivam mortalem esse" — potępione.
anima non est principium extrinsecum respectu actus vitalis	dusza nie jest zasadą zewnętrzną względem aktu życiowego	–	s. 119 · Dusza jest FORMĄ ciała, więc zasadą WEWNĘTRZNĄ aktów życiowych (w odróżnieniu od Boga, który jest zasadą zewnętrzną). Hylemorfizm arystotelesowsko–tomistyczny. Autor odsyła do nn. 238–239.
anima rationalis	dusza rozumna	–	s. 57 · Forma substancjalna ciała ludzkiego; podmiot tezy I.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
anima separata	dusza oddzielona	dusza odłączona	s. 72 · Dusza po śmierci, odłączona od ciała — temat sekcji V (co zachowuje, jak poznaje).
antecedens (nego antecedens, N. A.)	poprzednik (przeczę poprzednikowi)	–	s. 61 · Odpowiedź w dyspucie: zaprzeczenie poprzednikowi. „N. A." = *nego antecedens*.
appetitus elicitus (ad corpus)	pożądanie wzbudzone (ku ciału)	–	s. 63 · Świadomie wzbudzone pragnienie; brak go w czystej naturze, jest w stanie chwały (pragnienie zmartwychwstania).
appetitus innatus	pożądanie wrodzone	apetyt wrodzony	s. 72 · Naturalne przyporządkowanie duszy do ciała (bo jest jego formą); obecne w każdym stanie — stąd „wymuszony" charakter odłączenia. Por. *appetitus elicitus*.
appetitus innatus/appetitus elicitus	pragnienie wrodzone/ pragnienie wzbudzone	apetyt wrodzony/ wzbudzony	s. 63 · Rozróżnienie kluczowe: wrodzone (skłonność natury) *vs* wzbudzone (z poznania). Argument z pragnienia wieczystości rozbity tym rozróżnieniem.
appetitus inorganicus/ organicus	pożądanie niecielesne/ cielesne	apetyt nieorganiczny/ organiczny	s. 69 · Wola (niecielesna, otwarta na wszelkie dobra) *vs* pożądanie organiczne (określone do swoistych przedmiotów). Argument z woli.
appetitus perpetuitatis	pragnienie wieczystości	dążenie do trwania	s. 62 · Naturalne, powszechne pragnienie trwania; „argument z pragnienia naturalnego" (nie może być daremne).
appetitus sensitivus (motus primo primi)	pożądanie zmysłowe (pierwsze nierozmyślne poruszenia)	–	s. 101 · Odpowiedź na zarzut 4: pierwsze nierozmyślne poruszenia pochodzą z pożądania ZMYSŁOWEGO (nie z woli) — dlatego nie są złe, a nie z braku sądu obojętnego.
applicatio ignis ad urendum (conditio sine qua non)	przyłożenie ognia do spalania (warunek konieczny)	–	s. 104 · Przykład warunku „bez którego nie" (*conditio sine qua non*): normalnie ogień musi być przyłożony, by palił; lecz Bóg mógłby ten warunek uzupełnić z mocy absolutnej. Ilustruje tezę XI.
apprehensio necessitatur per species impressas	proste ujęcie jest zdeterminowane przez odciśnięte postaci	odciśnięta postać poznawcza	s. 112 · Pierwsza operacja intelektu: do prostych ujęć (prostego ujęcia) intelekt jest determinowany wprost przez odciśnięte postaci — bez potrzeby sprawności.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
arbitria libera (respiciunt intellectum proponentem media)	wolne wybory (mają wzgląd na intelekt przedkładający środki)	–	s. 100 · Drugi zarzut: sama nazwa „wolne wybory" wskazuje na intelekt (przedkładający środki) jako korzeń wolności. Odpowiedź: intelekt jako WARUNEK, nie korzeń.
argumentum (A.)	argument	–	s. 58 · Skrót „1mum A." = *primum argumentum* (acc.).
Aristoteles (De anima II, textus 124)	Arystoteles (*O duszy* II, textus 124)	–	s. 67 · Miejsce podane według średniowiecznej numeracji (*textus*). Doktryna: rośliny nie poznają z powodu materialności.
Arriaga	Arriaga (Rodrigo de Arriaga SJ)	Ariaga	s. 65 · Prawdopodobnie Rodrigo de Arriaga SJ (1592–1667), autor *Cursus philosophicus* (1632); stanowisko twierdzące.
assensus conclusioni: ex praemissis evidentibus vel ex imperio voluntatis	uznanie konkluzji: z przesłanek oczywistych albo z nakazu woli	–	s. 112 · Trzecia operacja: do uznania konkluzji intelekt jest określany z przesłanek (gdy oczywiste) albo z nakazu woli (gdy tylko prawdopodobne). Podstawa scholastycznej teorii wiary i opinii.
assequi (causam)	pojąć (przyczynę)	–	s. 64 · „non assequar earum causam" — nie pojmuję ich przyczyny.
assertio	teza	twierdzenie	s. 57 · Stanowisko bronione argumentami w dyspucie.
assimilare intentionaliter (assimilatio)	upodobnić intencjonalnie (upodobnienie)	–	s. 75 · Trzecia funkcja *species* (zarzut 4): „assimilandum intentionaliter obiecto intellectum" — intencjonalne upodobnienie intelektu do przedmiotu (nie fizyczne).
assimilatio obiecti	upodobnienie do przedmiotu	asymilacja poznawcza	s. 83 · Zarzut 1: rozumienie jest upodobnieniem → rzekomo *species impressa*. Odpowiedź: upodobnienie przez *species EXPRESSA* (przyznaje), nie impressa (przeczy).
attingentia naturalis/ inclinatio naturalis	naturalne ujęcie/ skłonność naturalna	–	s. 73 · Pierwszy podział przedmiotu intelektu: osiągalny własnymi siłami (*attingentia*) *vs* osiągalny tylko po wyniesieniu, „non nisi elevatus" (*inclinatio*). W tle: *desiderium naturale videndi Deum*.
attractio potior tantum in causis necessariis (non liberis)	silniejsze przyciąganie tylko w przyczynach koniecznych (nie wolnych)	rozwiązanie osła Buridana	s. 103 · Odpowiedź na 2. zarzut tezy X (Buridan): zasada „wola idzie za silniejszym przyciąganiem" rządzi tylko przyczynami KONIECZNYMI; wola jako przyczyna WOLNA sama się określa nawet przy dwóch równych dobrach.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
Augustinus, Enchiridion c. 30 (liberum arbitrium perditum)	Augustyn, *Enchiridion* 30 (utrata wolnej woli)	–	s. 96 · Zarzut 2: „człowiek, źle używając wolnej woli, zatracił i siebie, i samą wolną wolę". Dzieło i sens autentyczne. Cytat dwusieczny — Augustyna przywołują obie strony sporu.
autor (= auctor)	sprawca/twórca	*auctor* (forma klasyczna)	s. 93 · Wariant ortograficzny „autor" za „*auctor*" (typowy dla druków XVII w.). W zwrocie „Deus non est autor peccati".
Beati necessario, non coacte, amant Deum	Błogosławieni koniecznie, lecz nie z przymusu, miłują Boga	–	s. 99 · Przykład wolności od przymusu: w wizji uszczęśliwiającej wola nie może odwrócić się od jawnie oglądanego Dobra nieskończonego, a przecież nie jest przymuszona. Spontaniczność zgodna z koniecznością.
Beati vident creaturas in Deo (uno actu)	Błogosławieni widzą stworzenia w Bogu (jednym aktem)	–	s. 87 · Przykład dowodzący braku pośredniego obrazu: jednym aktem Błogosławieni widzą i stworzenia w Bogu, i samego Boga (jak widzenie w zwierciadle: widać zarazem zwierciadło).
Beatus (videns essentiam Divinam)	Błogosławiony (oglądający istotę Bożą)	zbawiony w wizji uszczęśliwiającej	s. 92 · Dusza w wizji uszczęśliwiającej. Przykład (262): Błogosławiony oglądając istotę Bożą nie widzi zarazem wolnych dekretów Boga — intuicja ujmuje jedno, mijając drugie.
bene/expeditius/promptius/ propensius/intensius/ iucundius agere	dobrze/sprawniej/chętniej/ skłonniej/intensywniej/ przyjemniej działać	sześć trybów sprawności	s. 106 · Sześć sposobów, w jakie sprawność ulepsza działanie władzy: dobrze, sprawniej, prędzej/chętniej, intensywniej, przyjemniej.
bonum absolutum (in se tale — Deus, spina, lupus)	dobro bezwzględne (dobre samo w sobie — Bóg, cierń, wilk)	dobro bytowe	s. 101 · Teza VIII: dobro dobre SAMO W SOBIE, nie przez odniesienie do innego. Sens transcendentalny (byt = dobro): nawet cierń i wilk, choć szkodliwe dla nas, są bezwzględnie (bytowo) dobre. Por. *bonum honestum*.
bonum respectivum (alteri conveniens/servit ad aliquid)	dobro względne (dogodne dla innego/służące do czegoś)	dobro użyteczne	s. 101 · Teza VIII: dobro względem czegoś innego — dogodne lub służebne (np. do nabycia czegoś). Odpowiada *bonum utile*.
bonum utile seu praemii/ bonum honestum	dobro użyteczne, czyli nagrody/dobro godziwe	–	s. 102 · Dowód tezy X: *de facto* ludzie wybierają dobro UŻYTECZNE (nagrody) nad GODZIWE — więc wybierają mniejsze dobro. Klasyczny podział *bonum utile/honestum (delectabile).*

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
caduca bona (animae capacitas)	przemijające dobra (pojemność duszy)	–	s. 70 · Dusza ma tak wielką pojemność, że nie nasyci jej żadne przemijające dobro — tylko nieskończone (motyw niespokojnego serca).
caecus alieno ductu eat (analogia)	ślepiec idący cudzym przewodem (analogia)	–	s. 104 · Analogia z tezy XI: jak ślepiec idzie prawidłowo, prowadzony przez kogoś innego, bez własnego wzroku, tak wola mogłaby zmierzać ku przedmiotowi „przewodem Bożym", bez własnego poznania.
capacitas passiva	możność bierna/ bierna zdolność	–	s. 60 · „capacitas passiva ad corrumpi" — bierna zdolność do ulegnięcia zniszczeniu; sama nie czyni czegoś naturalnym (przykład kamienia).
causa effectiva (efficiens) specierum	przyczyna sprawcza postaci	przyczyna efektywna	s. 76 · Teza IV: sprawcą odciśniętych *species* nie jest przedmiot (zbyt odległy) ani samo wyobrażenie (materialne, niewspółmierne), lecz intelekt czynny wraz z wyobrażeniem.
causa effectiva habituum: potentia (actus ut conditio medians)	przyczyna sprawcza sprawności: władza (akty jako warunek pośredniczący)	–	s. 118 · §. VII, teza 1: nie AKT wytwarza sprawność, lecz WŁADZA — akty są jedynie WARUNKIEM POŚREDNICZĄCYM (*conditio medians*), przy którym władza sprawność wytwarza.
causa proportionata	przyczyna proporcjonalna/ współmierna	–	s. 76 · Warunek sprawstwa: wyobrażenie „non proportionata, utpote materialis" — materialne nie jest współmierne do wytworzenia niematerialnej *species*.
causa specierum intelligibilium (causa finalis)	racja [istnienia]/cel umysłowych postaci poznawczych	funkcja *species*	s. 75 · *Causa* w sensie celu/funkcji (*causa finalis*): cztery zadania *species intelligibilis* — które zarzut 4 chce przypisać wyobrażeniu.
causae diversae speciei (unus effectus)	przyczyny różnego gatunku (jeden skutek)	–	s. 89 · Nota 3 (jądro obrony tezy XV): dwie przyczyny różnego gatunku mogą dać jeden skutek, gdy nie wymagają różnych dyspozycji → różne przedmioty współdziałają ku jednemu rozumieniu.
causae secundae (Deus supplens defectum)	przyczyny wtórne (Bóg uzupełniający brak)	–	s. 71 · Przyczyny stworzone (ciało, zmysły); gdy zawodzą, Bóg jako pierwsza przyczyna może uzupełnić ich brak (np. wlać postacie).
certa temporis differentia	określona różnica czasu	–	s. 90 · Znamię odróżniające poznanie abstrakcyjne od intuicyjnego: abstrakcyjne nie przedstawia przedmiotu „dla określonej różnicy czasu" (tzn. jako aktualnie istniejącego tu i teraz).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
charitas (habitus voluntatis)	miłość (sprawność woli)	*caritas* (nie: miłosierdzie)	s. 94 · Teologiczna cnota wlana, sprawność woli. W racji za wolą: doskonalsza od mądrości; Augustyn — żaden dar nie jest większy od miłości. Odpowiedź tomistów ogranicza to do „stanu drogi".
coarctatio (Omnis coarctatio est in materia)	ograniczenie/ścieśnienie	zacieśnienie	s. 68 · Maksyma św. Tomasza: materia zacieśnia formę; refleksja jest uwolnieniem od zacieśnienia.
cognitio abstractiva	poznanie abstrakcyjne	poznanie przez abstrakcję	s. 74 · Sposób poznania intelektu: ujmuje on przez abstrakcję „res materiales et communes" (powszechniki), których wyobrażenie nie odda — stąd racja za *species intelligibiles*.
cognitio abstractiva/ intuitiva (productio verbi)	poznanie abstrakcyjne/ intuicyjne (a wytwarzanie słowa)	–	s. 85 · Spór o źródło *verbum*: jedni — z wszelkiego poznania; inni — tylko z abstrakcyjnego, bo w intuicyjnym przedmiot jest obecny sam przez się (słowo zbędne).
cognitio cognitionis/ verbum verbi	poznanie poznania/ słowo słowa	–	s. 85 · Figury oddające refleksyjność poznania w modelu 1 (za Gonzálezem): *verbum* jest przedmiotem, w którym intelekt ogląda resztę — jak w odzwierciedlonym obrazie.
cognitio commodi naturalis	poznanie dobra naturalnego (tego, co dogodne z natury)	–	s. 101 · Do wolności FIZYCZNEJ wystarcza poznanie dobra naturalnego (*commodum*) — nie potrzeba pełnego użycia rozumu; stąd wolność fizyczna dzieci przed użyciem rozumu.
cognitio comprehensiva	poznanie ogarniające	wyczerpujące	s. 90 · Poznanie rzeczy o tyle, o ile jest poznawalna — przedstawiające wszystkie formalności i wszystko, co w przedmiocie zawarte (*formaliter/ virtualiter/eminenter*). Niektórzy dodają: pochodzi od źródła równej doskonałości. Scholastyczne *comprehensio vs visio* (tylko Bóg ogarnia siebie).
cognitio Dei ex creaturis (non quidditativa)	poznanie Boga z rzeczy stworzonych (nieujmujące istoty)	–	s. 90 · Wniosek tezy XVI: naturalne poznanie Boga „ze stworzeń" nie ujmuje Jego istoty, bo stworzenie nie zawiera doskonałości Boga formalnie ani wirtualnie. Zbieżne z „an sit, nie quid sit" (Tomasz, STh I q. 12 — kontekst).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
cognitio experimentalis perfectior (perfectius et facilius operari quam olim)	poznanie doświadczalne doskonalsze (działać doskonalej i łatwiej niż niegdyś)	–	s. 110 · Argument Noty 3: gdy dane są jedynie doskonalsze postaci i doskonalsze poznanie DOŚWIADCZALNE, władza działa doskonalej i łatwiej — bez odrębnej sprawności.
cognitio formalis seu praecisiva	poznanie formalne, czyli wyodrębniające	wyodrębniające	s. 90 · Pierwszy rodzaj poznania abstrakcyjnego: ujmuje rację (ratio) rzeczy bez innych z nią połączonych — substancję bez przypadłości, zwierzę bez [różnicy] „rozumne". Odpowiada abstractio praecisiva (formalna).
cognitio in alio/ex alio	poznanie w czym innym/ z czego innego	–	s. 91 · Dalsze rodzaje abstrakcyjnego: „w czym innym" (rzeczy istniejącej w cudzych postaciach) oraz „z czego innego" (jak ze znaku narzędnego: Bóg poznawany ze stworzeń).
cognitio ingenita	poznanie niezrodzone	–	s. 88 · „Cognitio ingenita … non sit verbum": poznanie niezrodzone nie jest słowem (brak pochodzenia).
cognitio intuitiva	poznanie intuicyjne	ogląd bezpośredni	s. 81 · Poznanie ujmujące przedmiot obecny wprost (przeciwstawne abstrakcyjnemu). 2. stanowisko: rozumienie intuicyjne nie wytwarza kresu.
cognitio intuitiva (definitio: terminatur ad obiectum repraesentatum)	poznanie intuicyjne (definicja: kończy się na przedmiocie przedstawionym)	–	s. 82 · Definicja z rozwinięcie hasła: intuicja kończy się na przedmiocie przedstawionym (1) w nim samym, przez własne postacie, oraz (2) z istnieniem w określonej różnicy czasu — czyli jako aktualnie istniejącym. Kryterium szkotystyczne.
cognitio intuitiva/ abstractiva (quidditatis)	poznanie intuicyjne/ abstrakcyjne (istoty)	poznanie intuicyjne/ abstrakcyjne (ujmujące istotę)	s. 90 · Teza XVI: *quidditas* można ująć dwojako — intuicyjnie (przedmiot obecny wprost) lub abstrakcyjnie (przez oderwaną postać).
cognitio quidditativa	poznanie ujmujące istotę	poznanie istoty na poziomie *quidditas*	s. 90 · Teza XVI: poznanie ujmujące *quidditas*, czyli naturę przedmiotu — intuicyjnie lub abstrakcyjnie.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
cognitio universalis seu pure abstractiva	poznanie powszechne, czyli czysto abstrakcyjne	–	s. 90 · Drugi rodzaj poznania abstrakcyjnego: poznaje stopień wyższy bez niższego (np. rodzaj bez różnicy). Odpowiada *abstractio totalis* (powszechnikowa).
cognoscere esset agere	poznawać znaczyłoby działać	–	s. 82 · Zarzut wobec 4. stanowiska: gdyby działanie wchodziło w istotę rozumienia, poznanie byłoby sprawczością — a to zaciera różnicę poznanie/działanie.
cognoscitivum	[pierwiastek] poznawczy	władza poznawcza	s. 68 · „cognoscitivum est principium et radix reflexionis" — zdolność poznania jest korzeniem refleksji; rośliny jej nie mają.
colligere	wnioskować/wywodzić	wnosić	s. 57 · recte colligitur = „słusznie się wnioskuje". Por. „ex actu colligitur potentia".
comprincipium (compars)	współzasada (współczęść)	–	s. 80 · Wyobraźnia (i ciało jako *compars*, którą dusza informuje) jako współzasada myślenia w tym życiu; dusza „nie powinna jej pozostawiać bezczynną".
Concilium Lateranense (sub Leone X)	Sobór Laterański (za Leona X)	–	s. 62 · Sobór Laterański V, sesja 8 (1513), bulla *Apostolici regiminis* — potępienie nauki o śmiertelności duszy.
concurrere ad intellectionem	współdziałać ku rozumieniu	współtworzyć akt poznania	s. 78 · Wyobrażenie samo (materialne, niezmienione) nie może „współdziałać" ku duchowemu rozumieniu (racje 1 i 3). Por. *intellectio*.
concursus specierum (ratio communis)	współdziałanie postaci (racja wspólna)	–	s. 120 · Powracające odesłanie: racje o współdziałaniu SPRAWNOŚCI są te same, co o współdziałaniu POSTACI („ratio ut supra de concursu specierum") — konsekwencja tezy IV (sprawność = skoordynowane postaci).
conditiones sine quibus non (divinitus suppleri)	warunki, bez których nie [ma skutku] (uzupełnione z mocy Bożej)	*conditio sine qua non*	s. 104 · W tezie XI: warunki konieczne (jak poznanie dla chcenia) Bóg mógłby dostarczyć wprost. Przykład: przyłożenie ognia do spalania. Podstawa tezy, że naturalna konieczność nie jest bezwzględna.
Conimbricenses	jezuiccy komentatorzy z Coimbry	*Cursus Conimbricensis*	s. 65 · Jezuicki zespół z Coimbry (*Collegium Conimbricense*), autorzy komentarzy do Arystotelesa (przełom XVI i XVII w.); tu stanowisko twierdzące o dowodliwości.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
connaturale intellectui	przyrodzone intelektowi	zgodne z naturą intelektu	s. 86 · Widzenie Boga słowem (przy *lumen gloriae*) jest „przyrodzone" tak wyniesionemu intelektowi — argument z Augustyna za istnieniem verbum także w wizji.
connaturalis (connaturaliter debitus)	przyrodzony (przyrodzenie należny)	–	s. 59 · Teza III: czy nieśmiertelność jest duszy przyrodzona, czy darem.
consequentia (Con. prob.)	następstwo/ konsekwencja	–	s. 58 · Con. prob. = *consequentia probatur* — „dowód następstwa (wynikania)".
conservatio/conservari	zachowanie (w istnieniu)/ być zachowywanym	–	s. 60 · Byt trwa dzięki zachowaniu Bożemu, nie własną mocą. Por. Tomasz, STh I, q. 104.
contra torrentem authorum	przeciw potokowi autorów	–	s. 116 · Zarzut 1: stanowisko autora zmierza wbrew przeważającemu nurtowi (*torrens*) opinii. Obraz „potoku" = ciężar tradycji i *sententia communis*.
contrarietas in modo respiciendi	sprzeczność w sposobie ujmowania	niezgodność trybu ujęcia	s. 89 · Warunek jednoczesnego poznania wielu przedmiotów (teza XV): przeszkodą nie jest wielość, lecz ewentualna sprzeczność w „sposobie" (*modus*) ich ujmowania.
contrariorum est eadem disciplina	przeciwieństw dotyczy ta sama wiedza	*contrariorum eadem est scientia*	s. 69 · Zasada arystotelesowska: ta sama wiedza obejmuje oba przeciwieństwa (np. zdrowie i chorobę). Tu: dusza mieści zarazem pojęcia przeciwne.
contrarium (fides contrarium docet)	przeciwne/przeciwieństwo	–	s. 63 · „nam fides contrarium docet" — wiara naucza przeciwnie niż dowodzona teza o śmiertelności.
contrarium (non habet contrarium)	przeciwieństwo (nie ma przeciwieństwa)	–	s. 62 · Zepsucie dokonuje się przez przeciwieństwa; dusza, forma prosta, nie ma przeciwieństwa — stąd niezniszczalna.
controversia	spór/kontrowersja	–	s. 64 · „Controversia est haec: an… demonstrari…" — formuła wprowadzająca kwestię sporną.
controvertere	prowadzić spór/roztrząsać	kwestionować	s. 63 · „licitum sit… controvertere" — czy wolno dyskutować daną tezę.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
corruptio (corrumpi)	zniszczenie (ulegać zniszczeniu)	–	s. 60 · „capacitas ad corrumpi"; przeciwieństwo niezniszczalności.
cudere (species cudit)	wykuwać (postacie)	odciskać *species*	s. 71 · „intellectus agens cudit novas [species]" — intelekt czynny wykuwa nowe postacie z już obecnych.
cudere species (cudit/cudat)	wykuwać postacie	kuć/tłoczyć *species*	s. 77 · Czynność intelektu czynnego (tezy VI, VIII): „wykuwa" duchowe species. Spójnie z („intellectus agens cudit novas").
damnamus ac reprobamus	potępiamy i odrzucamy	–	s. 62 · Formuła potępienia soborowego (*Apostolici regiminis*).
Damnatis non repraesentatur Deus sub ratione mali	potępionym nie przedstawia się Boga w aspekcie zła	–	s. 102 · Trzeci zarzut do tezy IX: potępionym Bóg (najwyższe dobro) nie jawi się jako zło, a przecież Go nienawidzą — więc nienawiść nie idzie przez aspekt zła. Problem rozwiązany przez „pozorne zło dla podmiotu".
datur voluntatis habitus (thesis VI)	istnieje sprawność woli (teza VI)	–	s. 114 · Teza VI: sprawność woli ISTNIEJE (bo i wola zostaje usprawniona) — lecz jej PODMIOTEM nie jest wola. Najodważniejsza teza traktatu.
David Physicus	Dawid Psalmista	–	s. 71 · Cytat: Ps 16(17),15 Wlg („satiabor cum apparuerit gloria tua"). Lekcja „Physicus" jest nietypowa; możliwy błąd zecerski zamiast „Propheta" lub „Psaltes". Jeśli lekcja jest poprawna, epitet trzeba czytać jako chwyt retoryczny: Dawid jako „fizyk", bo jego werset wyraża prawdę o naturze duszy — Pismo jako filozofia przyrody. W przekładzie oddano ostrożnie: „Dawid Psalmista".
de fide	należący do wiary/*de fide*	prawda wiary	s. 62 · Status zdefiniowanej nauki Kościoła; „animam… esse immortalem est de fide".
debitum (debere non mori)	powinność/należność (nie–umierania)	–	s. 60 · Do przyrodzonej nieśmiertelności nie wystarczy *posse* (móc nie umrzeć), trzeba *debere* (powinno nie umrzeć).
Dei decreta libera	wolne dekrety Boga	wolne postanowienia Boże	s. 92 · Wolne (nie–konieczne) postanowienia woli Bożej. Nie wynikają z samej istoty, stąd oglądanie istoty ich nie odsłania — ochrona wolności Bożej.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
deliri sibi redditi non inclinantur ad actus delirii	obłąkani, gdy odzyskają rozum, nie są skłonni do aktów obłędu	argument empiryczny	s. 119 · Rozstrzygający dowód tezy 4: kto ODZYSKAŁ ZMYSŁY, nie odczuwa pociągu do tego, co czynił w chorobie — a musiałby, gdyby akty obłędu wytwarzały sprawność. Obserwacja czysto doświadczalna. (Druk: „delirium" acc. — popr. wyd. „delirii".)
demonstrabilis (ratione naturali)	dowodliwy (rozumem naturalnym)	–	s. 63 · Sedno sekcji IV: czy nieśmiertelność da się dowieść rozumem przyrodzonym (spór Pomponazzi/Kajetan/Szkot).
demonstrabilitas	dowodliwość	–	s. 66 · Możliwość dowiedzenia w ogóle; Semeri odróżnia ją od konkretnego argumentu („convenire in demonstrabilitate, aliud in ratione qua demonstratur").
demonstrativus (ratio demonstrativa)	dowodzący/rozstrzygający (argument)	–	s. 66 · Argument faktycznie dowodzący — w odróżnieniu od samej dowodliwości (że dowód w ogóle jest możliwy).
denominare intelligentem	nazywać poznającym	denominacja formalna	s. 83 · Zarzut wobec 4. stanowiska: rozumienie polega na tym, co „denominuje" poznającego (czyni, że nazywa się go poznającym) — jak natura ciepła na tym, co czyni rzecz ciepłą.
denominatio extrinseca	zewnętrzne oznaczenie	–	s. 60 · Orzekanie o rzeczy z relacji zewnętrznej, nie z formy wewnętrznej; „possibilitas… denominatio extrinseca ab omnipotentia Dei".
depurare a materialitate (depurat)	oczyszczać z materialności	wyabstrahować	s. 77 · Funkcja intelektu czynnego (teza VIII): oczyszcza przedmiot/postać z materialności.
desiderium et electio oritur ex consilio et iudicio rationis (Arist. EN III)	pożądanie i wybór rodzą się z namysłu i sądu rozumu (Aryst. EN III)	–	s. 100 · Pierwszy zarzut intelektualistyczny (za korzeniem wolności w intelekcie), oparty na Arystotelesie (EN III o wyborze z namysłu). Odpowiedź: dotyczy tylko działania skutecznego i roztropnego, nie powszechnie.
destrui (de potentia absoluta)	zostać zniszczonym	unicestwić	s. 59 · „ut a Deo de potentia absoluta non possit destrui".
Deus concurrit ad formalitatem actus (mali)	Bóg współdziała z formalnością aktu (złego)	*concursus* Boży z aktem	s. 92 · 3. racja + odpowiedź: Bóg współdziała z jedną formalnością aktu, nie z drugą — z FIZYCZNĄ, nie MORALNĄ, stąd „Deus non est autor peccati". Inny sens niż współdziałanie przedmiotów ku jednemu rozumieniu.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
Deus determinare voluntatem ad utrumque	Bóg [może] określić wolę do obu [aktów]	–	s. 105 · Wniosek strony przeciwnej: skoro wola SAMA nie może się określić do dwóch przeciwnych aktów pozytywnych, lecz niemożliwość jest zewnętrzna, to BÓG mógłby ją do obu określić.
Deus malus respectu damnatorum (non in se)	Bóg zły względem potępionych (nie sam w sobie)	–	s. 103 · Odpowiedź na 3. zarzut: Bóg bywa ujmowany jako zły WZGLĘDEM potępionych (którym wymierza sprawiedliwość), lecz nie jako zły SAM W SOBIE. Por. zarzut *Damnatis non repraesentatur*.
Deus non est autor peccati	Bóg nie jest sprawcą grzechu	autor = *auctor*	s. 92 · Aksjomat domykający odpowiedź na 3. rację: Bóg współdziała z fizyczną, nie moralną formalnością aktu. „autor" to XVII–wieczny zapis *auctor*. Jedno z głównych zagadnień sporu *de auxiliis*.
Deus non necessario eligit perfectiora	Bóg nie z konieczności wybiera doskonalsze	–	s. 103 · Dowód tezy X (teologiczny): nawet Bóg nie jest zmuszony wybierać rzeczy doskonalszych — stwarza swobodnie, nie z przymusu ku „najlepszemu". Ujęcie wolności Bożej wykluczające konieczność.
Deus Pater necessario, non coacte, generat Filium	Bóg Ojciec koniecznie, lecz nie z przymusu, rodzi Syna	–	s. 99 · Przykład wolności od przymusu: pochodzenie wewnątrztrynitarne jest konieczne, a jednak niewymuszone. Dowodzi, że nieprzymuszenie ≠ brak konieczności.
DEVS (maiuscula devotionis)	DEVS (majuskuła dewocyjna)	typografia	s. 119 · Zabieg typograficzno–pobożny: imię Boże wersalikami, z *V* za *u* (tradycja *nomina sacra* w drukach religijnych). Ten sam chwyt co *DEVM*.
DEVS concurrit extrinsece (concursus divinus)	Bóg współdziała zewnętrznie (współdziałanie Boże)	–	s. 119 · Doktryna *concursus divinus*: Bóg jako przyczyna PIERWSZA działa w każdym działaniu stworzenia, nie znosząc jego własnej przyczynowości — lecz współdziała ZEWNĘTRZNIE (akt nie jest w Nim przyjmowany). Por. Tomasz, STh I q. 105 a. 5.
Dices	Powiesz	Ktoś zarzuci	s. 58 · Formuła wprowadzająca obiekcję (2. os. lp).
difficile mobilis (habitus vs dispositio)	trudno usuwalna (sprawność a dyspozycja)	–	s. 107 · Uzasadnienie „trwałej" (*Dicitur 3*): sprawność jest jakością trwałą, czyli „trudno usuwalną" — w odróżnieniu od chwilowej dyspozycji. Należy do pierwszego gatunku kategorii Jakości.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
dispositio	dyspozycja	usposobienie	s. 58 · Dyspozycje cielesne wymagane przez duszę.
dispositio corporalis (nervorum laxatio, humoris discussio)	usposobienie cielesne (rozluźnienie nerwów, rozproszenie soku ustrojowego)	–	s. 109 · Drugie źródło biegłości ruchowej: fizjologiczne usposobienie ciała — rozluźnienie nerwów, rozproszenie przeszkadzającego soku ustrojowego (humoru). Nie jest sprawnością (jakością intencjonalną), lecz stanem ciała.
distingui	różnić się/być odróżnianym	–	s. 57 · Człon dylematu.
distinguo/concedo/nego (maiorem)	rozróżniam/przyznaję/przeczę (przesłankę większą)	–	s. 59 · Formuły odpowiedzi w dyspucie, 1. os. czynna; w druku D./C./n. + biernik *maiorem*. *Distinguo maiorem* = rozróżniam przesłankę większą.
diversa obiecta ad unam intellectionem concurrere	różne przedmioty współdziałają ku jednemu rozumieniu	–	s. 90 · Wniosek tezy XV: skoro jeden skutek może pochodzić z wielu przyczyn, to wiele przedmiotów może być ujętych jednym aktem poznania.
diversitas substantialis	różnorodność substancjalna	–	s. 57 · Przedmiot sprowadzenia do niedorzeczności.
divinitus velle non cognitum (de potentia absoluta)	z mocy Bożej chcieć niepoznanego (na mocy potęgi absolutnej)	–	s. 104 · Śmiały człon tezy XI: Bóg mógłby sprawić, by wola chciała rzeczy niepoznanej — przez wlaną miłość i uzupełnienie warunków koniecznych. Rozumowanie de *potentia absoluta* (nominalistyczne). Autor podkreśla *non*.
donum gratuitum	dar darmo dany	dar łaski	s. 59 · Przeciwstawione *connaturaliter debitum*: nieśmiertelność jako dar, nie coś należnego z natury.
duae primae libertates conveniunt brutis	dwie pierwsze wolności przysługują [także] zwierzętom	–	s. 97 · Rozstrzygająca odpowiedź na zarzut 3: nieprzymuszenie i spontaniczność mają i zwierzęta, więc nie stanowią swoiście ludzkiej wolności — którą jest wolność obojętności (nieokreśloność). Obala redukcję wolności do spontaniczności.
duo correlativa (Pater et Filius)	dwa korelaty (Ojciec i Syn)	pojęcia współzależne	s. 89 · Racja tezy XV: intelekt poznaje naraz dwa korelaty (nie sposób pomyśleć Ojca bez Syna) — dowód, że jeden akt może objąć wielość.
duplex sensus/voluntas (agens et possibilis)	podwójny zmysł/wola (czynny i możnościowy)	–	s. 79 · Zarzut (*Dices*): brak pary *agens/possibilis* w zmyśle i woli → rzekomo i w intelekcie zbędna. Odrzucone przez niewspółmierność (zob. *improportionatum ad effectum*).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
dura consequentia	twarde/niedopuszczalne następstwo	–	s. 64 · „sequeretur dura consequentia" — wniosek nie do przyjęcia, sygnał *reductio ad absurdum.*
edamus et bibamus, cras moriemur	pić i jeść, bo jutro pomrzemy	*tantum bibendum, comedendum*	s. 70 · Aluzja do 1 Kor 15,32 (za Iz 22,13): hasło przeczących zmartwychwstaniu/nieśmiertelności.
educere species de potentia phantasmatis	wydobywać postacie z możności wyobrażenia	wyprowadzać *species* z możności wyobrażania	s. 77 · Pierwsze zdanie — wg autora „ściśle mówiąc fałszywe": niematerialnej *species* nie można „wydobyć" z materialnego wyobrażenia. Poprawnie: *producere ad praesentiam phantasmatis*.
effectio seu dictio (actio modalis)	dokonanie, czyli wypowiedzenie (działanie modalne)	–	s. 84 · Jeden ze składników aktu poznania w analizie „za Gonzálezem": akt „wypowiedzenia" słowa wewnętrznego, zwany „działaniem modalnym" (*modus*, nie pełna kategoria).
effectus/causa	skutek/przyczyna	–	s. 58 · „effectus non est perfectior sua causa" — zasada proporcjonalności przyczynowej.
electio (ex speciali Dei electione)	wybór (ze szczególnego wyboru Boga)	–	s. 61 · Stworzenie wypływa z wolnego wyboru Boga — stąd jego darmowość.
electio mediorum (formaliter libera si plura media)	wybór środków (formalnie wolny, gdy wiele środków)	–	s. 105 · Etap sekwencji: po badaniu i sądzie następuje WYBÓR środków. Formalnie wolny, gdy przedłożono wiele środków; przy jednym — konieczny (lecz tylko moralnie). Odróżnić od *electio ex Dei electione*.
elevatio supra materiam	wyniesienie ponad materię	–	s. 67 · Im większa zdolność refleksji, tym większe wyniesienie ponad materię.
elevatus (intellectus)	wyniesiony (intelekt)	wzniesiony/ podniesiony	s. 73 · Intelekt „wyniesiony" ponad naturę (nadprzyrodzenie) osiąga przedmiot skłonności naturalnej, nieosiągalny własnymi siłami (*non nisi elevatus*).
elicere cognitionem	wzbudzać poznanie	wydobywać/ wyciągać akt poznania	s. 79 · Działanie intelektu działającego (*tendens*): wzbudza akt poznania. Por. *munus intellectus possibilis* (*recipere et producere*).
elicere intellectionem (elicere)	wzbudzać akt rozumienia	wywoływać	s. 75 · Pierwsza z czterech funkcji *species intelligibilis* (zarzut 4): „ad eliciendam intellectionem" — wzbudzenie aktu rozumienia.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
eminus (videre eminus)	z daleka (widzieć z daleka)	–	s. 91 · Przykład na wyodrębniający charakter intuicji: z daleka widzę barwę „w ogólności", nie barwę określoną — więc intuicja poznaje jedno bez drugiego.
enunciatio terminatur ad obiectum	orzeczenie odnosi się do przedmiotu	sąd kończy się na rzeczy	s. 87 · Argument „Piotr biegnie": orzeczenie nie zwraca się refleksyjnie ku sobie, lecz odnosi się do Piotra — poznanie kończy się na rzeczy, nie na akcie.
equus genitus/generans	koń zrodzony (potomny)/ rodzący (rodzic)	–	s. 58 · *generans* = „płodzący", imiesłów.
essentialiter	istotowo	co do istoty	s. 57 · *essentialiter singulare* = „jednostkowe na mocy istoty".
evincere (evinci)	dowieść/wykazać	–	s. 65 · *evidenter evinci* — w sposób oczywisty wykazać (mocniej niż *probabiliter*).
exigere	wymagać (z natury)	domagać się	s. 58 · Domaganie się przez duszę określonych dyspozycji jako jej *perfectio intrinseca*.
exigitivus (praedicatum exigitivum)	domagający się/wymagający	–	s. 60 · Od *exigere*; „praedicatum intrinsecum exigitivum". Por.: *praedicatum/vis exigitiva conservationis*.
expressio obiecti in se (cognitio intuitiva praecisiva)	wyraz przedmiotu w nim samym (wyodrębniające poznanie intuicyjne)	–	s. 93 · Odpowiedź autora na 1. rację przeczącą: intuicja może być wyrazem przedmiotu w nim samym, choćby nie ujmowała WSZYSTKICH formalności — więc może być wyodrębniająca. „W sobie" ≠ „w pełni".
facilitans seu perficiens et inclinans potentiam	ułatwiająca, czyli doskonaląca i skłaniająca władzę	–	s. 106 · Człon definicji habitus: „doskonaląca" (nie tylko „ułatwiająca") dobrane, by objąć sprawność NADPRZYRODZONĄ (wlaną), która doskonali „ku prostej możności" (*simpliciter posse*), obok nabytej (*secundum quid posse*).
facilitas ad saltandum et cytharisandum	biegłość do tańczenia i gry na cytrze	–	s. 110 · Przykład z zarzutu 1: biegłość taneczna i muzyczna (gra na cytrze) — których czysto spekulatywnemu (lub okaleczonemu) brak mimo posiadania postaci. Ilustruje różnicę między umiejętnością a wiedzą.
facilitas formalis (cognitio repraesentativa specierum)	biegłość formalna (poznanie przedstawiające postaci)	–	s. 115 · Druga konotacja sprawności woli: samo POZNANIE przedstawiające owe postaci. Odróżniona od „biegłości źródłowej" (samych postaci).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
facilitas in potentia imaginativa (non executiva)	biegłość we władzy wyobrażeniowej (nie wykonawczej)	–	s. 111 · Odpowiedź na zarzut 1: biegłości brak we władzy WYKONAWCZEJ (kończynach — stąd okaleczony nie tańczy), lecz nie w WYOBRAŻENIOWEJ (wewnętrznej), gdzie sprawność (skoordynowane postaci) trwa. Sprawność jest dyspozycją, nie aktem.
facilitas in tribus consistit (clariores cognitiones/citius excitatae species/minor fatigatio)	biegłość polega na trzech (jaśniejsze poznania/szybsze wzbudzanie postaci/mniejsze znużenie)	–	s. 112 · Empiryczny rozbiór biegłości (teza V): trzy obserwowalne skutki sprawności — jaśniejsze poznania po aktach, szybsze wzbudzanie postaci, mniejsze znużenie — wszystkie tłumaczone jasnością/koordynacją postaci.
facilitas radicalis (habitus voluntatis)	biegłość źródłowa (sprawność woli)	–	s. 114 · Definicja sprawności woli: „biegłość źródłowa" — odciśnięte postaci przedmiotu i aktów, pozostawione w INTELEKCIE z powtarzanych aktów, wraz z trzema konotacjami. Przeciwstawna „biegłości formalnej".
facilitas scribendi (per species memorativas et dispositionem corporalem)	łatwość pisania (przez postaci pamięciowe i usposobienie cielesne)	–	s. 108 · Biegłość pisania pochodzi z DWÓCH źródeł: postaci pamięciowych (z aktów intelektu praktycznego) oraz usposobienia cielesnego (fizjologia) — a NIE ze sprawności w ręce. Kluczowy przykład tezy o podmiocie sprawności.
fatigatio ex determinatione formali vel ex defectu amplitudinis specierum	znużenie z determinacji formalnej lub z braku obszerności postaci	–	s. 113 · Odpowiedź 2: znużenie nie dowodzi odrębnej sprawności — bierze się bądź z determinacji formalnej (gdyby władza była tylko bierna), bądź z UBÓSTWA postaci (postaci wąskie wymagają wysiłku, obszerne ułatwiają). Rys empiryczny.
foetus (formatio foetus)	płód (kształtowanie się płodu)	–	s. 59 · Odniesienie embriologiczne: wady *in formatione foetus*.
forma corporis (per se et essentialiter)	forma ciała (sama przez się i istotowo)	–	s. 62 · Sobór: dusza jest „per se et essentialiter humani Corporis forma" — i nieśmiertelna.
forma non unitur subiecto cui effectum formalem conferre nequit	forma nie łączy się z podmiotem, któremu nie może nadać skutku formalnego	–	s. 108 · Racja podstawy o podmiocie sprawności: forma naturalnie nie wiąże się z podmiotem, któremu nie może nadać swego PIERWSZORZĘDNEGO skutku formalnego. Stąd sprawność nie tkwi we władzach, których pierwszorzędnie nie doskonali.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
forma per se subsistens	forma samoistna	forma istniejąca sama przez się	s. 66 · Forma niezależna od podmiotu; będąc bez podłoża, jest niezniszczalna (rdzeń dowodu tomistycznego).
formae materiales	formy materialne	–	s. 63 · Formy bytów materialnych (vs forma duchowa/samoistna); nie są nieśmiertelne — stąd zarzut wobec argumentu z braku przeciwieństwa.
formalitas physica/ moralis (actus)	formalność fizyczna/moralna (aktu)	–	s. 92 · Rozróżnienie kluczowe dla współdziałania Boga z aktem złym: Bóg sprawia byt (formalność fizyczną) aktu, nie jego złość (formalność moralną). Standardowe rozwiązanie problemu *concursus divinus.*
formalitates obiecti	formalności przedmiotu	aspekty formalne	s. 90 · Odrębne rysy formalne w obrębie jednego przedmiotu (termin o zabarwieniu szkotystycznym). Poznanie ogarniające przedstawia „wszystkie formalności" przedmiotu.
formaliter	formalnie	–	s. 57 · Na mocy formy; *formaliter perfectior* = „formalnie doskonalsza".
formaliter/virtualiter/ eminenter (continere, repraesentare)	formalnie/wirtualnie/ eminentnie (zawierać, przedstawiać)	–	s. 90 · Trójka sposobów zawierania doskonałości: formalnie (ta sama natura), wirtualnie (w mocy sprawczej), eminentnie (w sposób wyższy). Kryterium tezy XVI: stworzenie nie zawiera doskonałości Boga ani formalnie, ani wirtualnie.
formata cogitatio (verbum est)	uformowana myśl (jest słowem)	–	s. 86 · Augustyńska definicja verbum (De Trin. XV): „formata cogitatio de re quam scimus verbum est" — słowo to uformowana myśl o rzeczy znanej, nie byt odrębny od aktu poznania.
Gonzales	González (autor jezuicki)	–	s. 65 · Tirso González de Santalla SJ (zob. przyp. 7 na s. 65). Stanowisko pośrednie: *perduratio* dowodliwa, nieśmiertelność tylko prawdopodobna.
Gonzalez (apud Gonzal. n. 677)	González (Tirso González de Santalla SJ)	–	s. 84 · Autor przytoczony przy stanowisku 1 o *verbum mentis* („n. 677"). Prawdopodobnie Tirso González de Santalla SJ (1624–1705), późniejszy generał zakonu, autor *Cursus philosophicus* (1653/55, zachowany w rękopisie; wyd. S. Knebel, Amsterdam–Philadelphia 2011). Ten sam autor co w w przeglądzie stanowisk na s. 65.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
gradus remissi/intensi (amoris et odii)	stopnie osłabione/natężone (miłości i nienawiści)	–	s. 105 · Argument tezy XIII: miłość i nienawiść nie mogą naturalnie współistnieć nawet w stopniach OSŁABIONYCH, więc tym bardziej nie nadprzyrodzenie w NATĘŻONYCH. Dotyczy intensywności aktu.
gradus superior sine inferiori (cognoscere)	stopień wyższy bez niższego (poznawać)	–	s. 90 · Formuła poznania powszechnego/czysto abstrakcyjnego: ujęcie wyższego (bardziej ogólnego) stopnia bez niższego (mniej ogólnego).
gubernator iustus ac providentissimus	władca sprawiedliwy i najbardziej przezorny	*provisor*	s. 70 · Obraz Boga jako sprawiedliwego rządcy świata; do Jego istoty należy nagradzać i karać.
habitus (qualitas intentionalis permanens — definitio)	sprawność (jakość intencjonalna trwała — definicja)	nawyk/dyspozycja trwała	s. 106 · Definicja z §. VI: sprawność (*habitus*) = jakość intencjonalna trwała, ułatwiająca/doskonaląca i skłaniająca władzę życiową ku działaniu dobrze/sprawniej/przyjemniej. Rozbierana słowo po słowie. Arystotelesowsko–tomistyczne (STh I–II q. 49).
habitus a Deo infusus (esto naturalis quandoque infundatur)	sprawność wlana przez Boga (choćby naturalna bywa niekiedy wlana)	–	s. 107 · Zastrzeżenie autora: nawet sprawność typu NATURALNEGO może być niekiedy WLANA przez Boga (np. wlane cnoty moralne). Kryterium naturalna/nadprzyrodzona dotyczy więc pierwotnie rodzaju doskonałości, nie tylko sposobu nabycia.
habitus aequivalens pluribus	sprawność równoważna wielu	habitus zastępczy	s. 90 · Nota 2: sprawność „równoważna wielu" może wzbudzać (*elicitivus*) akty także o innym przedmiocie (*elicitivus* — wariant *electivus*).
habitus concurrit effective saltem instrumentaliter	sprawność współdziała sprawczo, przynajmniej narzędnie	*causa instrumentalis*	s. 119 · §. VIII, teza 2: sprawność NIE jest tylko biernym warunkiem aktu, lecz WSPÓŁPRZYCZYNĄ — przyczyną sprawczą NARZĘDNĄ. Rozstrzygnięcie sporu o status przyczynowy sprawności.
habitus concurrit tantum dispositive	sprawność współdziała jedynie dyspozycyjnie	–	s. 120 · TRZECIA możliwość (§. VIII, teza 3): sprawność nie współdziała sprawczo ani narzędnie, lecz tylko USPOSABIAJĄC. Podana jako alternatywa (*potest etiam dici*), bez rozstrzygnięcia.
habitus distinctus a speciebus otiosus (in intellectu)	sprawność odrębna od postaci zbyteczna (w intelekcie)	–	s. 110 · Wniosek Noty 3: skoro natężone postaci tłumaczą usprawnienie, sprawność ODRĘBNA od nich byłaby ZBYTECZNA (*otiosa*) — zwłaszcza w intelekcie. Brzytwa Ockhama zastosowana do sprawności.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
habitus est certa coordinatio specierum multiplicatarum (thesis IV)	sprawność jest pewną koordynacją pomnożonych postaci (teza IV)	–	s. 110 · Teza IV (zwieńczenie): we władzach wewnętrznych i intelekcie sprawność NIE jest osobną jakością, lecz uporządkowaniem (koordynacją) postaci poznawczych pomnożonych i utrwalonych po powtarzanych aktach. Ujęcie ekonomiczne (bliskie nominalizmowi).
habitus facilitat ad rectum usum specierum	sprawność ułatwia właściwe użycie postaci	–	s. 111 · Zarzut 3: skoro sprawność ułatwia PRAWE UŻYCIE (*rectus usus*) postaci, jest od nich odrębna (co ułatwia użycie, różni się od użytego). Autor odpowie: „właściwe użycie" to właśnie koordynacja postaci.
habitus in intellectu non distinctus a speciebus impressis (thesis V)	sprawność w intelekcie nieodrębna od odciśniętych postaci (teza V)	–	s. 112 · Teza V: zastosowanie tezy IV do INTELEKTU — jego sprawność to skoordynowane postaci, nie osobna jakość. Dowód z punktu 4 i z trójdzielnej analizy biegłości.
habitus in solis speciebus salvari non potest	sprawności nie da się wyjaśnić samymi postaciami	*salvari* = wytłumaczyć w ramach teorii	s. 112 · Sedno zarzutu 1: „wyjaśnić" (*salvari*, dosł. „ocalić" — termin techniczny: wytłumaczyć, uzasadnić w ramach danej teorii) rozmaitości sprawności intelektu za pomocą samych postaci nie sposób.
habitus indistinctus a speciebus impressis (in potentiis internis et intellectu)	sprawność nieodrębna od odciśniętych postaci (we władzach wewnętrznych i intelekcie)	–	s. 110 · Rozstrzygnięcie (Nota 3): sprawności intelektu i zmysłu wewnętrznego NIE są odrębne od *species* — są samymi utrwalonymi, natężonymi postaciami poznawczymi. Ujęcie ekonomiczne. Teza IV: koordynacja pomnożonych postaci.
habitus intellectualis/voluntatis (subdivisio utriusque)	sprawność intelektu/woli (podpodział każdej)	–	s. 108 · Punkt 3 podziału: każda sprawność (naturalna i nadprzyrodzona) dzieli się na sprawność INTELEKTU (wiedza, mądrość, sztuka) i WOLI (cnoty moralne). Idzie za dwiema władzami rozumnymi.
habitus intendi potest ab inferiore actu	sprawność może zostać natężona przez akt słabszy	–	s. 118 · §. VII, teza 2: sprawność (będąc jakością) da się NATĘŻYĆ — i to aktem SŁABSZYM od niej samej, bo wystarczy proporcja geometryczna.
habitus moralis supernaturalis (circa alia obiecta, non Deum immediate)	sprawność moralna nadprzyrodzona (wokół innych przedmiotów, nie Boga bezpośrednio)	wlane cnoty moralne	s. 107 · Podpodział sprawności nadprzyrodzonej (5): wlane cnoty MORALNE są nadprzyrodzone, lecz obracają się wokół INNYCH przedmiotów (pośrednio ku Bogu), nie wokół Boga bezpośrednio. Por. STh I–II q. 63 a. 3.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
habitus naturalis (viribus naturae, genitus ex actibus, ad similes inclinans)	sprawność naturalna (siłami natury, zrodzona z aktów, skłaniająca ku podobnym)	–	s. 107 · Pierwszy człon podziału (II): sprawność nabyta SIŁAMI NATURY przez powtarzane akty, jakość trudno usuwalna, zrodzona z aktów i skłaniająca ku podobnym. Arystotelesowskie „stajemy się sprawiedliwi, czyniąc sprawiedliwie".
habitus non est impedimenti remotio nec humorum temperies	sprawność nie jest usunięciem przeszkody ani zestrojeniem soków ustrojowych (humorów)	–	s. 106 · Uzasadnienie „jakości" (*Dicitur 1*): sprawność nie jest samym usunięciem przeszkody ani jedynie dobrym zestrojeniem (*temperies*) humorów/dyspozycji cielesnych — jest właściwą jakością, nie stanem ciała.
habitus potest stare cum actu contrario	sprawność może współistnieć z aktem przeciwnym	*habitus inclinat, non necessitat*	s. 114 · Odpowiedź 3 (doktrynalnie kluczowa): sprawność SKŁANIA, lecz NIE ZNIEWALA — można działać wbrew sprawności. Rozwiązuje zarzut o pamięci sądu i wiąże się z obroną wolności woli (§. III). Por. STh I–II q. 71 a. 4.
habitus practici/speculativi; prudentiae/scientiae (obiectio 1)	sprawności praktyczne/spekulatywne; roztropności/wiedzy (zarzut 1)	–	s. 113 · Zarzut 1 przeciw tezie V: różnorodność sprawności intelektualnych (praktyczne/spekulatywne, roztropność/wiedza) nie sprowadza się do różnicy postaci — więc sprawności są od nich odrębne.
habitus practicus est ipsa species ad praxim dirigens	sprawność praktyczna jest samą postacią kierującą ku praktyce	–	s. 113 · Odpowiedź 1 (kluczowa): różnica sprawności praktycznej i spekulatywnej NIE wymaga odrębnych jakości — wystarczy różne UKIERUNKOWANIE tych samych postaci. Sprawności różnicują się relacją do celu, nie bytowo.
habitus producit actum remissiorem se (species non adaequate suscitantur)	sprawność wytwarza akt słabszy od siebie (postaci nie wzbudzają się adekwatnie)	–	s. 119 · §. VIII, teza 1: można mieć biegłość, a wykonać rzecz GORZEJ — bo postaci nie zawsze wzbudzają się w pełni (nieuwaga, zmęczenie). Obserwacja realistyczna; sprawność bywa „mocniejsza" od aktu.
habitus speculativus/practicus	sprawność spekulatywna/praktyczna	–	s. 108 · Podpodział sprawności naturalnej (4): jedna nakierowana na samo poznanie (spekulatywna), druga na działanie (praktyczna). Por. *intellectus speculativus/practicus*.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
habitus speculativus est species ad cognitionem speculativam ordinata	sprawność spekulatywna jest postacią przyporządkowaną do poznania spekulatywnego	–	s. 113 · Druga połowa odpowiedzi 1: sprawność spekulatywna to postać PRZYPORZĄDKOWANA (*ordinata*) do poznania spekulatywnego — znów: różnica ukierunkowania, nie odrębna jakość.
habitus supernaturales non sunt species (obiectio 5)	sprawności nadprzyrodzone nie są postaciami (zarzut 5)	–	s. 117 · Zarzut 5 (z analogii): sprawności WLANE z pewnością nie są postaciami poznawczymi — więc i naturalne nimi nie są. Uderza w jednolitość tezy IV–VI.
habitus supernaturales praecedunt omnem actum (complent potentiam)	sprawności nadprzyrodzone poprzedzają wszelki akt (dopełniają władzę)	–	s. 118 · Druga racja wyjątku: sprawności wlane POPRZEDZAJĄ akt (nie rodzą się z niego), dopełniają władzę i dają PROSTĄ MOŻNOŚĆ (*simpliciter posse*) — czego sprawność NABYTA nie czyni.
habitus supernaturalis/ acquisitus	sprawność nadprzyrodzona/ nabyta	–	s. 107 · Dwa rodzaje objęte definicją: nadprzyrodzona (wlana przez Boga, daje *simpliciter posse*) i nabyta (przez powtarzane akty, daje *secundum quid posse*). Definicja *facilitans seu perficiens* dobrana, by objąć obie.
habitus tenet se ex parte potentiae (facilitat potentiam)	sprawność stoi po stronie władzy ułatwia władzy działanie)	–	s. 111 · Zarzut 2 (druga strona): sprawność jest po stronie WŁADZY — ułatwia ją i nie daje prostej możności — w przeciwieństwie do postaci po stronie przedmiotu. Argument za odrębnością sprawności od postaci.
habitus theologicus (fidei, spei, charitatis)	sprawność teologiczna (wiary, nadziei, miłości)	–	s. 108 · Podpodział sprawności nadprzyrodzonej (5): sprawności teologiczne — WIARA, NADZIEJA, MIŁOŚĆ — mają za przedmiot SAMEGO BOGA (odnoszą wprost do Niego). Por. STh I–II q. 62.
habitus totalis/partialis (divisibilis extensive et obiective)	sprawność całkowita/ częściowa (podzielna co do zakresu i co do przedmiotu)	–	s. 108 · Podpodział sprawności naturalnej (4): czy sprawność jest jednym niepodzielnym całym, czy PODZIELNYM — rozciągłościowo (co do zakresu) i przedmiotowo (co do przedmiotów).
habitus virtus/non virtus	sprawność cnota/nie–cnota	–	s. 108 · Podpodział sprawności naturalnej (4): jedna jest cnotą (dyspozycją ku dobru), druga nie–cnotą (moralnie obojętna lub wadliwa). Kwalifikacja moralna sprawności.
habitus vitiosus/beatitudo	sprawność występna/ szczęśliwość	–	s. 71 · Wadliwe sprawności sprzeczne z *beatitudo* giną w duszy zbawionej przez *subtractio concursus* (działanie nadprzyrodzone).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
haec omnia explicantur per claritatem vel coordinationem specierum	to wszystko wyjaśnia się przez jasność lub koordynację postaci	–	s. 112 · Wniosek tezy V: trzy skutki biegłości w zupełności tłumaczy JASNOŚĆ i KOORDYNACJA postaci — więc odrębna sprawność jest zbędna. Ekonomiczne (bliskie nominalizmowi) ujęcie.
haeresis formalis	herezja formalna	*vs* herezja materialna	s. 102 · Świadome, zawinione odstępstwo od wiary. Odpowiedź na 1. zarzut: nienawidzić Boga można bez herezji FORMALNEJ (choć nie bez winy). Rozróżnienie *formalis/materialis* to standard teologii.
hic numero color/coloris numero	ta oto jednostkowa barwa/ [postać] tej jednostkowej barwy	barwa numerycznie jednostkowa	s. 92 · Odpowiedź na 1. rację: oko ujmuje TĘ jednostkową barwę, bo ma jej *species* — więc to nie wyodrębnienie, lecz poznanie niedoskonałe.
homo truncatus pedes et manus/mere speculativus (species adsunt, facilitas deest)	człowiek o odjętych stopach i rękach/czysto spekulatywny (postaci są, biegłości brak)	–	s. 110 · Zarzut 1 przeciw tezie IV: ktoś ma POSTACI (wiedzę teoretyczną), lecz nie ma BIEGŁOŚCI do tańca/gry — więc biegłość (sprawność) to nie postaci. Klasyczne rozróżnienie umiejętności i wiedzy. *Acc. relationis*: *truncatus* co do stóp i rąk.
horror mortis/ appetitus praemii aeterni	groza śmierci/pragnienie wiecznej nagrody	–	s. 70 · Składniki argumentu z pragnienia: lęk przed śmiercią i tęsknota za wieczną nagrodą jako znaki nieśmiertelności.
iactura (pensari maioribus bonis)	strata (wynagradzana większymi dobrami)	uszczerbek	s. 72 · Utrata ciała; w czystej naturze wynagrodzona większymi dobrami, więc odłączenie nie jest wymuszone.
idem manens idem semper facit idem	to, co trwa niezmienione, czyni wciąż to samo	zasada stałości działania	s. 78 · Arystotelesowska zasada w 1. racji: bez zmiany w wyobrażeniu nie byłoby współdziałania ku rozumieniu — stąd potrzeba działania intelektu czynnego.
identice (vs formaliter)	tożsamościowo (a nie formalnie)	realnie/ materialnie	s. 84 · Odpowiedź na zarzut 2: rozumienie implikuje działanie tożsamościowo (realnie), lecz nie formalnie — nie jest formalnie kategorialnym *actio*.
identice et materialiter/ formaliter et in se	tożsamościowo i materialnie/ formalnie i samo w sobie	–	s. 84 · Domknięcie tezy XIII: rozumienie „implikuje działanie" tylko tożsamościowo–materialnie (gramatycznie), co się przyznaje; nie formalnie i samo w sobie, czemu się przeczy. Zatem rozumienie jest formalnie jakością, nie działaniem.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
identificari	być tożsamym (z czymś)	utożsamiać się	s. 57 · Strona bierna; człon dylematu.
idolum	wizerunek/obraz (wytworzony)	idol/podobizna	s. 87 · Analogia: widzenie nie wytwarza osobnego „idolum" (obrazu) obok aktu → ani rozumienie nie wytwarza osobnego verbum.
ieiunare materialiter/ formaliter (ex ratione honesti)	pościć materialnie/formalnie (z racji godziwości)	–	s. 117 · Znakomity przykład z odpowiedzi 2: kto po prostu nie je, pości jedynie MATERIALNIE; pości FORMALNIE ten, kto nie je Z RACJI GODZIWOŚCI. Fundament scholastycznej teorii aktu moralnego (czyn a MOTYW).
illustrare phantasmata (lumen intellectus)	oświetlać wyobrażenia (intelekt jako światło)	–	s. 78 · Trzecie zdanie: intelekt czynny jest „pewnym światłem" (*lumen quoddam*), dzięki któremu przedmioty stają się widzialne dla intelektu możnościowego. Klasyczna metafora tomistyczna.
immaterialisari (immaterialisantur)	ulegać zniematerializowaniu	–	s. 67 · Scholastyczne: rzeczy materialne poznawane są w duszy niematerialnie (*materialia in anima immaterialisantur*).
imminuere facilitatem operandi (liberum arbitrium non totaliter perditum)	umniejszyć łatwość działania (wolna wola niezatracona całkowicie)	–	s. 97 · Odpowiedź na zarzut Augustyna: grzech pierworodny nie zniszczył wolnej woli, lecz umniejszył łatwość jej dobrego działania. Katolicki odczyt „utraty" z Enchiridionu (*liberum arbitrium* trwa, zranione).
immortalis/ immortalitas	nieśmiertelny/nieśmiertelność	–	s. 59 · Teza II: „anima rationalis est immortalis, id est non interitura".
impedimentum	przeszkoda	–	s. 59 · *accidere impedimenta* — przeszkody w budowie ciała.
imperium intellectus tollit libertatem	nakaz intelektu znosi wolność	–	s. 99 · Odrzucenie opinii 3: gdyby korzeniem wolności był nakaz sądu, wolność zachodziłaby u zwierząt (mają szacowanie praktyczne) — co absurdalne. Wolność nie tkwi w sądzie intelektu.
implicat	implikuje sprzeczność	jest sprzecznością	s. 58 · Użycie absolutne: „zawiera sprzeczność".
impossibilitas actuum ab extrinseco (non intrinseca)	niemożliwość aktów z zewnątrz (nie wewnętrzna)	–	s. 105 · Sedno strony przeciwnej tezy XIII: niemożliwość współistnienia miłości i nienawiści NIE jest wewnętrzna/istotna dla woli, lecz ZEWNĘTRZNA — z niestałego przedstawiania przedmiotu przez intelekt. Stąd Bóg mógłby ją znieść.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
imprimere speciem (materialem/spiritualem)	odciskać postać (materialną/duchową)	odciskać *species*	s. 79 · Przedmioty odciskają *species* materialną w zmyśle *sola per se*; *species* duchowej w intelekcie — nie, bez intelektu czynnego.
improportionatum ad effectum	niewspółmierne do skutku	nieproporcjonalne	s. 79 · Sedno odpowiedzi: przedmioty zmysłowe są „improportionata" do odciśnięcia *species* duchowej — dlatego potrzebny intelekt czynny (gdy zmysłowi wystarczają do *species* materialnej).
in appetitu brutorum non est habitus distinctus a speciebus	w pożądaniu zwierząt nie ma sprawności odrębnej od postaci	–	s. 116 · Pierwsza racja konkluzji (argument z analogii): zwierzęta nabywają „sprawności" (tresura), a nie mają intelektu ani odrębnych jakości — więc i u nich sprawność to same postaci. A zatem tym bardziej w woli.
in beatis voluntas non libera (a necessitate, non a coactione)	w błogosławionych wola nie jest wolna (od konieczności, nie od przymusu)	–	s. 100 · Trzeci zarzut i odpowiedź: wola błogosławionych nie jest wolna OD KONIECZNOŚCI (odmówione współdziałanie ku odwróceniu się), lecz OD PRZYMUSU pozostaje wolna i zachowuje źródłową wolność. Por. *libertas a coactione/a necessitate*.
in Christo et beatis species peccati sine facilitate ad illud	w Chrystusie i Błogosławionych postaci grzechu bez biegłości do niego	–	s. 117 · Zarzut 4 (najsubtelniejszy, teologiczny): Chrystus i Błogosławieni POZNAJĄ grzech (mają jego postaci), a przecież nie mają ku niemu żadnej skłonności — więc postaci nie są sprawnością. Problem wiedzy o złu bez skażenia.
in genere moris/in genere entis	w porządku moralnym/ w porządku bytu	porządek moralny/ bytowy	s. 93 · Rozróżnienie z odpowiedzi pośredniej: wola góruje w porządku MORALNYM (dobro moralne mieszka w woli), intelekt w porządku BYTU (jego przedmiot — prawda/byt — bardziej powszechny i absolutny).
in poenam	ku karze/jako kara	–	s. 63 · „conservatio animae esset in poenam" — zachowanie duszy potępionej ma charakter kary.
in potestate agentis (unum sine alio cognoscere)	w mocy działającego (poznać jedno bez drugiego)	–	s. 92 · Drugi warunek wyodrębnienia: poznanie jednego bez drugiego musi zależeć od MOCY poznającego. Gdzie zależy od czynnika zewnętrznego (nie–objawienie), tam nie ma wyodrębnienia.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
in sensu externo non sunt habitus	w zmyśle zewnętrznym nie ma sprawności	–	s. 111 · Zarzut 4: i zmysł zewnętrzny, i wewnętrzny mają postaci, lecz sprawności ma tylko WEWNĘTRZNY — więc sprawność to coś więcej niż postaci.
in sententia communi	według opinii powszechnej	–	s. 74 · Powołanie na „opinię powszechną" (której szkoły — w tekście NIEUŚCIŚLONE): wola nie da się określić do miłości z poznania materialnego, lecz wymaga niematerialnego (druga racja tezy III).
in terminis purae naturae	w granicach czystej natury	*stando in terminis purae naturae*	s. 71 · Metodyczne zastrzeżenie: rozważanie duszy wg samej natury, w oddzieleniu od działania łaski.
in vitro vel tubo (instrumenta optica)	w szkle lub w lunecie (przyrządy optyczne)	soczewka/luneta	s. 116 · Rys NOWOŻYTNY: odniesienie do soczewki i lunety (teleskopu) jako dowód, że natężenie postaci samo zwiększa jasność poznania. Scholastyczna teza wsparta nowożytną optyką.
inclinatio a coagentibus/ a maiori virtute agentis/ a remotione impedimenti	skłonność od współdziałających/ od większej mocy działającego/ od usunięcia przeszkody	–	s. 107 · Uzasadnienie „skłaniająca" (*Dicitur 7*): autor zauważa, że skłonność bywa też z innych źródeł (współdziałające czynniki, większa moc sprawcy, usunięcie przeszkody) — by nie mylić sprawności z każdą skłonnością.
inclinatio ex abundantia/ ex penuria	skłonność z obfitości/ z niedostatku	–	s. 73 · Skłonność formy płynie z obfitości (na sposób dobra), materii — z niedostatku; ta pierwsza jest większa (przykład dobroczyńcy *vs* potrzebującego).
incorruptibilitas	niezniszczalność	–	s. 60 · Cecha sporna: przyrodzona duszy czy zewnętrzne oznaczenie przez moc Bożą.
independens a subiecto	niezależny od podmiotu	–	s. 67 · Cecha duszy rozumnej dowodzona z niezależności działania (*operari → esse*).
indeterminatum passivum/ activum	nieokreślone bierne/czynne	–	s. 98 · Klucz odpowiedzi na zarzut o konieczności uprzedniego określenia: nieokreślone BIERNE wymaga określenia z zewnątrz, lecz nieokreślone CZYNNE (wola) SAMO się określa. Rdzeń samookreślenia woli; przeciw premocji fizycznej.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
indicium habitus: positis requisitis, potentia potest expeditius vel minus expedite agere	znak sprawności: przy spełnionych warunkach władza działa sprawniej lub mniej sprawnie	–	s. 109 · Kryterium obecności sprawności (Nota 2): jeśli mimo spełnienia wszystkich warunków działania władza raz działa lepiej, raz gorzej, ta ZMIENNOŚĆ domaga się sprawności jako racji.
indifferentia/indeterminatus	obojętność/nieokreślony (wola)	nieokreśloność	s. 69 · Wola działa *per indifferentiam*; nieokreśloność co do przedmiotu ma świadczyć o niematerialności.
indifferentia potentiae vitalis (vs aequalis inclinatio aliarum)	obojętność władzy życiowej (a jednakowa skłonność innych)	–	s. 107 · Uzasadnienie „władzy życiowej" (*Dicitur 6*): sprawności tkwią tylko we władzach ŻYCIOWYCH, mających obojętność (otwartych na przeciwieństwa); inne władze są zdeterminowane *ad unum* (zawsze jednakowa skłonność), więc sprawności nie potrzebują.
indifferentia voluntatis excellentior indifferentia iudicii	obojętność woli doskonalsza niż obojętność sądu	–	s. 100 · Rdzeń woluntarystyczny tezy VII: niezdecydowanie (wolność) należy pierwszorzędnie do WOLI, nie do sądu intelektu. Argument za lokalizacją korzenia wolności w woli.
individuare (individuat)	jednostkować	indywidualizować	s. 57 · Czynić jednostkowym; por. *principium individuationis*.
inductio	indukcja	–	s. 66 · „ut patet inductione" — wgląd przez przegląd przypadków (tu: form materialnych).
infallibiliter certum	nieomylnie pewne	–	s. 64 · Stopień pewności prawd objawionych; sprowadzenie do niedorzeczności broni tej nieomylności.
informare (ordinata ad informandum)	formować/informować (nadawać formę)	–	s. 72 · Działanie formy: nadawanie formy materii (ciału). Dusza jest „przyporządkowana do formowania" ciała.
insignis author est Lugo	znakomitym autorem jest Lugo	–	s. 117 · Drugie ostrze odpowiedzi na zarzut 1: gdyby jednak ktoś obstawał przy autorytetach — po naszej stronie stoi kard. Juan de Lugo SJ, autor znakomity, por. teza VI.
insipientes	nierozumni/niemądrzy	–	s. 59 · „ab insipientibus dicta" — wypowiedzi Pisma przypisane nierozumnym (prawdopodobnie głos bezbożnych, por. Mdr 2).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
intellectio	akt rozumienia/rozumienie	rozumienie	s. 74 · Akt intelektu (jego cel i wytwór); spór, czy do jego wytworzenia potrzeba *species intelligibilis*, czy wystarczy wyobrażenie. Por. *operatio intelligendi*.
intellectio (in quo formaliter consistat)	rozumienie (na czym formalnie polega)	akt rozumienia	s. 81 · Pytanie tezy XIII: formalna natura aktu rozumienia. Dwa stanowiska: (1) żywe przyjęcie *species*; (2) prawdziwe działanie.
intellectio essentialis	rozumienie istotowe	wspólny akt Boskiej istoty	s. 88 · Boży istotowy akt rozumienia — NIE jest wytwarzany, więc się nie odróżnia i nie jest Słowem. Przeciwstawne rozumieniu notionalnemu.
intellectio genita	rozumienie zrodzone	poznanie zrodzone	s. 88 · Warunek, by rozumienie było słowem: musi być „zrodzone" (*genita*) i różne od swej zasady. Bez tego — nie *verbum*. Podstawa zastosowania trynitarnego.
intellectio increata/creata	rozumienie niestworzone/stworzone	poznanie Boże/stworzone	s. 82 · Argument z analogii do Boga: skoro rozumienie niestworzone (Boże) nie jest działaniem kategorialnym, to i stworzone nim nie jest.
intellectio notionalis seu originis	rozumienie notionalne, czyli pochodzenia	akt osobowy w Bogu	s. 88 · W Bogu Słowem (Synem) jest rozumienie notionalne/pochodzenia — wytwarzane aktem notionalnym (osobowym). Termin trynitarny (*notiones* = własności osobowe).
intellectio vera actio	rozumienie jako prawdziwe działanie	akt, nie doznanie	s. 81 · 2. stanowisko (XIII): rozumienie jest formalnie prawdziwym DZIAŁANIEM (*vera actio*), nie przyjęciem.
intellectus	intelekt	rozum	s. 58 · Władza poznania umysłowego; przedmiot pierwszej obiekcji.
intellectus (potentia inorganica)	intelekt (władza niecielesna)	–	s. 73 · Duchowa władza poznawcza przedmiotów pojmowalnych; działa niezależnie od narządu — znak niematerialności (sekcja §. II).
intellectus agens	intelekt czynny	umysł czynny	s. 71 · Arystotelesowsko–tomistyczny intelekt sprawczy; tu jako jedno ze źródeł nowych postaci poznawczych duszy oddzielonej („species cudit novas").
intellectus agens/possibilis (productio specierum)	intelekt czynny/możnościowy (wytwarzanie postaci)	–	s. 77 · Spór: szkotyści — agens wytwarza *species* jednostkową, z niej powszechną; tomiści (wg autora) — *agens species* jednostkową, *possibilis species* powszechną. Charakterystyka tomizmu jest sformułowaniem autora.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
intellectus agens cum phantasmate	intelekt czynny wraz z wyobrażeniem	–	s. 76 · Tomistyczne rozwiązanie o przyczynie *species*: wyobrażenie daje treść, intelekt czynny moc dematerializującą; razem „odciskają" *species* w intelekcie możnościowym. Por. *intellectus agens*.
intellectus creatus	intelekt stworzony	–	s. 73 · Intelekt stworzony (ludzki, anielski) — w odróżnieniu od nieskończonego intelektu Bożego; pytanie o jego przedmiot.
intellectus memorativus/ tendens	intelekt pamięciowy/dążący	zwrócony ku	s. 77 · Druga para podziału (teza VI). *Tendens* (dążący, zwrócony ku) — sens techniczny NIEPRZEJRZYSTY; być może opozycja do pamięci (zwróconej ku przeszłości).
intellectus nondum habituatus fatigatur (totas vires exhibuit)	intelekt jeszcze nieusprawniony męczy się (wydał wszystkie siły)	*habitus coadiuvans*	s. 112 · Zarzut 2: skoro nieusprawniony intelekt wydaje wszystkie siły i męczy się, a później męczy się mniej, to przybyła mu sprawność WSPOMAGAJĄCA — odrębna od postaci. (Druk „*totes*" = usterka, popr. *totas*.)
intellectus possibilis	intelekt możnościowy	intelekt bierny/ przyjmujący	s. 77 · Trzecia para podziału (teza VI): czynny/możnościowy. Intelekt możnościowy przyjmuje *species*; intelekt czynny je wytwarza. Por. *intellectus agens*.
intellectus possibilis seu passibilis	intelekt możnościowy, czyli bierny	intelekt przyjmujący	s. 79 · Teza IX: przyjmuje (*recipit*) umysłową postać poznawczą i wytworzone poznanie. Por. *intellectus possibilis*.
intellectus practicus/ speculativus	intelekt praktyczny/ spekulatywny	teoretyczny	s. 77 · Pierwsza para podziału intelektu (teza VI): według celu — działanie (praktyczny) czy sama prawda (spekulatywny).
intellectus tanquam conditio, non radix libertatis	intelekt jako warunek, nie korzeń wolności	–	s. 101 · Sedno odpowiedzi na zarzut 2 (i wniosku): intelekt jest warunkiem koniecznym wolności (poznanie poprzedza chcenie), lecz KORZENIEM jest sama wola. Stanowisko woluntarystyczne.
intellectus tendens seu operativus	intelekt dążący, czyli działający	*qui elicit cognitionem*	s. 79 · Teza X: „wzbudza" (*elicit*) poznanie. ROZWIĄZUJE niejasne *tendens* z s. 721. Wielu utożsamia go formalnie z intelektem możnościowym.
intelligentiae	inteligencje (aniołowie)	substancje oddzielone	s. 67 · Byty czysto duchowe (Bóg, aniołowie) jako przedmiot poznania niematerialnego.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
intelligibilia	przedmioty pojmowalne/ *intelligibilia*	to, co pojmowalne	s. 73 · Właściwy przedmiot intelektu: byty/treści ujmowalne umysłowo (nie zmysłowo).
intelligibilitas	pojmowalność	poznawalność umysłowa	s. 73 · Formalny wzgląd, „pod którym" przedmiot staje się poznawalny dla intelektu (*obiectum sub quo*). Por. *intelligibilia*.
intentio seu desiderium efficax (boni propositi et possibilis)	zamiar, czyli skuteczne pragnienie (dobra przedłożonego i możliwego)	–	s. 105 · Rodzaj chcenia: SKUTECZNE pragnienie osiągnięcia dobra — i to MOŻLIWEGO (niemożliwego skutecznie chcieć nie sposób). Przeciwne chceniu nieskutecznemu (*velleitas*). Porusza ku dążeniu.
interire (non interiturus)	ginąć (nie mający zginąć)	–	s. 59 · „immortalis, id est non interitura" — glosa tezy II.
intrinsecus	wewnętrzny	–	s. 58 · Co należy do wnętrza/istoty rzeczy; przeciw *extrinsecus*.
investigatio mediorum et iudicium de bonitate	zbadanie środków i sąd o [ich] dobroci	narada (*consilium*)	s. 104 · Etap sekwencji aktu woli: przed wyborem następuje BADANIE (narada) środków i SĄD o ich dobroci. Odpowiada *consilium/iudicium* w analizie tomistycznej.
Ita Lugo et multi Recentiores (contra Thomistas, Scotistas et Communem)	Tak Lugo i wielu Nowszych (przeciw tomistom, szkotystom i opinii powszechnej)	–	s. 114 · JAWNA deklaracja mniejszościowa: autor przyjmuje stanowisko kard. Juana de Lugo SJ i „Nowszych" PRZECIW tomistom, szkotystom i *sententia communis*. W podręczniku rzadkie i znamienne.
iudicium rectum (naturaliter)	sąd prawdziwy/trafny (z natury)	prawy sąd	s. 70 · Naturalnie słuszny sąd; o czym taki sąd istnieje, to da się dowieść rozumem. Argument moralny 2.
iudicium: per apprehensiones evidentes vel imperio voluntatis (si probabiles)	sąd: przez proste ujęcia oczywiste albo nakazem woli (jeśli prawdopodobne)	–	s. 112 · Druga operacja: do sądu intelekt jest determinowany przez proste ujęcia, gdy te są OCZYWISTE; gdy zaś tylko PRAWDOPODOBNE — przez NAKAZ WOLI. Klasyczna nauka o uznaniu przy braku oczywistości.
iustitia/amicitia (habitus voluntatis)	sprawiedliwość/przyjaźń (sprawności woli)	cnoty moralne	s. 93 · Cnoty woli (moralne) przeciwstawione intelektualnym w sporze o prymat. W racji za intelektem uznane za mniej szlachetne niż mądrość/roztropność.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
laeso phantasiae organo	przy uszkodzonym narządzie wyobraźni	gdy organ wyobraźni jest uszkodzony	s. 80 · Empiryczna racja tezy XI: uszkodzenie narządu wyobraźni udaremnia działanie intelektu mimo zachowanych *species* — dowód, że wyobrażenie jest konieczne do aktu.
lapis cadens acquireret habitum (reductio)	spadający kamień nabywałby sprawności (*reductio*)	–	s. 108 · *Reductio ad absurdum* jednej z racji: gdyby władze bierne/wykonawcze nosiły sprawności, spadający kamień nabywałby sprawności — co absurdalne. Dowód, że sprawność nie tkwi w takich władzach.
lapis cadens, impulsus additus (analogia praedeterminationis)	kamień spadający, dodany impuls (analogia predeterminacji)	–	s. 108 · Obraz Bożej predeterminacji: jak kamieniowi już zmierzającemu w dół można dodać impuls wzmagający ruch, tak Bóg może wzmóc naturalną skłonność władzy koniecznej.
libertas a coactione (non coactus, necessario agens)	wolność od przymusu (nieprzymuszony, działający koniecznie)	–	s. 98 · Pierwszy człon podziału (teza VI): nieprzymuszenie zgodne z KONIECZNOŚCIĄ. Sens słaby (spontaniczność), nie prawdziwa wolność ludzka. Przykłady: Bóg Ojciec rodzi Syna, Błogosławieni miłują Boga.
libertas a necessitate seu indifferentiae	wolność od konieczności, czyli wolność obojętności	–	s. 98 · Drugi człon podziału (teza VI) i właściwy przedmiot rozważań: można nie uczynić tego lub uczynić przeciwne. „De hac libertate hic agitur". Dzieli się na *contrarietatis* i *contradictionis*.
libertas contradictionis (quoad exercitium)	wolność sprzeczności (co do wykonania)	*libertas exercitii*	s. 99 · Podpodział wolności obojętności: dotyczy, CZY się działa (działać vs nie działać). Odpowiada *libertas exercitii.*
libertas contrarietatis (quoad speciem)	wolność przeciwności (co do gatunku)	*libertas specificationis*	s. 99 · Podpodział wolności obojętności: dotyczy, KTÓRY akt się spełnia (ten czy przeciwny — np. miłować/nienawidzić). Odpowiada *libertas specificationis*. Por. *contradictionis*.
libertas formalis (= liberum arbitrium cum indifferentia)	wolność formalna (= wolna wola z obojętnością)	–	s. 99 · Nazwa, którą „niektórzy" dają wolnej woli ujętej jako zasada działania Z OBOJĘTNOŚCIĄ (w odróżnieniu od woli/wolności jako spontaniczności).
libertas in iudicio seu imperio (opinio 3)	wolność w sądzie czyli nakazie (opinia 3)	–	s. 100 · Trzecia opinia (intelektualistyczna, bliska tomizmowi): korzeń wolności w sądzie/nakazie (*imperium*) intelektu nad sądowo przedłożonym przedmiotem. Odrzucona trzema racjami.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
libertas in mera propositione obiecti (opinio 1)	wolność w samym przedłożeniu przedmiotu (opinia 1)	–	s. 99 · Pierwsza cudza opinia o korzeniu wolności: tkwi on w samym przedłożeniu (podaniu) przedmiotu przez intelekt. Odrzucona: przedłożenie przez zmysł nie czyni wolnym, więc i przez intelekt nie.
libertas in propositione boni et mali (opinio 2)	wolność w przedłożeniu dobra i zła (opinia 2)	–	s. 100 · Druga opinia: korzeń wolności w przedłożeniu przedmiotu nie tylko dobrego, lecz i złego (alternatyw). Odrzucona: nawet pod samym dobrem (miłowanie Boga) wola pozostaje wolna.
libertas moralis/libertas physica	wolność moralna/wolność fizyczna	–	s. 101 · Rozstrzygające rozróżnienie: uwaga rozumu jest całkowitą przyczyną wolności MORALNEJ (ku dobremu działaniu), nie FIZYCZNEJ (podstawowej mocy wyboru). Fizyczna zakorzeniona w woli, obecna nawet przed użyciem rozumu.
libertas physica in pueris ante usum rationis	wolność fizyczna w dzieciach przed użyciem rozumu	–	s. 101 · Wniosek z rozróżnienia moralna/fizyczna: dzieci przed użyciem rozumu mają wolność FIZYCZNĄ (podstawową moc wyboru), bo wystarcza poznanie dobra naturalnego. Waga dla grzechu, poczytalności, chrztu.
libertas radicaliter accepta est ipsa voluntas connotans praevias cognitiones	wolność pojęta źródłowo to sama wola współoznaczająca uprzednie poznania	–	s. 100 · Wniosek autora (teza VII): korzeń wolności to SAMA WOLA, która współoznacza (zakłada jako warunek) uprzednie poznania. Stanowisko woluntarystyczne; poznanie jest warunkiem, nie korzeniem (por. *nihil volitum nisi praecognitum*).
libertas ut non coactum/ ut indeterminatum	wolność jako nieprzymuszenie/ jako nieokreśloność	spontaniczność/ obojętność	s. 97 · Rdzeń zarzutu 3 (i sporu z reformacją): czy wolność to tylko nieprzymuszenie (spontaniczność) czy też nieokreśloność (obojętność, możność uczynienia inaczej). Autor broni obojętności. Por. *indifferentia*.
libertas varie accipitur (divisio libertatis)	wolność bywa rozumiana rozmaicie (podział wolności)	–	s. 98 · Teza VI: systematyczny podział wolności — od przymusu *vs* od konieczności (obojętności), a ta na przeciwności (co do gatunku) i sprzeczności (co do wykonania). Nawiązuje do zarzutu Punktu 3.
lumen gloriae	światło chwały	–	s. 86 · Nadprzyrodzone wyniesienie intelektu, dzięki któremu widzenie Boga staje się mu przyrodzone (*connaturale).* Warunek wizji uszczęśliwiającej.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
Lutherus (servum arbitrium)	Luter (niewolna wola)	Marcin Luter	s. 96 · Przywołany imiennie jako główny przeciwnik wolności woli. Cytuje Iz 41,23 („dobrze i źle czyńcie, jeśli potraficie") na dowód, że człowiek NIE potrafi. Stanowisko De servo arbitrio (1525).
ly	ly (wskaźnik cytowanego wyrażenia)	–	s. 63 · Scholastyczny marker przytaczanego zwrotu (jak cudzysłów); „ly per se et essentialiter" = wyrażenie *per se et essentialiter*.
maior (Ma.)	przesłanka większa	–	s. 58–59 · Skrót „Ma."; por. *minor*.
maiori conatu prius syllogizavimus quam modo (obiectio 4)	większym wysiłkiem wnioskowaliśmy wcześniej niż teraz (zarzut 4)	–	s. 113 · Zarzut 4 przeciw tezie V: skoro dawniej sylogizowaliśmy z większym trudem (conatus) niż obecnie, to coś przybyło — odrębna sprawność. Odpowiedź autora: przeczę następstwu (N. C.).
malum ut malum formaliter/ specificative (amari)	zła jako zła formalnie/ specyfikatywnie (miłować)	–	s. 103 · Odpowiedź na 1. zarzut tezy X: zła FORMALNIE (ujętego jako zło) miłować nie sposób, lecz SPECYFIKATYWNIE (rzeczy będącej mniejszym dobrem, ujmowanej w aspekcie dobra) — owszem. Mniejsze dobro wybiera się jako dobro, nie jako zło.
manentibus speciebus memorativis non manet habitus (obiectio 3)	gdy trwają postaci pamięciowe, sprawność nie trwa (zarzut 3)	–	s. 113–114 · Najsubtelniejszy zarzut: zmieniając sąd, PAMIĘTAMY sąd poprzedni (postaci pamięciowe trwają), a jednak nie formujemy podobnego sądu — więc trwanie postaci nie pociąga trwania sprawności; sprawność ≠ postaci.
materia prima	materia pierwsza	pramateria	s. 69 · Czysta możność u podstaw hylemorfizmu; nie ma przeciwieństwa, bo jest podmiotem wszystkich przeciwieństw — wzór niezniszczalności.
memoria (in Deo/in nobis)	pamięć (w Bogu/w nas)	–	s. 77 · Teza VII: intelekt pamięciowy jest w nas (przypominamy minione akty duchowe); Bóg pamięci „proprie" nie ma, bo nie ustaje w raz posiadłym poznaniu — nie ma czego powtarzać.
minor (Min., min.)	przesłanka mniejsza	–	s. 58 · Min. prob. = „dowód przesłanki mniejszej".

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
minus bonum ut privatio maioris boni	mniejsze dobro jako brak większego dobra	–	s. 103 · Pierwszy zarzut do tezy X: mniejsze dobro JAKO mniejsze jest formalnie złem (bo jest brakiem, *privatio*, większego dobra), a zła jako zła chcieć nie można — więc niby nie da się go wybrać. (Odróżnić od *privatio* metafizycznej — forma i brak.)
modo tamen (+ coniunctivus)	byle tylko/o ile tylko (spójnik)	–	s. 90 · Ciąg „modo tamen… attingatur… attingatur" (dwa razy tryb łączący, bez *ut*) wskazuje na spójnik ograniczający, nie przysłówek „sposobem".
modus (substantialis)	modus (substancjalny)	sposób (bytowania)	s. 57 · Termin zachowany. Modus modyfikuje rzecz, nie będąc pełną res (aparat suárezjański).
modus operandi sequitur modum essendi	sposób działania idzie za sposobem istnienia	–	s. 80 · Metafizyczna racja tezy XI: skoro istnienie duszy „pro hoc statu" zależy od ciała, jej sposób poznawania jest zależny od ciała → wyobraźnia jest współzasadą. Typowo tomistyczna zasada.
molestia in elicitione actus	przykrość we wzbudzeniu aktu	–	s. 115 · Nota 1 (psychologia aktu cnotliwego): wraz z aktem przedkłada się PRZYKROŚĆ — czyn dobry jawi się jako uciążliwy. Pierwszy element sekwencji prowadzącej do sprawności.
Moralia (argumenta)	argumenty moralne	–	s. 66, 70 · Klasa dowodów nieśmiertelności z porządku moralnego (po „Physica").
motivum tantum/ terminativum tantum	jedynie poruszający/ jedynie stanowiący kres aktu	–	s. 73 · Podtypy: *tantum motivum* — *species* wiedzie ku poznaniu INNEGO przedmiotu („senex ad cognitionem Dei"); *tantum terminativum* — kończy akt, lecz nie przez własne *species* (*Deus, Angelus, quidditas*).
motus localis (non principium sufficiens producendi habitum)	ruch miejscowy (niewystarczająca zasada wytworzenia sprawności)	–	s. 108 · Argument: w kończynie jest tylko ruch miejscowy, który NIE jest wystarczającą zasadą wytworzenia trwałej jakości (sprawności) — więc ręka nie może nabyć sprawności pisania.
motus naturalis/violentus	ruch naturalny/wymuszony	–	s. 61 · Teoria miejsc naturalnych: ruch kamienia w górę jest wymuszony, nie naturalny (przykład w arg. 5).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
motus primo primi (non mali)	pierwsze nierozmyślne poruszenia (nie są złe)	–	s. 100–101 · Czwarty zarzut i odpowiedź: całkiem nierozmyślne pierwsze poruszenia pożądania zmysłowego nie są złe — nie dlatego, że brak im sądu obojętnego, lecz dlatego, że są z pożądania zmysłowego, nie z woli. Termin teologii moralnej.
multa non coacti facimus	wiele [rzeczy] czynimy nieprzymuszeni	argument z doświadczenia	s. 95 · Drugi dowód tezy III: świadectwo doświadczenia — działamy bez przymusu, więc wola jest wolna.
munera intellectus agentis	zadania/funkcje intelektu czynnego	powinności/role	s. 77 · Tradycyjnie wyliczane cztery „zadania" intelektu czynnego: wydobywanie *species*, abstrakcja, oświetlanie (*lumen*), aktualizacja. Autor krytycznie koryguje pierwsze.
munus intellectus possibilis (recipere et producere)	zadanie intelektu możnościowego (przyjmować i wytwarzać)	–	s. 79 · Intelekt możnościowy przyjmuje *species* pojmowalną i poznanie ORAZ samo poznanie wytwarza („ac hanc producere") — nie jest więc czysto bierny.
natura communis (per praecisionem)	natura wspólna (przez odcięcie)	powszechnik	s. 76 · Teza V: intelekt ujmuje naturę wspólną „praecisis singularibus" (odciąwszy jednostkowe), drugim aktem po poznaniu jednostkowego; stąd „pozostaje" *species universalium*.
naturale et liberum dividunt causam efficientem	[to, co] naturalne i wolne dzielą przyczynę sprawczą	–	s. 97 · Dowód tezy IV: podział na działanie „naturalne" i „wolne" dotyczy przyczyny SPRAWCZEJ (nie materialnej) — więc wolne działanie to czynna, sprawcza przyczynowość woli.
nec facilius assentitur post actus mille quam post unum	nie łatwiej przyzwala po tysiącu aktów niż po jednym	argument z tysiąca aktów	s. 112 · Rozstrzygający argument empiryczny tezy V: gdyby sprawność była jakością odrębną, narastającą z aktów, przyzwalanie pierwszym zasadom ułatwiałoby się z ćwiczeniem — a się nie ułatwia. Uderza w pojęcie odrębnej sprawności zasad.
nec in Deo recipitur actus vitalis (etsi simul mecum producat)	ani w Bogu nie jest przyjmowany akt życiowy (choć wytwarza go zarazem ze mną)	analogia rozstrzygająca	s. 118 · Zwieńczenie odpowiedzi na zarzut z immanencji: BÓG współsprawia mój akt życiowy, a przecież akt NIE JEST W NIM przyjmowany — bo Bóg współdziała zewnętrznie. Zasada „wytwarza to, w czym przyjmuje" nie jest więc ogólna.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
necessitas ex suppositione antecedente/consequente	konieczność z założenia uprzedniego/następczego	–	s. 118–119 · Klasyczna dystynkcja: konieczność UPRZEDNIA (przymus, obłęd — pochodzi z czynnika wcześniejszego) NIWECZY wolność; konieczność NASTĘPCZA (logiczna, po fakcie: „co jest, koniecznie jest, gdy jest") jej NIE niweczy. Narzędzie godzenia Bożej przedwiedzy z wolnością (Boecjusz, Tomasz).
necessitas moralis/physica (in electione unius medii)	konieczność moralna/fizyczna (w wyborze jednego środka)	–	s. 104 · Gdy przedłożono JEDEN tylko środek, wybór jest konieczny — lecz konieczności MORALNEJ (brak rozsądnej alternatywy), nie FIZYCZNEJ (wola nie jest zdeterminowana jak przyczyna naturalna). Ochrona wolności. Por. formalność fizyczna/moralna.
Negantium ratio	racja strony przeczącej	–	s. 92 · Formuła wprowadzająca argumenty przeczących (tu: by poznanie intuicyjne mogło być wyodrębniające). Przeciwstawna „Affirmantium ratio" (s. 91).
nego consequentiam (N. C.)	przeczę następstwu/ wynikaniu	–	s. 61 · Odpowiedź w dyspucie: zaprzeczenie wynikaniu wniosku (1. os. czynna).
nihil sine phantasmate (Arist. De anima III t. 30)	nic [nie myśli] bez wyobrażenia	dusza nigdy nie rozumie bez wyobrażenia	s. 79–80 · Cytat Arystotelesa (*O duszy* III, tekst 30; nowożytnie III 7, 431a14–17) jako pierwsza racja tezy XI.
nobilior (potentia nobilior)	szlachetniejszy (władza szlachetniejsza)	doskonalszy/ wyższy	s. 93–94 · Orzecznik sporu o prymat: władza szlachetniejsza to ta o szlachetniejszej sprawności, akcie, przedmiocie i uwarunkowaniu. Wariant: „doskonalszy/wyższy".
non ille intemperans qui caret habitu, sed qui habet vitium	nie ten jest nieumiarkowany, komu brak sprawności, lecz kto ma wadę	–	s. 117 · Odpowiedź na zarzut 2: BRAK sprawności to nie to samo, co WADA przeciwna. Przeciwne sprawności (cnota i wada) nie współistnieją; współistnieć może sprawność i BRAK sprawności przeciwnej.
non revelari (Beato non revelantur decreta Dei)	nie zostać objawionym (Błogosławionemu nie są objawione dekrety Boga)	–	s. 92 · Odpowiedź na 2. rację: Błogosławiony nie widzi dekretów Boga nie z własnej mocy poznawczej, lecz dlatego, że mu nie zostają objawione — więc to nie przypadek wyodrębnienia.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
non–repugnantia	niesprzeczność/brak oporu	–	s. 60 · „naturalis non–repugnantia ad corrumpi" — brak naturalnej sprzeczności wobec zniszczenia.
notitia (ex obiecto et potentia paritur)	poznanie (rodzi się z przedmiotu i władzy)	wiedza/ akt poznawczy	s. 81 · Zarzut Augustyna (*De Trinitate* IX) przeciw 1. stanowisku: *notitia* jest RODZONA z przedmiotu i władzy; samo przyjęcie *species* nie jest jeszcze *notitia*.
notitia coloris in genere/ determinati	wiedza o barwie w ogólności/ o barwie określonej	–	s. 91 · Rdzeń przykładu z widzeniem z daleka: ta sama wizja daje barwę rodzajowo, lecz nie w jej określoności — dowód wyodrębniającego charakteru poznania intuicyjnego.
notitia genita	zrodzone poznanie	poznanie zrodzone	s. 85 · Termin augustyński: poznanie „rodzone" w umyśle. Stanowisko 2: rozumienie → *notitia genita* → verbum (jedno rodzi drugie).
nulla operatio intellectus eget habitu distincto a speciebus	żadna operacja intelektu nie potrzebuje sprawności odrębnej od postaci	–	s. 112 · Druga racja tezy V: każda operacja intelektu (proste ujęcie, sąd, uznanie) ma dostateczną rację determinującą poza sprawnością — więc odrębna sprawność jest zbędna.
nullus habitus acquisitus dat simpliciter posse	żadna sprawność nabyta nie daje prostej możności	–	s. 113 · Przesłanka zarzutu 5, wzięta z własnej nauki autora: sprawność NABYTA daje jedynie „możność pod pewnym względem" (*secundum quid posse*), nie prostą możność — tę daje tylko sprawność nadprzyrodzona.
obiectum amabile/ delectabile (voluntatis)	przedmiot godny miłości/ przyjemny (woli)	dobro jako godne miłości	s. 93 · Przedmiot woli: dobro jako godne miłości lub przyjemne — w odróżnieniu od intelektu, którego przedmiotem jest prawda (*verum).*
obiectum intellectus (creati)	przedmiot intelektu (stworzonego)	–	s. 73 · Klasyczne pytanie scholastyki o właściwy/adekwatny przedmiot umysłu ludzkiego.
obiectum motivum/ terminativum	przedmiot poruszający/ stanowiący kres aktu	kończący/będący kresem aktu	s. 73 · Drugi podział: poruszający (*movet intellectum przez własne species*) *vs* stanowiący kres aktu (*terminat actum intellectus*).
obiectum proponi per phantasiam/ per intellectum	przedmiot przedstawiony przez wyobraźnię/ przez intelekt	–	s. 80 · Analogia (XI): jak wola wytwarza chcenie, lecz wymaga przedmiotu przez intelekt, tak intelekt wytwarza poznanie, lecz wymaga przedmiotu przez wyobraźnię.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
obiectum quod/sub quo	przedmiot »który«/ »pod którym«	–	s. 74 · Trzeci podział: *quod* = to, co bywa poznawane (rzecz ujęta); *sub quo = intelligibilitas*, formalny wzgląd poznawalności. Brak tu osobnego członu *quo* (*medium quo*).
obiectum seipso intelligibile	przedmiot pojmowalny sam przez się	–	s. 85 · Racja, dla której w poznaniu intuicyjnym (i w wizji Boga) słowo się nie formuje: przedmiot jest wprost pojmowalny, więc cel formowania słowa ustaje (*cessante fine cessat causa*).
obiectum voluntatis est solum bonum (ut finis vel media)	przedmiotem woli jest jedynie dobro (jako cel albo środek)	*voluntas est boni*	s. 102 · Teza IX: wola dąży WYŁĄCZNIE do dobra (w aspekcie dobra), czy to jako celu, czy środka. Klasyczna nauka o formalnym przedmiocie woli (*nihil volitum nisi sub ratione boni*).
oculus imperfecte cognoscit colorem	oko niedoskonale poznaje barwę	–	s. 92 · Sedno odpowiedzi na 1. rację: brak rachunku ze wszystkich cech bierze się z NIEDOSKONAŁOŚCI poznania, nie z wyodrębnienia. Niedoskonałość ≠ wyodrębnienie.
odisse Deum (sine haeresi)	nienawidzić Boga (bez herezji)	–	s. 102 · Pierwszy zarzut do tezy IX: można nienawidzić Boga bez herezji; skoro zaś wola chce tylko dobra, nienawiść wymagałaby ujęcia Boga w aspekcie zła (co byłoby herezją). Odpowiedź: rozróżnienie herezji formalnej.
omnipotentia Dei	wszechmoc Boga	–	s. 60 · Źródło możliwości rzeczy wg arg. 3 (*denominatio extrinseca ab omnipotentia*).
operatio	działanie	czynność/ operacja	s. 57 · *modus operandi sequitur modum essendi.*
operatio intelligendi	czynność rozumienia/ rozumienie	akt rozumienia	s. 67 · Działanie umysłowe; jego niematerialność ma dowieść, że działania duszy są ponad materią.
operatur etiam phantasia (conversio ad phantasmata)	współdziała też wyobraźnia (zwrot ku wyobrażeniom)	–	s. 79 · Teza XI: gdy intelekt działa, działa i wyobraźnia. Klasyczna teza o *conversio ad phantasmata* — w życiu doczesnym intelekt nie myśli bez wyobrażenia.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
oppositos habitus posse esse simul (obiectio 2)	przeciwne sprawności mogą istnieć zarazem (zarzut 2)	–	s. 116 · Zarzut 2: jeśli sprawność = postaci, a postaci przeciwne (cnoty i wady) mogą tkwić w intelekcie zarazem, to i sprawności przeciwne współistniałyby — co absurdalne.
oppositum (probari oppositum)	przeciwieństwo (dowieść przeciwieństwa)	–	s. 64 · Mocna „podwójna prawda": jakoby rozum mógł dowieść przeciwieństwa prawdy objawionej.
organaedus simul et ludit et loquitur (automatismus habitus)	organista zarazem gra i mówi (automatyzm sprawności)	–	s. 112 · Przykład z tezy V: dzięki mniejszemu znużeniu intelekt zajmuje się wieloma rzeczami naraz — jak organista, który równocześnie gra i mówi. Zautomatyzowana biegłość zwalnia uwagę (argument z odciążenia uwagi).
organi purificatio (concomitans habitum)	oczyszczenie organu (współtowarzyszące sprawności)	–	s. 111 · W odpowiedzi 2: przetworzeniu postaci towarzyszy OCZYSZCZENIE organu cielesnego (dyspozycja fizjologiczna) — sprawność zmysłowa zakłada i postaci, i usposobienie organu.
Oviedo (Franciscus de Oviedo SJ)	Franciszek de Oviedo	jezuicki filozof XVII w.	s. 83 · „ut ait Oviedo" — przywołany przy 3. racji stanowiska 6. Francisco de Oviedo SJ (1602–1651), *Integer cursus philosophicus* (1640).
partialiter influere	częściowo oddziaływać	wpływać częściowo	s. 75 · W zarzucie: „materiale potest partialiter influere in immateriale" — materialne wyobrażenie ma rzekomo częściowo działać na niematerialny intelekt; autor to ogranicza (teza IV).
patet ex dictis sub num. 238, 239 (odsyłacz wewnętrzny)	wynika z tego, co powiedziano pod nn. 238, 239 (odsyłacz wewnętrzny)	–	s. 112 · Autor WIĄŻE wywód krzyżowymi odniesieniami do wcześniejszych numerów bieżących (jak (263)…(277)) — dowód, że dzieło jest konstruowane jako CAŁOŚĆ, nie luźny zbiór. (Druk: „pater" — popr. wyd. „patet".)
peccatum lethale (peccare lethaliter)	grzech śmiertelny (grzeszyć śmiertelnie)	–	s. 61 · „potestas peccandi lethaliter" — możliwość grzechu śmiertelnego; argument z wieczności kar.
per gratiam	z łaski	–	s. 61 · Przeciw „naturaliter"; „nemo dicit ignem calefacere per gratiam" — analogia ognia.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
per se/per accidens (obiecti)	sam przez się/ przez przypadłość	–	s. 73 · *Modus* przedmiotu: *motivum et terminativum per se* (rzeczy materialne, ujęte wprost) *vs per accidens et indirectum* (przedmiot stanowiący jedynie kres aktu).
per seipsam	przez samą siebie	sama przez się	s. 57 · Tryb istotowy, w odróżnieniu od „przez modus".
perduratio (animarum)	trwanie (dusz po śmierci)	przetrwanie	s. 65 · Dalsze istnienie duszy po śmierci; u Gonzáleza odróżnione od pełnej nieśmiertelności (*perduratio* dowodliwa, *immortalitas* tylko prawdopodobna).
perfectio	doskonałość	–	s. 57 · *aequalis perfectionis* = „równej doskonałości".
phantasia (species phantasiae)	wyobraźnia (postać wyobraźni)	fantazja	s. 74 · Zmysł wewnętrzny; jej postać (*phantasma*) nie jest postacią intelektu — jak postać zmysłu zewnętrznego nie służy wewnętrznemu. Por. *phantasma*.
phantasma (obnoxium erroribus)	wyobrażenie (podatne na błędy)	wyobrażenie zmysłowe	s. 72 · Obraz zmysłowy; dusza oddzielona poznaje bez wyobrażenia — stąd bezbłędnie.
physice considerata	rozważana fizycznie (według natury)	–	s. 72 · Ujęcie duszy według samej jej natury, niezależnie od stanu łaski; w tym ujęciu ma wrodzone pożądanie ciała.
plura disparata obiecta formalia (simul cognoscere)	wiele odrębnych przedmiotów formalnych (poznawać naraz)	–	s. 89 · Teza XV: intelekt może poznawać naraz wiele odrębnych, nawet formalnie różnych przedmiotów — o ile nie ma sprzeczności w sposobie ich ujmowania.
ponere vel non ponere actum (libertas)	dokonać aktu albo go nie dokonać (wolność)	wolność wykonania	s. 97 · Dowód tezy IV (wolność wykonania/*exercitii*): władza jest wolna, jeśli w jej mocy leży wykonać akt lub go nie wykonać. Wola taka jest.
possibilitas	możliwość	–	s. 61 · „possibilitas non habet praedicatum exigitivum suae productionis" — możliwość nie domaga się urzeczywistnienia.
potentia (animae)	władza (duszy)	możność	s. 58 · „perfectior potentia debetur perfectiori animae".
potentia absoluta/ordinata	moc absolutna/ uporządkowana (Boga)	–	s. 59 · Rozróżnienie franciszkańskie (Duns Szkot, Ockham): co Bóg może bez sprzeczności *vs* co faktycznie ustanowił.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
potentia appetitiva/ cognoscitiva	władza pożądawcza/ poznawcza	–	s. 75 · Odpowiedź na zarzut 2: pożądawcza jest pociągana KU przedmiotowi (*trahitur ab obiecto*), poznawcza pociąga przedmiot KU SOBIE (*trahit ad se*) — stąd potrzebuje *species*, a pożądawcza nie.
potentia expedita/ indispositio organi	sprawna władza/ niedyspozycja narządu	–	s. 80 · Warunki aktu rozumienia (XII): w normie — sprawna władza i postać przedmiotu; w wyjątkach — niedyspozycja narządu lub brak species. W druku: „potentiam expeditam" (biernik).
potentia habituabilis: immanens et indifferens	władza zdolna do nabycia sprawności: immanentna i obojętna	–	s. 109 · Kryterium podmiotu sprawności: zdolna do nabycia sprawności jest tylko władza działająca IMMANENTNIE i OBOJĘTNA; władza ruchu miejscowego (działanie przechodnie, zdeterminowana) taka nie jest, więc sprawności nie nosi.
potentia indifferens (determinare)	władza obojętna/ nieokreślona (określać)	–	s. 75 · Czwarta funkcja *species* (zarzut 4): „ad determinandam potentiam indifferentem" — określenie nieokreślonej władzy ku przedmiotowi. Por. indifferentia.
potentia loco–motiva non habet habitum	władza ruchu miejscowego nie ma sprawności	–	s. 108 · Wniosek: władza ruchu miejscowego (kończyn) sprawności NIE nosi — bo brak aktu, który by ją wytworzył (jest tylko ruch miejscowy), a sprawność jest władzy życiowej, immanentnej i obojętnej.
potentia necessitata quoad exercitium (non indiget habitu inclinante)	władza konieczna co do wykonania (nie potrzebuje sprawności skłaniającej)	–	s. 107–108 · Zasada o PODMIOCIE sprawności (III): władza już zdeterminowana co do wykonania nie potrzebuje sprawności skłaniającej — sprawności tkwią we władzach OBOJĘTNYCH (por. *potentia vitalis*).
potentia productiva (hominis/leonis)	moc wytwórcza (człowieka/lwa)	władza wytwórcza	s. 91 · Przykład (262): widząc moc wytwórczą człowieka, nie widzi się mocy wytwórczej lwa — kolejny dowód, że intuicja poznaje jedno bez drugiego. (Różne od *actus productivus*).
potentia vitalis (subiectum habitus)	władza życiowa (podmiot sprawności)	–	s. 106 · Podmiot sprawności: sprawności tkwią tylko we władzach ŻYCIOWYCH (rozumnych, mających obojętność); w innych władzach nie ma obojętności, więc zawsze jednakowa skłonność (nie potrzeba sprawności).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
potentia visiva exhibet totas vires (neque tamen fatigatur)	władza wzrokowa wydaje wydaje wszystkie siły (a jednak się nie męczy)	–	s. 113 · Kontrprzykład z odpowiedzi 2: także władza wzrokowa wydaje wszystkie siły widzeniu, a przecież się nie męczy — więc samo „wydanie sił" znużenia nie tłumaczy ani nie dowodzi sprawności wspomagającej.
potes non agere hoc vel agere oppositum	możesz tego nie uczynić albo uczynić przeciwne	definicja obojętności	s. 99 · Definicyjne znamię wolności obojętności (*a necessitate*): nie tylko brak przymusu, lecz realna możność zaniechania lub uczynienia przeciwnego. Rdzeń wolności rozumianej jako możność wyboru.
praecisio (apta simul terminare + in potestate agentis)	wyodrębnienie (zdatne naraz kończyć poznanie + w mocy działającego)	–	s. 92 · Definicja wyodrębnienia (odpowiedź na 2. rację): dwa warunki — przedmioty zdatne, by naraz zakończyć poznanie, ORAZ możność poznania jednego bez drugiego po stronie działającego. Przypadek Błogosławionego nie spełnia warunku 2 (nie–objawienie, nie moc poznającego). Por. *praecisiva*.
praecisio singularium (praecisis singularibus)	odcięcie/pominięcie jednostkowych	abstrakcja od jednostkowego	s. 76 · Operacja, przez którą z poznania jednostkowego intelekt dochodzi do powszechnika — odcinając aspekty jednostkowe.
praedeterminatio (a Deo addita potentiae necessitatae)	predeterminacja (dodana przez Boga władzy koniecznej)	premocja fizyczna	s. 108 · Bóg może z określonego powodu dodać władzy zdeterminowanej z natury większą skłonność (predeterminację) — jak impuls kamieniowi spadającemu. Pojęcie z debaty de auxiliis; tu przyjęte dla władz NIEWOLNYCH (kwestionowane tylko dla aktów wolnych).
praedicamentum Actionis/ Passionis	kategoria Działania/ Doznawania	predykament czynności/ doznawania	s. 82 · Arystotelesowskie kategorie. Spór (XIII), czy rozumienie należy do kategorii *actio, passio*, czy jest jakością. *Actio* z istoty wytwarza kres (*terminus*).
praedicatum	cecha	predykat/ własność orzekana	s. 60 · „praedicatum intrinsecum exigitivum immortalitatis".
praeformare verbum	uprzednio formować słowo	preformacja słowa	s. 85 · Kwestia sporna: czy zmysły (wewnętrzne i zewnętrzne) „preformują" *verbum*. Autor: nie — choć niektórzy to przyznają.
praemium virtutis/poena sceleris	nagroda za cnotę/ kara za zbrodnię	–	s. 70 · Należne dobrym i złym; skoro nie w tym życiu, to w przyszłym (argument z Bożej sprawiedliwości).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
praescindere (a ratione individualitatis)	pomijać/abstrahować (od aspektu jednostkowości)	–	s. 67 · Chwyt abstrakcji: ujęcie tego, co powszechne, z pominięciem warunków jednostkujących.
praevia cognitio (cum praevia cognitione)	uprzednie poznanie (wraz z uprzednim poznaniem)	*nihil volitum nisi praecognitum*	s. 93 · Warunek aktu woli: nic nie jest chciane, jeśli wcześniej niepoznane. Wola idzie za rozumem (poznanie poprzedza chcenie).
prima species de praedicamento Qualitatis (habitus et dispositio)	pierwszy gatunek kategorii jakości (sprawność i dyspozycja)	–	s. 107 · Miejsce sprawności w klasyfikacji: pierwszy z czterech gatunków jakości u Arystotelesa (Categoriae 8) to *habitus* et dispositio. Stąd „trwała" w definicji.
principium aequalis perfectionis (cum obiecto cognito)	źródło (zasada) równej doskonałości (z przedmiotem poznanym)	–	s. 90 · Dodatek „innych" do definicji poznania ogarniającego: ma ono pochodzić od źródła o doskonałości równej przedmiotowi poznanemu (stąd np. bytu nieskończonego nie ogarnia umysł skończony).
principium individuationis	zasada jednostkowienia	zasada indywiduacji	s. 57 · Hasło tła. Tomizm: *materia signata*; szkotyzm: *haecceitas*; Suárez: całość bytu.
principium necessarium/liberum (sine incremento fortius agere)	zasada konieczna/wolna (działać mocniej bez przyrostu)	–	s. 117 · Odpowiedź na zarzut 3: zasada KONIECZNA bez przyrostu bytowego nie może działać mocniej (przyznane) — lecz zasada WOLNA owszem, bo wola SAMA SIĘ OKREŚLA. Konsekwencja obrony wolności obojętności (§. III).
privatio (forma et privatio)	brak/pozbawienie	prywacja	s. 69 · Scholastyczny korelat formy; jedno z przeciwieństw, których podmiotem jest materia pierwsza.
pro statu viae/pro statu patriae	dla stanu drogi/ dla stanu ojczyzny	w drodze/ w niebie	s. 95 · Rozróżnienie z odpowiedzi tomistów: miłość jest największym darem w życiu doczesnym (via; por. 1 Kor 13,13), lecz nie w niebie (*patria*), gdzie szczyt wieńczy widzenie. Klucz tomistycznej lokalizacji szczęśliwości w intelekcie.
pro supernaturalibus habitibus stant Patres et Concilia	za sprawnościami nadprzyrodzonymi stoją Ojcowie i Sobory	–	s. 118 · Odpowiedź na zarzut 5: autor PRZYZNAJE wyjątek — sprawności wlane nie są postaciami. Powołanie na autorytet TEOLOGICZNY (wiążący), w odróżnieniu od FILOZOFICZNEGO (tylko prawdopodobny). Nie jest to niekonsekwencja.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
probari (prob.)	dowodzić się	–	s. 58 · Skrót „prob." = *probatur*.
producere ad praesentiam phantasmatis	wytwarzać przy obecności wyobrażenia	z okazji wyobrażenia	s. 78 · Poprawna formuła pierwszego zdania: intelekt czynny wytwarza *species* nie Z wyobrażenia (jako tworzywa), lecz PRZY nim — wyobrażenie jest warunkiem, nie materią.
promptius/iucundius agere (exemplum syllogismi)	działać z większą ochotą/ przyjemniej	–	s. 107 · Ostatnie tryby (*Dicitur* 8): sprawność daje niekiedy skłonność, by TRAFNIE wnioskować (*syllogises*), niekiedy — by wnioskować z jeszcze większą PRZYJEMNOŚCIĄ. Przykład sprawności logicznej.
proportio Arithmetica/ Geometrica (causae cum effectu)	proporcja arytmetyczna/ geometryczna (przyczyny ze skutkiem)	–	s. 118 · Uzasadnienie tezy 2: między natężaną sprawnością a aktem nie trzeba proporcji ARYTMETYCZNEJ (równość RÓŻNIC), wystarczy GEOMETRYCZNA (równość STOSUNKÓW) — jaka zachodzi między przyczyną a skutkiem. Aparat matematyczny w metafizyce jakości.
propositio	twierdzenie/zdanie	–	s. 63 · „falsa est haec propositio" — zdanie logiczne poddane ocenie prawdziwości.
proprietas (ignis)	własność (ognia)	właściwość	s. 64 · „calorem esse proprietatem ignis" — ciepło jako własność ognia (analogia obalająca podwójną prawdę).
pueri, amentes, ebrii, dormientes	dzieci, obłąkani, pijani, śpiący	przypadki graniczne	s. 80 · Wyjątki od tezy XII (działa wyobraźnia, lecz nie intelekt): u nich albo narząd niedysponowany, albo brak zapasu *species* (dzieci).
pulchram censere pervulnera mortem (allusio Vergiliana)	uznać za piękną śmierć przez rany (aluzja wergiliańska)	Verg. Aen. XI 647; IX 401	s. 115 · Formuła dosłownie wergiliańska („pulchram… per vulnera mortem", Aen. XI 647 i IX 401), z czasownikiem zmienionym na „censeat". Ilustruje szczyt sprawności woli: nawet śmierć jawi się jako piękna.
qualitas intentionalis (concurrit ad intentionem seu cognitionem)	jakość intencjonalna (współdziała z intencją, czyli poznaniem)	–	s. 106 · Znamię sprawności: jest jakością INTENCJONALNĄ (przyporządkowaną do intencji/poznania), w odróżnieniu od jakości fizycznych (ciepło, zimno), które nie współdziałają z poznaniem.
qualitas nec spiritualis nec corporea	jakość ani duchowa, ani cielesna	status graniczny	s. 78 · 2. racja: „ta jakość" (oświetlone wyobrażenie/powstająca *species*?) nie mieści się w podmiocie cielesnym, lecz nie jest też cielesna — status pośredni. Miejsce gęste interpretacyjnie.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
qualitas praedicativa/ intentionalis	jakość orzekalna [o podobnych]/ intencjonalna	–	s. 106 · Uzasadnienie „intencjonalnej" (*Dicitur 2*): jakości fizyczne (ciepło, zimno) są orzekalne o podobnych (*praedicativae*), lecz NIE intencjonalne, bo nie współdziałają z poznaniem; sprawność zaś jest intencjonalna.
qualitas spiritualis cognitiva obiecti	jakość duchowa poznająca przedmiot	–	s. 83 · Stanowisko 6 („communiter docetur", zapewne własne autora): rozumienie jest formalnie jakością duchową poznającą przedmiot — nie kategorialnym *actio*.
qualitates occultae	jakości ukryte	własności ukryte	s. 64 · Własności o nieznanej przyczynie (np. magnetyczne); niezdolność wyjaśnienia nie dowodzi nieistnienia.
qui dat esse dat et consequentia ad esse	kto daje istnienie, daje i to, co z istnienia wynika	–	s. 71 · Aksjomat scholastyczny: dawca istnienia zapewnia też jego konsekwencje — uzasadnia Boże uzupełnianie braku przyczyn wtórnych.
quidditas	istota; istota bytu ujęta w definicji (*quidditas*)	istotność	s. 74 · „Co–to–jest" rzeczy; przykład przedmiotu stanowiącego jedynie kres aktu (poznawanego nie przez własną *species*).
quidditas seu natura obiecti	natura przedmiotu (*quidditas*)	istota rzeczy	s. 90 · Przedmiot poznania istotowego: to, CO rzecz jest (jej istota), nie tylko że jest. Arystotelesowskie *to ti ên einai*. Por. *quidditas*.
quidquid recipitur per modum recipientis recipitur	cokolwiek bywa przyjęte, bywa przyjęte na sposób przyjmującego	aksjomat recepcji	s. 67 · Maksyma scholastyczna (kojarzona z Tomaszem, *Liber de causis*): poznane jest w poznającym na sposób poznającego — stąd niematerialność duszy.
quo mens sibi obiectum manifestat	to, czym umysł uobecnia sobie przedmiot	–	s. 86 · Definicyjny argument (*Ratio 2di*): słowem jest to, czym umysł uobecnia sobie przedmiot; a czyni to przez poznanie → poznanie jest słowem.
quo vivacius obiectum proponitur, eo magis allicit determinat facilitat	im żywiej przedmiot się przedstawia, tym bardziej przyciąga, określa i ułatwia	–	s. 110 · Przesłanka większa dowodu (Nota 3): żywość przedstawienia przedmiotu wprost przyciąga, określa i ułatwia działanie władzy. Para spójników *quo… eo* („im… tym").
quod repraesentat rationem boni, per illud voluntas allicitur	to, co przedstawia aspekt dobra, przez to wola jest przyciągana	–	s. 116 · Druga racja konkluzji: wola idzie za tym, co PRZEDSTAWIA aspekt dobra w przedmiocie; a czynią to właśnie postaci pozostawione z aktów — więc one są sprawnością woli.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
radix libertatis (quaestio thesis VII)	korzeń wolności (kwestia tezy VII)	siedlisko wolności	s. 99 · Pytanie tezy VII: gdzie TKWI korzeń wolności — w intelekcie (przedłożeniu, sądzie) czy w woli. Autor: w samej woli. Spór intelektualizm–woluntaryzm o źródło wolności.
ratio (tum... tum...)	racja/uzasadnienie	dowód	s. 57 · tum… tum… = „po pierwsze… po drugie…".
ratio boni/ratio veri	pojęcie dobra/pojęcie prawdy	racja dobra/ prawdy	s. 94 · Przedmioty formalne woli (dobro) i intelektu (prawda). Dowód woluntarystyczny: pojęcie dobra doskonalsze niż prawdy. Sporne (dla tomisty *verum* i *bonum* zamienne).
ratio dictat honestum praeferendum iucundo	rozum dyktuje, że godziwe należy przedkładać nad przyjemne	–	s. 115 · Nota 1, element drugi: reguła praktyczna rozumu — pierwszeństwo GODZIWEGO (*honestum*) przed PRZYJEMNYM (*iucundum*). Klasyczna para etyczna.
ratio excellentioris obiecti ex abstractione desumitur	rację [rzekomo] szlachetniejszego przedmiotu czerpie się z abstrakcji	–	s. 95 · Punkt 3 tomistów przeciw „ratio boni perfectior ratione veri": większa doskonałość przedmiotu–dobra jest ujęciem abstrakcyjnym, nie realną nadrzędnością — nie dowodzi wyższości woli.
ratio formalis intellectionis	racja formalna rozumienia	istota/treść formalna	s. 82 · To, co konstytuuje rozumienie jako rozumienie. 4. stanowisko: tworzą ją *actio* + *passio* + jakość; zarzut: raczej to, co denominuje poznającego.
ratio mali (in Deo considerare)	aspekt zła (rozważać w Bogu)	postać/racja zła	s. 102 · Klucz zarzutów o nienawiść Boga: nienawiść zdaje się wymagać ujęcia przedmiotu w aspekcie zła. Autor broni tezy IX: nienawiść Boga mierzy w pozorne zło DLA PODMIOTU, nie w dobro jako dobro.
ratio mali: inutile/ indelectabile/impediens bonum (non formaliter malum)	aspekt zła: nieużyteczne/ nieprzyjemne/ przeszkadzające dobru (nie zło formalnie)	–	s. 102 · Sedno rozwiązania nienawiści Boga: Boga ujmuje się w „aspekcie zła" tylko jako nieużytecznego, nieprzyjemnego, przeszkadzającego pożądanemu dobru (zło DLA PODMIOTU), nie jako zło FORMALNE (samo w sobie). Ratuje tezę IX.
ratio naturalis	rozum naturalny/ przyrodzony	–	s. 63 · Władza poznania bez objawienia; „ratione naturali demonstrabilis/ demonstrari".

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
ratio non solum honesti sed et iucundi experimentaliter cogniti	racja nie tylko godziwego, lecz i przyjemnego doświadczalnie poznanego	–	s. 115 · Nota 2: przy POWTÓRZENIU aktu intelekt przedkłada już rację nie tylko GODZIWEGO (jak za pierwszym razem), lecz i PRZYJEMNEGO — poznanego przez doświadczenie. Stąd wola działa chętniej.
ratio physica	argument fizyczny	racja z filozofii przyrody	s. 66 · Dowód z fizyki/filozofii przyrody; jedni uznają go za najmocniejszy, inni mu nie dowierzają (→ argument moralny/metafizyczny).
ratio voluntatis et libertatis/ ratio liberi arbitrii (distinctio formalis)	racja woli i wolności/ racja wolnej woli (rozróżnienie formalne)	–	s. 98 · Dokończenie tezy V: ta sama wola jako zasada działania spontanicznego (z pominięciem obojętności) ma rację woli/wolności; jako zasada działania z obojętnością — rację wolnej woli. Różnica FORMALNA, nie realna (proweniencja szkotystyczna).
rationes communes seu abstractae	pojęcia wspólne, czyli abstrakcyjne	powszechniki/ natury wspólne	s. 76 · Teza V: drugi przedmiot *species impressa* — właściwy, powszechny przedmiot intelektu. Por. *res communes*.
rationes morales	argumenty moralne	racje moralne	s. 66 · Dowody nieśmiertelności z porządku moralnego; autor uznaje je za niekonkluzywne (brak powszechnej zgody).
realismus immediatus (fertur in ipsum obiectum)	realizm bezpośredni (kieruje się wprost ku przedmiotowi)	bezpośredniość ujęcia	s. 87 · Rys całej „*Ratio 2di*": umysł (jak wola i wzrok) sięga wprost przedmiotu, bez pośrednictwa odrębnego verbum/obrazu jako „zasłony".
Recentiores (auctores)	Nowsi (autorzy)	–	s. 114 · Określenie autorów współczesnych autorowi (zwłaszcza jezuickich), przeciwstawionych dawnym szkołom (tomistom, szkotystom). Sygnalizuje przynależność do „nowej" linii scholastyki XVII w.
receptio speciei (vivida/materialis)	przyjęcie postaci (żywe/materialne)	–	s. 81 · 1. stanowisko (XIII): rozumienie = przyjęcie *species*, lecz nie materialne (jak u śpiącego), tylko żywe, z uwagą i wysiłkiem (*vivida, cum attentione et conatu*).
recordari (recordatur)	przypominać sobie/pamiętać	–	s. 74 · Dusza „tak dla tego, jak i dla stanu oddzielenia" *recordatur* — pamięć/przypominanie zakłada zachowane *species* (trzecia racja tezy III.
reddere obiecta intelligibilia actu	czynić przedmioty aktualnie pojmowalnymi	aktualizować pojmowalność	s. 78 · Czwarte zdanie (cz. 1): uczynić przedmioty pojmowalnymi w akcie (z potencjalnie pojmowalnych).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
reddere rationem de omnibus obiecti praedicatis	zdać sprawę ze wszystkich cech przedmiotu	–	s. 91 · Kryterium poznania niewyodrębniającego: poznanie, z którego można wyprowadzić wszystkie cechy (*praedicata*) przedmiotu, nie jest wyodrębniające; z którego nie można — jest.
reducere intellectum possibilem ad actum	sprowadzać intelekt możnościowy do aktu	aktualizować intelekt bierny	s. 78 · Czwarte zdanie (cz. 2): sprowadzić intelekt możnościowy „ad actum primum".
reflexio (supra actum, in infinitum)	refleksja (nad aktem, w nieskończoność)	–	s. 68 · Zwrot władzy ku własnemu aktowi; jej nieskończoność ma dowodzić całkowitego wyniesienia ponad materię (por. reditio completa).
repraesentatio obiecti (ferri in obiectum)	przedstawienie przedmiotu (kierować się ku przedmiotowi)	–	s. 75 · Zarzut 2: „posita obiecti repraesentatione fertur in illud" — gdy dane jest przedstawienie, wola kieruje się ku przedmiotowi bez własnej *species*; stąd (rzekomo) i intelekt jej nie potrzebuje.
repraesentatio vivo modo	przedstawienie w sposób żywy	żywe uobecnienie	s. 83 · 3. racja stanowiska 6 (za Oviedem): rozumienie to żywe przedstawienie przedmiotu, obraz „wchłaniający uwagę duszy".
repugnat idem principium sine incremento fortius agere	sprzeczne jest, by ta sama zasada bez przyrostu działała mocniej	–	s. 117 · Zarzut 3 (metafizyczny): skoro działamy sprawniej niż przedtem, coś musiało PRZYBYĆ bytowo — a więc istnieje odrębna jakość (sprawność). Bez przyrostu nie ma wzmożenia działania.
res communes (universalia)	rzeczy wspólne/ powszechniki	powszechne natury	s. 74 · Przedmioty ujmowane abstrakcyjnie (natury wspólne); będąc powszechne, nie mogą „apparere in phantasmate" (zawsze jednostkowym).
res intellecta	rzecz poznana	przedmiot poznany	s. 84 · Ostatni z „5 albo 6" składników: rzecz poznana, w której „na powrót" zawiera się verbum jako przedmiot pierwszorzędny (model refleksyjny).
res singularis (cognitio singularis)	rzecz jednostkowa (poznanie jednostkowego)	–	s. 76 · Teza V: pierwszy przedmiot mający *species impressa* — rzecz jednostkowa, „bo intelekt poznaje to, co postrzega zmysł". Stanowisko mocne (u Tomasza poznanie jednostkowego tylko pośrednie, *per reflexionem*).
Respondetur (℟)	odpowiada się/odpowiadam	–	s. 58 · W druku symbol ℟.
Respondetur a Thomistis	odpowiadają tomiści	℟ à Thomistis	s. 95 · Formuła wprowadzająca odpowiedź szkoły tomistycznej na dowody woluntarystów. Tu zapisana słowem pełnym (gdzie indziej znak ℟ — niekonsekwencja druku).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
revelatio Divina	objawienie Boże	–	s. 64 · Źródło prawd wiary; „ex revelatione Divina est infallibiliter certum”.
rudiores	mniej wykształceni/ prostaczkowie	–	s. 65 · „etiam rudiorum” — nawet mniej uczeni; niedostępność dowodu dla nich nie znosi jego ważności.
S. Thomas (św. Tomasz)	św. Tomasz (z Akwinu)	Aquinas	s. 68 · Cytowany wprost: „Omnis coarctatio est in materia…”.
S. Thomas: non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis allegare auctoritates (STh I q. 46 a. 1 co.)	Św. Tomasz: przytaczanie utorytetów nie jest rzeczą dowodzącego, lecz prawdopodobnie przekonującego	–	s. 117 · Odpowiedź na zarzut 1 — MISTRZOWSKA: autor cytuje samego Tomasza (miejsce podane w druku jest trafne), by pokazać, że argument z autorytetu ma wagę jedynie PRAWDOPODOBNĄ. Bije tomistów ich własnym Doktorem.
Sacer textus (ex S. textu)	tekst święty/Pismo Święte	–	s. 59 · „quae in contrarium adduci possunt ex S. textu”.
saepe primo actu facilius amat quam secundo vel tertio	często pierwszym aktem miłuje łatwiej niż drugim czy trzecim	–	s. 116 · Fakt doświadczalny rozstrzygający czwartą rację: nierówność kolejnych aktów miłości rozbija hipotezę odrębnej, stale rosnącej jakości. Tłumaczy ją zmienność postaci i poznań.
sapientia/prudentia (habitus intellectuales)	mądrość/roztropność (sprawności intelektualne)	–	s. 94 · Cnoty intelektualne przywołane w racji za prymatem intelektu: górują (wraz z przedmiotami) nad cnotami woli. Poparte Arystotelesem (EN VI): mądrość najszlachetniejszą ze sprawności.
satiabor cum apparuerit gloria tua	nasycę się, gdy ukaże się chwała Twoja	–	s. 71 · Ps 16,15 (Wulgata; 17,15 hebr.). Cytat na poparcie nienasycenia duszy przez dobra doczesne.
Scotistae	szkotyści	zwolennicy Dunsa Szkota	s. 77 · Teza VIII: „Scotistae docent” — szkotyści uczą, że intelekt czynny wytwarza *species* rzeczy jednostkowej; zapowiedź sporu szkotystyczno–tomistycznego.
Scotus (negative)	Szkot (przecząco)	Duns Szkot	s. 64–65 · Pierwszy autorytet przeglądu (sekcja IV): nieśmiertelność nie jest dowodliwa rozumem naturalnym — prawdopodobna, nie konieczna.
secundum integram/totam entitatem	według całej/pełnej istoty (entitas)	co do całej bytowości	s. 93 · W racji przeczącej (sprzeczność): rzecz nie może zarazem istnieć i nie istnieć według całej swej bytowości. „Integram/totam” — synonimiczna zmiana zapisu.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
Semeri (Semerii)	Semeri (autor)	Semerius	s. 65 · André Sémery SJ (zob. przyp. 8 na s. 65). Dwa rozróżnienia metodologiczne o dowodliwości nieśmiertelności.
Seneca: veritatis argumentum est aliquid omnibus videri (Ep. 117, 6)	Seneka: argumentem prawdy jest to, że coś wszystkim się wydaje (List 117, 6)	*consensus omnium*	s. 116 · Cytat w zarzucie 1 (topos ZGODY POWSZECHNEJ, rodowód stoicki). Druk podaje „opusculo 117" — błędnie; *recte*: *Epistulae morales ad Lucilium* 117, 6.
sensus compositus somni (Aristoteles in somno optimus philosophus)	złożony sens snu (Arystoteles we śnie najlepszy filozof)	–	s. 111 · Ilustracja z odpowiedzi 1: sprawność jest trwałą dyspozycją — Arystoteles nie traci filozofii przez sen (ujęty łącznie, *in sensu composito*, wciąż jest filozofem). Dystynkcja logiczna *sensus compositus/divisus*. Por. *De anima* II.5 (geometra śpiący).
sensus externus clarius percipit per multiplicatam specierum intensionem	zmysł zewnętrzny postrzega jaśniej przez pomnożone natężenie postaci	–	s. 116 · Trzecia racja konkluzji (argument optyczny): samo POMNOŻONE NATĘŻENIE postaci wystarcza, by widzieć coraz jaśniej — bez odrębnej sprawności. Dowód: szkło i luneta.
sensus externus non eget habitu (obiectum sufficienter propositum)	zmysł zewnętrzny nie potrzebuje sprawności (przedmiot przedłożony wystarczająco)	–	s. 111 · Przesłanka dowodu: zmysłowi zewnętrznemu przedmiot jest przedłożony wystarczająco (wprost), więc sprawności nie potrzebuje. Przez analogię — i inne władze nie potrzebują sprawności odrębnej, gdy postaci wystarczają.
sensus internus/externus	zmysł wewnętrzny/zewnętrzny	–	s. 74 · Analogia w dowodzie: zmysł wewnętrzny nie poznaje przez *species* zmysłu zewnętrznego; tak i intelekt potrzebuje własnej postaci, niezapożyczonej z wyobraźni.
sensus internus et intellectus indigent habitu (Nota 2)	zmysł wewnętrzny i intelekt potrzebują sprawności (Nota 2)	–	s. 110 · Nota 2: władze, które przy spełnieniu wszystkich warunków działania mogą działać raz sprawniej, raz gorzej, potrzebują sprawności. Stąd zmysł wewnętrzny i intelekt sprawności POTRZEBUJĄ (w odróżnieniu od władzy ruchu).
sequeretur (+ ACI)	wynikałoby, że…	–	s. 57 · Tryb przypuszczający sygnalizujący sprowadzenie do niedorzeczności.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
si habitus esset qualitas distincta, deberet semper reddere faciliorem	gdyby sprawność była jakością odrębną, musiałaby zawsze czynić łatwiejszym	–	s. 116 · Czwarta racja tezy VI: gdyby sprawność woli była osobną jakością narastającą z aktów, KAŻDY kolejny akt miłości musiałby być łatwiejszy — a tak nie jest.
signatura Ccc 3, custos IN	sygnatura Ccc 3, kustosz IN	typografia starodruku	s. 120 · Pod winietą: sygnatura składki „Ccc 3" i kustosz „IN" (majuskułą) — incipit nagłówka NOWEGO działu. Progresja składek Aaa → Bbb → Ccc regularna.
signum instrumentale (Deus cognoscitur ex creaturis)	znak narzędny (Bóg poznawany ze stworzeń)	–	s. 90 · Tryb poznania „z czego innego" (*ex alio*): przedmiot poznany przez znak narzędny — wzorcowo Bóg poznawany ze stworzeń. Dopełnia podział *abstractiva*.
similitudo obiecti	podobizna przedmiotu	podobieństwo poznawcze	s. 83 · 1. racja stanowiska 6: rozumienie jest podobizną przedmiotu, a tylko jakość może nią być → rozumienie jest jakością.
simplex apprehensio (libertas circa obiecta apprehensa)	proste ujęcie (wolność wobec przedmiotów ujętych)	–	s. 100 · Argument z doświadczenia (przeciw opinii 3): doświadczamy wolności już wobec przedmiotów podanych PROSTYM UJĘCIEM (bez sądu) — więc wolność nie wymaga sądu praktycznego.
simpliciter posse/ secundum quid posse	prosta możność/ możność pod pewnym względem	–	s. 106 · Kluczowy punkt definicji (*Dicitur 4*): sprawność NADPRZYRODZONA (wlana) doskonali „ku prostej możności" (daje samą możność aktów ponadnaturalnych); NABYTA daje jedynie „możność pod pewnym względem" (usprawnienie w tym, co władza i tak potrafi). Klucz teologii cnót wlanych.
simul mecum producere (concursus simultaneus)	wytwarzać zarazem ze mną (współdziałanie równoczesne)	–	s. 108 · Znamienne słowo „simul": język współdziałania RÓWNOCZESNEGO (a nie uprzedniej premocji fizycznej) — stanowisko MOLINISTYCZNE w sporze de *auxiliis*. Spójne z linią autora (wolność obojętności; premocja tylko dla władz koniecznych). Obserwacja interpretacyjna.
solus intellectus est primum movens	sam tylko intelekt jest pierwszym poruszającym	–	s. 95 · Punkt 4 odpowiedzi tomistów: intelekt porusza wolę (przedstawiając jej dobro), więc jest pierwszym poruszającym — przeciw formule „wola Królową władz". Teza intelektualistyczna.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
species concurrunt loco obiecti ad actum (obiectio 6)	postaci współdziałają w powstaniu aktu, zastępując przedmiot (zarzut 6)	–	s. 113 · Zarzut 6: postaci ZASTĘPUJĄ przedmiot (współdziałają w jego miejsce), więc stoją po stronie PRZEDMIOTU; sprawność zaś po stronie WŁADZY — zatem się różnią. Odpowiedź: rozdzielenie ról postaci.
species connotantes (negationem oppositae facilitatis etc.)	postaci współoznaczające (zaprzeczenie przeciwnej biegłości itd.)	*connotatio*	s. 114 · Język późnośredniowiecznej logiki (terminizmu): sprawność woli = postaci (byt pozytywny) PLUS trzy KONOTACJE — (1) zaprzeczenie przeciwnej biegłości, (2) biegłość formalna, (3) zaprzeczenie przeciwnej biegłości formalnej. Dwie z trzech są NEGATYWNE (oszczędność w mnożeniu bytów).
species coordinatae, purificatae et intensae (per actus frequentatos)	postaci skoordynowane, oczyszczone i natężone (przez powtarzane akty)	–	s. 111 · Odpowiedź na zarzut 2: sprawność to NIE postaci surowe (od przedmiotu), lecz postaci PRZETWORZONE przez ćwiczenie — skoordynowane, oczyszczone, natężone — które ułatwiają władzę. Jądro tezy IV.
species dant simpliciter posse, non facilitant potentiam	postaci dają prostą możność, nie ułatwiają władzy	–	s. 111 · Zarzut 2: postaci (po stronie przedmiotu) dają PROSTĄ MOŻNOŚĆ (*simpliciter posse*), lecz nie ułatwiają władzy; sprawność zaś ułatwia i nie daje prostej możności — więc się różnią.
species ex parte potentiae/ ex parte obiecti	postaci po stronie władzy/ po stronie przedmiotu	–	s. 111 · Zarzut 2: niektóre postaci stoją po stronie po stronie PRZEDMIOTU (przedstawiają go), inne po stronie WŁADZY. Sprawność miałaby być po stronie władzy — więc różna od postaci reprezentujących przedmiot.
species expressa	postać wyrażona	*verbum*, pojęcie wytworzone	s. 84 · Wytworzony wewnętrzny wyraz poznawczy (owoc aktu), przeciwstawny *species impressa* (przyjętej). Rozumienie jest upodobnieniem *przez species expressa*, nie *impressa*.
species impressa	postać odciśnięta	*species impressa*	s. 58 · Forma poznawcza odciśnięta we władzy; „per speciem impressam". Odpowiednik ustalony: „postać odciśnięta" (*imprimere* = odciskać, jak pieczęć); ujednolicone w całej edycji.
species impressa/expressa	postać odciśnięta/wyrażona	forma przyjęta/ wytworzona	s. 83 · Kluczowe rozróżnienie tomistyczne: *impressa* = zasada aktu (odciśnięta w intelekcie możnościowym); *expressa/verbum* = owoc aktu. Odpowiedź na 1. zarzut.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
species impressa intelligibilis	odciśnięta umysłowa postać poznawcza	wdrożona postać umysłowa	s. 76 · Postać odciśnięta w intelekcie możnościowym (przedmiot tez IV–V). Złożenie: *species impressa* + *intelligibilis*.
species impressae (habitus distinctus/indistinctus ab eis)	odciśnięte postaci (sprawność odrębna/nieodrębna od nich)	–	s. 108 · Metafizyka sprawności (III): pytanie, czy sprawność skłaniająca jest jakością ODRĘBNĄ od species poznawczych (odciśniętych we władzę), czy tylko ich utrwaleniem. Spór wewnątrzscholastyczny.
species intelligibilis (intelligibiles)	postać poznawcza umysłowa (*species intelligibilis*)	postać umysłowa/ forma poznawcza	s. 74 · Postać, przez którą intelekt poznaje przedmiot; teza III: „dantur species intelligibiles". Por. *species impressa*. Termin częściowo zachowany.
species intensae (relictae ab actibus, vivacius proponunt obiectum)	postaci natężone (pozostawione z aktów, przedstawiają przedmiot żywiej)	–	s. 110 · Sedno dowodu Noty 3: postaci NATĘŻONE, utrwalone z powtarzanych aktów, przedstawiają przedmiot ŻYWIEJ niż za pierwszym razem — stąd usprawnienie, bez potrzeby odrębnej sprawności.
species memorativae (relictae ex actibus intellectus practicis)	postaci pamięciowe (pozostawione z praktycznych aktów intelektu)	–	s. 109 · Źródło biegłości ruchowej: obrazy/postaci PAMIĘCIOWE utrwalone przez praktyczne akty intelektu, który kieruje władzą ruchową. Nie sprawność w kończynie, lecz pamięć we władzy wewnętrznej lub w intelekcie.
species memorativae dant simpliciter posse elicere actum abstractivum (obiectio 5)	postaci pamięciowe dają prostą możność wzbudzenia aktu abstrakcyjnego (zarzut 5)	–	s. 113 · Najmocniejszy zarzut: bez postaci pamięciowych aktu abstrakcyjnego (przy nieobecnym przedmiocie) wzbudzić NIE SPOSÓB — więc dają one PROSTĄ MOŻNOŚĆ; a sprawność nabyta prostej możności nie daje — zatem postaci ≠ sprawność.
species natae producere cognitionem	postacie zrodzone, by wytwarzać poznanie	species z natury produkujące poznanie	s. 80 · Domknięcie tezy XI: species pojmowalne z natury wytwarzają tylko takie poznanie, które domaga się przedmiotu przedstawionego przez wyobraźnię.
species permanentes/ transeuntes (pereunte obiecto pereunt)	postaci trwałe/przemijające (giną wraz z przedmiotem)	–	s. 112 · Odpowiedź na zarzut 4 (kryterium): zmysł ZEWNĘTRZNY ma postaci PRZEMIJAJĄCE (giną ze zniknięciem przedmiotu), więc sprawności nie nosi; zmysł WEWNĘTRZNY zatrzymuje postaci TRWAŁE, więc może mieć sprawność.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
species phantastica	postać wyobrażeniowa/ wyobrażenie	obraz wyobrażeniowy	s. 76 · Postać wyobraźni; odrzucona jako sprawca *species intelligibilis* (bo materialna, nieczynna lub niewspółmierna). Por. *phantasma*, *phantasia*.
species proponentes in peccato inconvenientiam (non delectabilitatem)	postaci przedstawiające w grzechu niestosowność (nie przyjemność)	–	s. 118 · Odpowiedź na zarzut 4: Chrystus i Błogosławieni poznają grzech JAKO ZŁO (niestosowność), nie jako przyjemny — a sprawność rodzi się tylko z postaci PRZYCIĄGAJĄCYCH. Stąd wiedza o grzechu nie rodzi ku niemu skłonności.
species relictae ab actibus (facilitant operationem sine habitu distincto)	postaci pozostawione z aktów (ułatwiają działanie bez odrębnej sprawności)	–	s. 110 · Postaci poznawcze utrwalone (pozostawione) z powtarzanych aktów same ułatwiają działanie władzy — więc odrębna sprawność jest zbędna. Argument rozciągnięty nawet na wolę.
species relictae in intellectu sunt facilitas radicalis (conclusio)	postaci pozostawione w intelekcie SĄ biegłością źródłową (konkluzja)	–	s. 115 · Nota 3 (domknięcie tezy VI): postaci utrwalone w INTELEKCIE z powtarzanych aktów SĄ samą sprawnością woli — ułatwiającą i skłaniającą wolę (dosłowny powrót definicji, lecz z podmiotem w intelekcie).
species sensatae/insensatae	postacie zmysłowe/ niezmysłowe	postaci rzeczy zmysł./niezmysł.	s. 91 · Znamię postaci w poznaniu intuicyjnym. Sens niepewny: (a) postaci rzeczy zmysłowych vs niezmysłowych; (b) postaci związanych *vs* niezwiązanych z czuciem. Oddano dosłownie.
species vicaria obiecti	postać jako zastępca przedmiotu	*species* jako reprezentant	s. 89 · Nota 1 (rozwiązanie zarzutów): *species* „zastępuje" swój przedmiot; jedna *species impressa* może przedstawiać wiele przedmiotów, lub — gdy nie — *species* A nie przedstawia B.
specificatio potentiarum (ex actu et obiecto)	gatunkowe określenie władz (z aktu i przedmiotu)	specyfikacja władz	s. 93 · Zasada racji pierwszego stanowiska: władze są określane gatunkowo (specyfikowane) przez swe sprawności, akty, przedmioty i uwarunkowania — stąd o szlachetności władzy sądzi się z ich szlachetności.
status gratiae et gloriae	stan łaski i chwały	–	s. 72 · Stan duszy zbawionej; w nim dusza ma pożądanie wzbudzone ku ciału (pragnie zmartwychwstania).
status naturalis (vs violentus)	stan naturalny (wobec wymuszonego)	–	s. 73 · Dusza w ciele jest w stanie naturalnym; skoro naturalny i wymuszony są przeciwne, poza ciałem jest w stanie wymuszonym.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
status violentus/ contra–naturalis	stan wymuszony/ przeciwny naturze	–	s. 72 · Stan wbrew naturze rzeczy; pytanie, czy odłączenie duszy od ciała jest dla niej „wymuszone".
sub ratione boni (voluntas nunquam fertur nisi)	w aspekcie dobra (wola nigdy nie kieruje się inaczej)	–	s. 102 · Zasada tezy IX potwierdzona w odp. 2: wola NIGDY nie kieruje się ku przedmiotowi inaczej niż w aspekcie dobra. Stąd wolna jest wolnością wykonania, nie specyfikacji ku złu jako złu.
sub ratione solius boni (Deo amando adhuc libera)	w aspekcie samego tylko dobra (przy miłowaniu Boga wola nadal wolna)	–	s. 99 · Odrzucenie opinii 2: nawet gdy przedmiot podany jest pod samym dobrem (bez zła) — np. miłowanie Boga w drodze — wola pozostaje wolna. Wolność nie wymaga przedłożenia zła.
subiectum (ex subiecto)	podmiot/podłoże	substrat	s. 66 · To, w czym tkwi forma; „forma corrumpitur per hoc quod expellatur ex subiecto". Forma samoistna podmiotu nie ma.
subiectum contrariorum (carere contrario)	podmiot przeciwieństw (brak przeciwieństwa)	–	s. 69 · Co jest podmiotem przeciwieństw, samo przeciwieństwa nie ma (materia pierwsza; analogicznie dusza — poznawczo).
substantialiter	substancjalnie	co do substancji	s. 57 · differre substantialiter = różnica na poziomie substancji.
subsumptio (ex hoc fundamento subsumitur)	podciągnięcie wniosku (z tej zasady wynika)	subsumpcja	s. 109 · Powracająca formuła metody: najpierw ustala się ZASADĘ (fundamentum), potem PODCIĄGA pod nią wniosek szczegółowy (*subsumitur*). Struktura Not w §. VI.
subtractio concursus	odjęcie [Bożego] współdziałania	–	s. 71 · Teologia Bożego współdziałania: sprawność występna ginie nie z natury, lecz przez wycofanie Bożego *concursus*.
summum bonum (Deus)	najwyższe dobro (Bóg)	–	s. 102 · Bóg jako najwyższe dobro — punkt odniesienia zarzutów o nienawiść: sam w sobie nienawidzony być nie może (jest samą dobrocią), lecz pod pewnym względem (jako karzący, zakazujący) — owszem.
supra materiam	ponad materią	–	s. 67 · „operationes animae sunt supra materiam" — działania duszy przewyższają materię (rozumienie).
tales actus non habent finem sibi debitum in ordine ad habitus	takie akty nie mają celu sobie należnego w porządku do sprawności	–	s. 119 · Druga racja tezy 4: akty konieczne nie osiągają celu właściwego aktom w porządku sprawności — mianowicie NIE USUWAJĄ trudności w działaniu.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
temeritas (citra temeritatis periculum)	zuchwalstwo/lekkomyślność (cenzura)	–	s. 63 · Nota teologiczna; „citra temeritatis periculum" = bez narażenia na zarzut zuchwalstwa.
terminus (productio termini)	kres (wytworzenie kresu)	kres/ produkt działania	s. 82 · To, co wytwarza działanie kategorii *actio*. Zarzut wobec 2. stanowiska: jeśli rozumienie nie wytwarza kresu, nie jest w kategorii *actio*.
terminus in quem fertur	kres, ku któremu [władza] się kieruje	–	s. 87 · Argument z woli: wola nie ma pośredniego kresu, lecz kieruje się wprost ku przedmiotowi → tak samo intelekt (bez pośredniego verbum).
trahi ab obiecto/ trahere obiectum	być pociąganym przez przedmiot/pociągać przedmiot ku sobie	–	s. 75 · Sedno fałszywej analogii między wolą a intelektem (zarzut 2): kierunek „przyciągania" jest odwrotny; intelekt musi mieć przedmiot w sobie (przez *species*).
Transeat (Minor)	niech przejdzie (przesłanka mniejsza)	T. — formuła pośrednia	s. 88 · Skrót stosowany w dyspucie T.Min. = Transeat Minor: formuła pośrednia między Concedo a Nego. Tu: idea/obraz różni się od działania KATEGORIALNEGO — niech przejdzie; od jakości — przeczę.
transferre de ordine in ordinem	przenosić z [jednego] porządku w [drugi]	z materialnego w duchowy	s. 77 · Funkcja intelektu czynnego (teza VIII): przenosi przedmiot z porządku materialnego w duchowy (uzupełnienie „[z materialnego w duchowy]" — interpretacyjne).
tres actus mentis (intellectio, notitia, verbum)	trzy akty umysłu (rozumienie, poznanie, słowo)	–	s. 85 · Stanowisko 2 o *verbum mentis*: w umyśle są trzy akty — działanie rozumienia, zrodzone poznanie, słowo — w kolejności: rozumienie rodzi *notitia*, *notitia* rodzi *verbum*.
Tridentinum Sess. VI, can. 4 [druk: Sess. 5 cap. 8] (non mere passive sed active)	Trydent sesja VI, kanon 4 [druk: sesja 5 rozdz. 8] (nie czysto biernie, lecz czynnie)	–	s. 97 · Dowód dogmatyczny tezy IV: wobec przyzwolenia na Boże wezwanie zachowujemy się czynnie, nie biernie. *Recte*: sesja VI, kanon 4 (DH 1554). Identyfikacja pewna, bo autor dosłownie neguje formułę potępioną w kanonie: „mereque passive se habere". Błąd druku jest podwójny: sesja (V zam. VI) oraz jednostka („cap." zam. „can.").

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
triplex modus concursus habitus (effective/ instrumentaliter/dispositive)	trojaki sposób współdziałania sprawności (sprawczo/ narzędnie/dyspozycyjnie)	–	s. 119 · Autor podaje TRZY możliwe stanowiska co do przyczynowego statusu sprawności i ŚWIADOMIE NIE PRZESĄDZA („potest dici… potest etiam dici"). Rys charakterystyczny: stanowczość tam, gdzie są argumenty; powściągliwość w kwestiach spornych.
ultima perfectio intelligentis	ostateczne udoskonalenie poznającego	doskonałość ostateczna	s. 82 · Argument przeciw 3. stanowisku: rozumienie jest ostatecznym udoskonaleniem poznającego, a działanie kategorialne nim nie jest (bo jest „drogą ku kresowi").
unicus actus fidei (revelatio + veracitas Divina)	jeden akt wiary (objawienie + Boska prawdomówność)	–	s. 89 · Przykład tezy XV: jeden akt wiary obejmuje dwa różne przedmioty formalne — objawienie i Boską prawdomówność (motyw wiary).
unio cum corpore	zjednoczenie z ciałem	–	s. 72 · Ponowne połączenie duszy z ciałem przy zmartwychwstaniu; dusza w chwale go pragnie (wiele dobra stąd wyniknie).
uniri intentionaliter (intentionaliter)	jednoczyć się intencjonalnie (intencjonalnie)	–	s. 74 · Intelekt jednoczy się z przedmiotem nie fizycznie, lecz „intencjonalnie" — przez *species*; pierwsza racja tezy III.
univoca ratio communis	jednoznaczne pojęcie wspólne	jednoznaczna treść wspólna	s. 78 · Oddzielane (wg formuły „privativa") od jednostkowych warunków materialnych.
unus actus destrueret rationem formalem alterius	jeden akt zniszczyłby formalną rację drugiego	–	s. 105 · Pierwszy argument tezy XIII: miłość i nienawiść są przeciwne, więc jeden akt znosi formalną rację drugiego — nie mogą współistnieć wobec tego samego.
unus habitus totalis constat partialibus realiter distinctis	jedna sprawność całkowita składa się z częściowych, realnie różnych	–	s. 118 · §. VII, teza 3: sprawność całkowita ma strukturę WEWNĘTRZNĄ — składa się ze sprawności częściowych, realnie od siebie różnych. Odróżnić od podziału całkowita/częściowa.
usus specierum rectus = recta obiecti cognitio	właściwe użycie postaci = właściwe poznanie przedmiotu	–	s. 111 · Odpowiedź na zarzut 3: „prawe użycie" postaci nie jest osobną sprawnością ponad nimi, lecz JEST samym właściwym poznaniem przedmiotu przez skoordynowane postaci.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
velle et nolle existentiam boni (contradictio)	chcieć i nie chcieć istnienia dobra (sprzeczność)	–	s. 105 · Sedno argumentu tezy XIII: gdyby miłość i nienawiść współistniały wobec tego samego dobra, wola zarazem chciałaby i nie chciała jego istnienia — sprzeczność. Stąd nie mogą być zarazem (naturalnie).
velleitas (simplex complacentia, stat cum opposito)	chcenie nieskuteczne (proste upodobanie, współistnieje z przeciwnym)	życzenie; *velleitas*	s. 104 · Rodzaj chcenia: samo „upodobanie", które NIE porusza ku zastosowaniu środków i może współistnieć z chceniem przeciwnym. Przykład: pysznemu podoba się pokora, choć szuka rzeczy pysznych. Nie pociąga skutków (zasługi/winy) jak intencja.
veracitas Divina	Boska prawdomówność	prawdziwość Boża	s. 89 · Formalny motyw aktu wiary (obok objawienia). Wiara wierzy prawdom ze względu na prawdomówność objawiającego Boga.
verbum mentis (locutio interna)	słowo umysłowe (mowa wewnętrzna)	*verbum interius*/ słowo wewnętrzne	s. 84 · Teza XIV: wewnętrzne słowo umysłu jako „mowa wewnętrzna"; jego formalna istota sporna. Temat augustyńsko–tomistyczny (*De Trinitate*; STh I q. 27, q. 34), obciążony trynitarnie.
verbum mentis (notitia genita)	słowo umysłowe (zrodzone poznanie)	*verbum interius*	s. 81 · Tło augustyńsko–tomistyczne: akt poznania rodzi wewnętrzne „słowo" umysłu; przyjęcie *species impressa* to warunek, nie sam akt. Por. Tomasz, STh I q. 27 a. 1 (kontekst).
verbum mentis = cognitio seu intellectio	słowo umysłowe = poznanie/rozumienie	–	s. 86 · Stanowisko „powszechnie nauczane" (teza XIV): *verbum mentis* jest wytwarzane przez nas, lecz nie jest niczym innym niż samym rozumieniem — nie bytem od niego odrębnym.
verbum motivum et terminativum	słowo jako [czynnik] poruszający i stanowiący kres	–	s. 88 · Zarzut 1 (Dices): verbum jest tym, co porusza i „kończy" rozumienie → rzekomo od niego odrębne. Autor: przeczę poprzednikowi.
verbum quo videtur Deus/ quo creaturae videntur in Deo	słowo, którym widziany jest Bóg/którym stworzenia widziane są w Bogu	–	s. 86 · Rozróżnienie z argumentu augustyńskiego: w wizji uszczęśliwiającej mamy nie tylko słowo dla stworzeń widzianych w Bogu, lecz i słowo, którym widziany jest sam Bóg.
verbum vocale/mentale	słowo głosowe/umysłowe	–	s. 87 · Analogia: mowa zewnętrzna to słowo głosowe, więc mowa wewnętrzna (*locutio interna)* to słowo umysłowe. Por. *verbum mentis*.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
vexari (paupertate, contumeliis)	być dręczonym (ubóstwem, zniewagami)	–	s. 70 · Empiryczna przesłanka teodycei: dobrzy cierpią, źli się bogacą — stąd potrzeba życia przyszłego.
via ad terminum	droga ku kresowi	środek do kresu	s. 81 · Działanie kategorii *Actio* jest przejściowe (droga do produktu), więc nie może być ostatecznym udoskonaleniem — stąd rozumienie ≠ *actio* (zarzut wobec stanowiska 3).
vigil/semisopitus	czuwający/na wpół uśpiony	–	s. 57 · Pary stanów w sprowadzeniu do niedorzeczności.
vignetta typographica (finis Tractatus De Habitibus)	winieta zecerska (koniec traktatu O sprawnościach)	–	s. 120 · Ornamentalny ozdobnik końcowy z motywem floralnym, flankowany parą rozetek — sygnalizuje KONIEC *De Habitibus*. Element typograficzny zamykający traktat.
VIII. De concursu habituum	VIII. O współdziałaniu sprawności	–	s. 119 · Nowy paragraf: jak sprawność WSPÓŁDZIAŁA z władzą przy wzbudzaniu aktu. Dwie tezy: sprawność bywa mocniejsza od aktu; a współdziała sprawczo (przynajmniej narzędnie).
violentum/violentia	to, co wbrew naturze/ przymus	–	s. 60 · violentum (przym. nijaki, »coś wymuszonego/wbrew naturze«) oraz violentia (rzecz., »przymus«); arystotelesowskie przeciwieństwo „naturale".
vis coeffectiva	siła współsprawcza	–	s. 61 · Siła czynnie współwytwarzająca skutek (tu: zachowanie). Dusza jej NIE ma — zachowuje ją Bóg.
vis exigitiva	siła domagająca się/ wymagająca	–	s. 61 · Własność domagająca się zachowania (nie wytwarzająca go). Na niej autor opiera przyrodzoną nieśmiertelność.
vita intentionalis (intelligere est vivere)	życie intencjonalne (rozumieć to żyć)	–	s. 83 · Zarzut 2: rozumieć = żyć życiem intencjonalnym, wyrażać w sobie obraz przedmiotu → rozumienie implikuje działanie. Odpowiedź: implikuje działanie *identice*, nie *formaliter*.
volo et nolo (contraria efficacia de eadem re)	chcę i nie chcę (przeciwne akty skuteczne wobec tej samej rzeczy)	–	s. 105 · Dwa przeciwne, skuteczne akty woli (*volo/nolo*) wobec tego samego przedmiotu. Ich współistnienie jest niemożliwe zewnętrznie (przez sąd intelektu), nie wewnętrznie.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
voluntas (appetitus cum ratione liber)	wola (wolne pożądanie z rozumem)	pożądanie rozumowe	s. 93 · Definicja z §. III: wola = wolne pożądanie złączone z rozumem; albo władza pożądawcza przedmiotu godnego miłości/przyjemnego z uprzednim poznaniem. Pożądanie rozumowe (nie zmysłowe), znamionowane wolnością. Ujęcie arystotelesowsko–tomistyczne.
voluntas (libertas) formaliter distinguitur a libero arbitrio	wola (wolność) formalnie różni się od wolnego wyboru	dystynkcja formalna	s. 98 · Teza V: wola/wolność jako zasada działania spontanicznego różni się FORMALNIE (nie realnie) od wolnego wyboru jako zasady działania z obojętnością. Dystynkcja o proweniencji szkotystycznej.
voluntas aliquando eligit minus bonum (thesis X)	wola niekiedy wybiera mniejsze dobro (teza X)	–	s. 103 · Teza X (woluntarystyczna): wola NIE jest zdeterminowana ku większemu dobru — może wybrać mniejsze. Przeciw intelektualistycznemu determinizmowi (wola idzie za większym poznanym dobrem).
voluntas allecta repetit similes actus	wola przyciągnięta powtarza podobne akty	–	s. 115 · Nota 2: wola nie jest już tylko NAKAZANA przez rozum, lecz PRZYCIĄGNIĘTA (*allecta*) doświadczoną przyjemnością — i dlatego powtarza akty ochoczo. Mechanizm nabywania sprawności.
voluntas debet esse indifferens (ad minus bonum eligendum)	wola musi być obojętna (by móc wybrać mniejsze dobro)	–	s. 103 · Dowód tezy X: gdyby wola zawsze musiała chcieć WIĘKSZEGO dobra, nie byłaby obojętna (wolna). Obojętność wymaga możności wyboru mniejszego dobra. Por. wolność obojętności.
voluntas dependet a cognitione (potest tamen divinitus velle non cognitum)	wola zależy od poznania (może jednak z mocy Bożej chcieć niepoznanego)	–	s. 104 · Teza XI: naturalnie wola zależy od poznania (*nihil volitum nisi cognitum*), lecz z mocy Bożej mogłaby chcieć rzeczy niepoznanej. Dwuczłonowa teza (natura/*potentia absoluta).*
voluntas est libera (liberum arbitrium)	wola jest wolna (wolna wola)	wolny wybór, wolny sąd	s. 95 · Teza III §. III: wolność woli, broniona przeciw reformacyjnemu *servum arbitrium*. Dowody: z Pisma (miejsca o wyborze), z doświadczenia (nieprzymuszone czyny), moralny (inaczej przykazania byłyby daremne).
voluntas invenit obiectum	wola znajduje [gotowy] przedmiot	wola zastaje przedmiot	s. 79 · Fałszywa analogia: wola nie potrzebuje „agensa", bo zastaje przedmiot już dany (gdy jest aktualnie w intelekcie).

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
voluntas libera ad actus oppositos	wola wolna ku aktom przeciwnym	–	s. 102 · Drugi zarzut do tezy IX: wola jest wolna ku aktom przeciwnym (miłości i nienawiści) — więc mogłaby chcieć i zła. (Odróżnić od *actus oppositus incompossibilis*)
voluntas libera quatenus activa	wola wolna, o ile czynna	–	s. 97 · Teza IV: wolność woli ugruntowana w jej CZYNNOŚCI (sprawczości), nie bierności. Dowody: Trydent (czynne współdziałanie z łaską), możność dokonania aktu albo jego niedokonania, akty życiowe sprawcze, podział naturalne/wolne w przyczynie sprawczej.
voluntas nobilior intellectu (Thomas negat/Scotus affirmat)	wola szlachetniejsza od intelektu (Tomasz przeczy/Szkot twierdzi)	spór intelektualizm–woluntaryzm	s. 93 · Węzeł sporu o prymat: Tomasz — prymat intelektu; Szkot — prymat woli. Atrybucja WPROST w tekście. Stanowisko pośrednie: wola szlachetniejsza *in genere moris*, intelekt *in genere entis*.
voluntas non indiget habitu distincto a speciebus	wola nie potrzebuje sprawności odrębnej od postaci	–	s. 110 · Rozciągnięcie dowodu (śmiałe, sporne): jeśli postaci z aktów wystarczająco przedkładają przedmiot woli, i WOLA nie potrzebuje sprawności odrębnej od postaci — podobnie intelekt i zmysł wewnętrzny.
voluntas Regina omnium potentiarum (et sola libera)	wola królową wszystkich władz (i jedyną wolną)	formuła woluntarystyczna	s. 95 · Piąty dowód za prymatem woli: godność i wolność. „Wola Królową władz" — formuła typowa dla woluntaryzmu (szkotystycznego), akcentująca nadrzędność i samostanowienie woli.
voluntas superata molestia exit in actum	wola, pokonawszy przykrość, wychodzi w akt	–	s. 115 · Nota 1, element trzeci: wola przezwycięża przykrość i wzbudza akt — po czym doświadcza, że akt nie jest tak przykry, jak się zdawał, owszem: odczuwa „rozkosz wyższego rzędu" (akt *experimentalis*).
voluntas tendere in bonum absolutum vel respectivum	wola zmierza ku dobru bezwzględnemu lub względnemu	–	s. 102 · Dopisek do tezy IX: wola może dążyć ku dobru nie tylko względnemu (użytecznemu), lecz i bezwzględnemu (samemu w sobie). Wiąże tezę IX z podziałem z tezy VIII.
voluntatis habitus non est in voluntate sed in intellectu	sprawność woli nie jest w woli, lecz w intelekcie	–	s. 114 · Sedno tezy VI: podmiotem (*subiectum inhaesionis*) sprawności woli jest INTELEKT, nie wola. Logiczna konsekwencja tezy IV (sprawność = skoordynowane postaci; postaci są w intelekcie). Autor idzie tu przeciw tomistom, szkotystom i opinii powszechnej.

Termin łaciński	Odpowiednik polski	Wariant	Nota epokowa/uzasadnienie
voluptatem quandam superioris ordinis	rozkosz wyższego rzędu	–	s. 115 · Przyjemność duchowa (nie zmysłowa), której wola doświadcza po wykonaniu aktu godziwego mimo przykrości. Przemiana przykrości w przyjemność — sedno arystotelesowskiej genezy cnoty.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996.

Arystoteles, *O duszy*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 3. tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.

Augustyn, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, F. Glorie, Turnhout 1968.

Augustyn, *Enchiridion symbolorum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone–Friburgi–Brisgoviae–Romae 1963.

Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, ed. A. Colunga, L. Turrado, Madrid 1946.

González de Santalla T., *Cursus philosophicus* (wybór), [w:], *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla*, ed. S. K. Knebel, Amsterdam–Philadelphia 2011.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 4, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.

Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* [w:] *Opera Omnia*, t. II, Civitas Vaticana 1950.

Kartezjusz, *Namiętności duszy*, tłum. i opr. L. Chmaj, Kęty 2001.

Krasnodębski A. Q., *Philosophia Aristotelis explicata*, Varsaviae 1678.

Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. i opr. W. Kornatowski, Warszawa 2024.

Suárez F., *Opera Omnia. Editio nova*, ed. A. D. M. André, Paris 1851.

Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, [w:] *Corpus Thomisticum*, ed. E. Alarcón: https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, [w:] *Corpus Thomisticum*, ed. E. Alarcón: https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, [w:] *Corpus Thomisticum*, ed. E. Alarcón: https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*. *Summa teologii I, 75–89*, tłum. i opr. S. Swieżawski, Kęty 1998.

Opracowania:

Aduszkiewicz A., *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995.

A Nagyszombati Egyetem bölcsész és teológus növendékei 1635–1777, t. 1, 1635–1735, red. A. Kmety, L. Szögi, J. Varga, Esztergom–Budapest: Esztergomi Prímási Levéltár – ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltár, 2021, s. 145.

Bargieł F., *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702) i jego filozoficzne dzieło*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 27/1981, s. 291–332.

Bargieł F., *Adamus Quirinus Krasnodębski SJ (1628–1702) eiusque philosophicum opus*, „Forum Philosophicum” 9/2004, s. 259–263.

Bargieł F., *Filozofia jezuitów w Polsce przez Romana Darowskiego opracowana*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70–lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 57–66.

Bargieł F., *Krasnodębski Adam Kwiryn*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 30–31.

Bączek J., *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1909.

Błoch G. B., *Jan Duns ze Szkocji,* Rzym–Poznań 1986.

Borzyszkowski M., *Koncepcja bytu w metafizyce Suáreza*, „Studia Warmińskie” 1/1964, s. 393–407.

Cappelli A., *Lexicon abbreviaturarum,* Milano 1912.

Choroszyński R., *Franciszek Suárez jako protoplasta metafizyki nowożytnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie–Skłodowska Lublin Polonia”, vol. XXX, sec. I, 2005, s. 13–29.

Czerkawski J., *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII w.*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 204–314.

Czerkawski J., *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII w.*, Lublin 1992, s. 153–233.

Darowski R., *Adam Kwiryn Krasnodębski (1628–1702): Z komentarza do Fizyki Arystotelesa, przekład wyjątków z „Philosophia Aristotelis explicata”, Warszawa 1678, ustępy 78–80*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 2, opr. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 255–257.

Darowski R., *Filozofia jezuitów,* [w:] *Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 80–lecia jego urodzin*, red. W. Pilch, J. Sadowski, Kraków 2015, s. 237–279, 311–345.

Darowski R., *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku,* Kraków 1998.

Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L., *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiek XIII–XVII*, Warszawa 1989.

Feser E., *Rewanż Arystotelesa. Metafizyczne podstawy filozofii i biologii,* tłum. K. Kotula, b.m.w., 2024.

Gabryl F., *Psychologia*, t. 1–2, Kraków 1906.

Gilson É., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.

Gilson É., *Filozoficzne stałe bytu*, tłum. M. Morek, Warszawa 2022.

Głombik Cz., *Metafizyka kultury, Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*, Warszawa 1982.

Głombik Cz., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

Goczał R., *Esencjalizacja przedmiotu metafizyki w ujęciu Franciszka Suáreza SJ*, „Racjonalia" 5/2015, s. 21–59.

Goczał R., *Onto–teo–logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa 2011.

Goczał R., Paź B., *Suárez Franciszek*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 240–245.

Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

Gogacz M., *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 10, red. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, Warszawa 2011.

Gogacz M., *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak" 113(1963), s. 1339–1353.

Gogacz M., *Wstęp do tomizmu*, opr. A. Andrzejuk, Warszawa 2024.

Gogacz M., *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu*, [w:] *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu, Boecjusz)*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 1, red. M. Gogacz, Warszawa 1976, s. 9–108.

Gryżenia K., *Analogia w scholastyce nowożytnej. Studium z metafizyki Franciszka Suáreza*, Lublin 2019.

Gryżenia K., *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995.

Gryżenia K., *Primum cognitum w filozoficznej szkole jezuickiej*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70–lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 183–198.

Gudaniec A., *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Lublin 2016.

Janeczek S., *Geneza nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, [w:] *Oblicza filozofii XVII w.*, red. S. Janeczek, Lublin 2008, s. 477–512.

Janeczek S., *Historia kultury wolna od stereotypów. Na marginesie lektur z dziejów filozofii jezuickiej w Polsce*, [w:] *Fragmenta Philosophica*, Kraków 2015, s. 105–119.

Janeczek S., *Między nowożytnym arystotelizmem a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryzacji historii filozofii*, „Acta Mediaevalia" 18/2005, s. 193–212.

Jaroszyński P., *Metafizyka czy ontologia*?, Lublin 2011.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu,* tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

Kołakowski L., *Notatki o współczesnej kontrreformacji,* Warszawa 1962.

Kot S., *Historia wychowania*, t. 1, Lwów 1934.

Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.

Krasnodębski M., *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryla (1866–1914),* Warszawa–Radzymin 2020.

Krąpiec M. A., *Filozofia i nauki. Objaśnienia i komentarze*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 10: Suplement, Lublin 2009.

Krąpiec M. A., *Metafizyka,* Lublin 1988.

Krąpiec M. A., *Psychologia racjonalna*, [w:] M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XX, Lublin 1996.

Królikowska A., *Profesorowie jezuickich seminariów nauczycielskich od XVI do XVIII wieku. Słownik biograficzny*, Kraków 2017.

Lisiak B., *Koncepcja filozofii w korespondencji Adama Kochańskiego SJ z Gottfriedem Leibnizem*, „Forum Philosophicum" 8/2003, s. 237–248.

Majchrowicz F., *Historya pedagogii do użytku seminariów nauczycielskich i nauki prywatnej*, Lwów 1907, wyd. 2.

Martin X., *Rewolucja francuska a natura ludzka. Od wieku oświecenia po Kodeks Napoleona*, tłum. P. Tylus, b.m.w., 2023

Martin X., *Wolter niepoznany. Ukryte strony oświeceniowego humanizmu (1750–1800)*, b.m.w., 2023.

Matricula Universitatis Tyrnaviensis 1635–1701, red. A. Zsoldos, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest 1990.

Metafizyka w filozofii, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki,* red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, t. 6, Lublin 2004.

Możdżeń S. I., *Historia wychowania do 1795,* Sandomierz 2006.

Niemiec J., *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego na ziemiach Rzeczpospolitej w latach 1564–1886*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno–Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 5/1998, s. 263–283.

Nowak A., *Dzieje Polski,* t. 6–7, Kraków 2023–2025.

Paź B., *Suarezjanizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 245–249.

Piechnik L., *Przemiany w szkolnictwie jezuickim w Polsce XVIII w.*, „Roczniki Humanistyczne" XXV(1977)2, s. 31–63.

Sikora R., *Dawna Rzeczpospolita na nowo odkrywana. Gabinet osobliwości*, t. 1–2, Warszawa 2025.

Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej,* Kraków 2010.

Skrzypietz A., *Królewscy synowie — Jakub, Aleksander i Konstanty Sobiescy*, Katowice 2011.

Smoleński W., *Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku. Studia historyczne*, Kraków 1891.

Straszewski M., Kwiatkowski F., *Historia filozofii w Polsce,* Kraków 1930.

Struve H., *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911.

Struve H., *Historya filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Warszawa 1900.

Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, opr. M. Olszewski, J. J. Jadacki, wyd. 2., Warszawa 2005.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1990.

Wąsik W., *Arystoteles w Polsce,* „Collectanea Theologica" 23(1952)3–4, s. 275–317.

Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. 1, Warszawa 1958.

Włodarski A., *Ród Krasnodębskich herbu Krzywda. Szkic heraldyczno–historyczny ze źródeł archiwalnych,* Warszawa 1927.

Wyżga M., *Polska sarmacka*. *Historia zwykłych ludzi*, Kraków 2025.

Z metodologii historii filozofii, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia", t. 14, red. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, Warszawa 2015.

Załęski S., *Jezuici w Polsce*, t. 4, Kraków 1905.

Netografia

Gryżenia K., *Filozofia szkotystyczna po Janie Dunsie Szkocie*, „Teologia Polityczna" [w:] https://teologiapolityczna.pl/kazimierz–gryzenia [stan z dn. 26.07.2026].

Kitowicz J., *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, [w:] https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/kitowicz–opis–obyczajow–i–zwyczajow–za–panowania–augusta–iii/ [stan z dn. 12.07.2026].

Nowak A., *Rzeczpospolita w czasach św. Stanisława Papczyńskiego, YouTube*, [w:] https://www.youtube.com/watch?v=_ykjH1Scee8 [stan z dn. 6.07.2026].

Zembrzuski M., *Dunsa Szkota zmagania z nieśmiertelnością duszy*, „Teologia Polityczna", [w:] https://teologiapolityczna.pl/michal–zembrzuski–dunsa–szkota–zmagania–z–niesmiertelnoscia–duszy [stan z dn. 26.07.2026].

SKOROWIDZ OSOBOWY

A

Aduszkiewicz Adam 25, 26, 188
Akwinata 23, 27, 28, 39, 42, 44, 47–49 (patrz też: Tomasz z Akwinu, św.)
Alarcón Enrique 187
André Michel, o. 25, 187
Andrzejuk Artur 4, 46, 68, 189, 191
Aquaviva SJ Klaudiusz, o. 27
Arriaga SJ Rodrigo de 49, 50, 65, 128
Arystoteles (Aristoteles) 21, 23, 28, 29, 35, 37–39, 43, 44, 47, 57, 65, 67, 68, 79, 93, 94, 100, 111, 124, 128, 133, 136, 160, 167, 173, 174, 187, 191 (patrz też: Stagiryta)
August III Wettyn, król 19
Augustyn (Augustinus) z Hippony, św. 21, 41, 81, 86, 94, 96, 121, 129, 131, 134, 148, 161, 187
Awerroes 67, 68
Awicenna 21–23

B

Bacon Franciszek 47
Baczewski Grzegorz 4, 6, 12, 51
Bargieł Franciszek 19, 20, 27, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 46, 49, 188
Baron Arkadiusz 62, 97, 187
Bączek Jan, ks. 30, 36, 188
Bekker Immanuel 68, 121
Błoch Grzegorz Bernard 23, 188
Bobola SJ Andrzej, św. 18
Boecjusz Seweryn 160
Borzyszkowski Marian 21, 188
Budajczak Marek 4

C

Cappelli Adriano 34, 188
Chmaj Ludwik 43, 187
Chmielnicki Bohdan 18, 20, 32
Choroszyński Rafał 23, 188
Colunga Alberto 187
Czerkawski Jan 27, 30, 188

D

Darowski SJ Roman 19, 20, 34, 35, 45, 46, 188
Dawid, król Izraela 70, 71, 135
Dąbek Rafał 9, 11, 12
Deák OP Hedvig 5
Denzinger Heinrich 97, 187
Domański Juliusz 35, 189
Duns Szkot Jan (Ioannes Duns Scotus) 21–24, 28, 38, 40, 43, 49, 64, 93, 94, 121, 136, 164, 173, 185, 187
Dzagania Indira 5

E

Erazm z Rotterdamu 41

Euklides z Aleksandrii 29

F

Feser Edward 47, 189
Fonseca SJ Pedro da 20, 29

G

Gabryl Franciszek 37, 189
Galileusz (właśc. Galileo Galilei) 50
Gałkowski Stanisław 4
Gasiul Henryk 4
Gilson Étienne 21, 22, 46, 189
Gizowski Mariusz 5
Glorie François 81, 187
Głombik Czesław 30, 189
Goczał Robert 21, 23, 189
Godoń Rafał 4
Gogacz Mieczysław 5, 13, 28, 46, 64, 68, 189
Gokleniusz Rudolf 37
González de Santalla SJ Tirso 65, 84, 131, 139, 142, 164, 187
Grodziecki SJ Melchior, św. 18, 32
Gromska Daniela 187
Gryżenia SDB Kazimierz, ks. 4, 6, 12, 20–23, 47, 51, 189, 191
Grzebień SJ Ludwik 34
Gudaniec Arkadiusz 51, 189

H

Habsburgowie, ród cesarsko-królewski 17
Heidegger Martin 21
Herbest SJ Benedykt 19
Hozjusz Stanisław kard. 18

I

Ingarden Roman 27, 190

J

Jadacki Jacek Juliusz 46, 191
Jadwiga Andegaweńska, królowa 31
Janeczek Stanisław 30, 189, 190
Jan II Kazimierz Waza, król 18
Jan III Sobieski, król 20
Janssen Hans 50
Jaroszyński Piotr 22, 190
Jaworski Romuald 5
Jerzy II Rakoczy 18
Juliusz II, papież 62

K

Kajetan (właśc. Tomasz de Vio) 38, 49, 136
Kamiński SJ Adam 32
Kant Immanuel 21, 27, 190
Kartezjusz (René Descartes) 21, 22, 43, 47, 187
Kepler Johannes 47
Kiereś Barbara 4
Kiereś Henryk 5
Kitowicz Jędrzej, ks. 36, 191
Klemens XIII, papież 19
Kmety Adrien 32, 188
Knebel Sven K. 84, 142, 187
Kochański SJ Adam 42
Kołakowski Leszek 20, 190
Konarski SchP Stanisław, ks. 36
Kopernik Mikołaj 20, 47
Kornatowski Wiktor 50, 116, 187
Kot Stanisław 29, 190
Kotula Krzysztof 47, 189
Kowalski SJ Jan, o. 20

Krasnodębski Adam Kwiryn (*Subsilvanus*) 12, 15, 17, 18, 20, 21, 29, 31, 32, 34–49, 51, 57, 62, 65, 84, 94, 121, 187
Krasnodębski Mikołaj 4, 9, 11, 12, 37, 44, 190
Krasnodębski Mikołaj, właściciel Krasnodębów 31
Krąpiec OP Mieczysław Albert, o. 22–24, 27, 28, 37, 51, 190
Królikowska Anna 32, 190
Kultaieva Maria 5
Kuncewicz Jozafat, abp 17
Kwiatkowski SJ Franciszek, ks. 30, 191

L

Leibniz Gottfried Wilhelm 42
Leon X, papież 62, 133
Lisiak Bogdan 42, 190
Losyeva Nataliya 4
Loyola Ignacy, św. 28
Lubicz Piotr (właśc. Donata Eska) 22, 189
Lubomirski Jerzy Sebastian 18
Lugo SJ Juan de 49, 115, 117, 151, 154
Luter (Lutherus) Marcin (Martin) 41, 96, 121, 157

M

Majchrowicz Franciszek 19, 190
Maria Teresa, cesarzowa 32
Martin Xavier 36, 190
Maryniarczyk SDB Andrzej, ks. 5, 21, 23, 24, 35, 188–191
Mazepa Iwan 20
Misiak Władysław 5
Młodziankowski SJ Tomasz 20
Molina SJ Luis de 41
Morek Małgorzata 22, 189
Mountain William J. 81, 187
Możdżeń Stefan Ignacy 18, 19, 190

N

Naništová Eva 4
Niemiec Jan 27, 28, 190
Nowak Andrzej 18, 190, 191
Nowak Jerzy 22, 189
Nowak Marian 5
Nowakowski Piotr Tomasz 4

O

Obolevisch BDNP Tereza, s. 4
Ogonowski Zbigniew 34, 35, 188, 189
Olizarowski SJ Aleksander 19
Olszewski Mikołaj 46, 191
Opiela SBDNP Maria Loyola 4
Oviedo SJ Francisco (Franciszek) de 49, 83, 163

P

Papczyński MIC Stanisław, św. 18, 20
Paweł III, papież 97
Pázmány Péter kard., prymas Węgier 32
Paź Bogusław 21, 23, 189, 191
Pereira SJ Benito 20
Piccolomini SJ Franciszek, o., gen. 29
Piechnik SJ Ludwik, o. 36, 191
Pietras SJ Henryk 62, 97, 187
Pilch Wanda 19, 188
Polgár Imre 5
Pomponazzi Pietro 62, 136
Porfiriusz 28
Przeradowski SJ Marcin 33

R

Rajský Andrej 4
Rudowski Tomasz 4
Rutkowska Izabela 5

S

Sadowski Jerzy 19, 188
Sarbiewski SJ Maciej Kazimierz 19
Schönmetzer Adolf 187
Sémery SJ André (Andreas) (Remus) 49, 65, 174
Seneka (Seneca) Młodszy 50, 116, 174, 187
Siciński Władysław Wiktoryn 18
Sikora Radosław 18, 191
Siwek Paweł 37, 68, 79, 187
Skarga SJ Piotr, o. 19
Skoczyński Jan 30, 191
Skrzydlewski Paweł 4
Skrzypietz Aleksandra 20, 191
Smoleński Władysław 29, 191
Sobieski Jakub 42
Stagiryta 20, 21, 27, 29, 35, 37, 47 (patrz też: Arystoteles)
Stankiewicz Marek 4
Stankiewicz Teresa 4, 51
Stanut SJ Kazimierz 33
Stępień Katarzyna 24, 190
Stępień Tomasz 4
Stokowska Maria 81, 187
Straszewski Maurycy 30, 191
Struve Henryk 29, 191
Suárez SJ Francisco (Franciszek) 20–27, 29, 40, 48, 49, 167, 187
Swieżawski Stefan 30, 40, 46, 187, 188, 191
Szary Stefan 4
Szczucki Lech 35, 189
Szögi László 32, 188
Szpot Dunin SJ Tomasz Ignacy 33
Sztobryn Sławomir 5
Szudra–Barszcz Anna 5

Ś

Śmiglecki SJ Marcin, o. 20

T

Tatarkiewicz Władysław 30, 191
Teilhard de Chardin Pierre 23
Toledo SJ Francisco de (Toletus) 20, 29
Tomasz z Akwinu (Thomas Aquinas, Thomae Aquinatis) 20, 22, 23, 27, 28, 38, 40, 42–44, 47–49, 67–69, 79, 93, 117, 131, 134, 137, 160, 169, 172, 173, 182, 185, 187 (patrz też: Akwinata)
Turrado Laurentio 187
Tylkowski SJ Wojciech 20
Tylus Piotr 36, 190

V

Varga Júlia 32, 188

W

Warszewicki SJ Stanisław 19
Wasilewski Marcin 5
Wąsik Wiktor 29, 191
Wergiliusz (właśc. Publiusz Wergiliusz Maro) 50
Wielgus Stanisław, abp 4
Wiśniowiecki Jeremi książę 20
Witold, wielki książę 31
Władysław II Jagiełło, król 31

Włodarski Aleksander 31, 191
Woleński Jan 30, 191
Wolff Christian 22, 37
Wolf Joanna 5
Wujek SJ Jakub, o. 19, 28
Wyżga Mateusz 18, 191

Z

Załęski SJ Stanisław, o. 19, 191
Zamoyski Jan, hetman 17
Zembrzuski Michał 6, 12, 38, 46, 51, 189, 191
Ziemiański SJ Stanisław 19, 21, 188, 189
Zsoldos Attila 32, 190
Zych Adam A. 4
Zygmunt III Waza 18, 19

Ż

Żabicki SJ Jan 33
Żywczok Alicja 5

INFORMACJE DLA AUTORÓW
INFORMATION FOR AUTHORS
PAIDEIA
ROCZNIK

Rocznik „Paideia" stanowi kontynuację ZESZYTÓW NAUKOWYCH SZKOŁY WYŻSZEJ PRZYMIERZA RODZIN W WARSZAWIE — SERIA PEDAGOGICZNA. Jest pismem naukowym poświęconym problematyce filozofii wychowania i kształcenia, terapii filozoficznej, filozoficznym podstawom psychologii.

Celem periodyku jest dyskusja na temat integralnego i realistycznego wychowania, filozofii i teorii wychowania, klasycznej filozofii, psychologii i terapii. Tym samym jego zadaniem jest próba polemiki ze współczesną myślą pedagogiczną i psychologiczną. W periodyku porusza się tematy dotyczące wyzwań stojących przed kształtowaniem (uprawą) ludzkiej potencjalności, sięga zatem do „skarbca" wiedzy i doświadczenia, jakim jest grecka, rzymska i chrześcijańska paideia. Omawia się zatem problematykę założeń filozoficznych teorii wychowania, filozoficznych podstaw psychologii i terapii oraz podejmuje się interpretacji procesu kształtowania potencjalności człowieka, jego fizyczno–duchowego, egzystencjalnego i religijnego rozwoju, także na gruncie praktycznym.

Periodyk rozsyła się do wydawnictw bibliograficznych w Polsce, Biblioteki Narodowej oraz do ważniejszych bibliotek i ośrodków naukowych, które zajmują się badaniami z zakresu wychowania człowieka.

Autor przeprowadza jedną korektę swojego tekstu, zwykle pierwszą.

Autor otrzymuje jeden egzemplarz autorski pisma.

Rocznik „Paideia" jest również dostępny w wersji elektronicznej (bezpłatnie) na stronie: https://collegiumverum.pl/paideia/.

Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

Redakcja zastrzega sobie prawo odrzucenia tekstu, skrócenia go lub umieszczenia w innym numerze.

Periodyk jest recenzowany przez dwóch samodzielnych pracowników naukowych, rekrutujących się spoza środowiska Collegium Verum. Recenzje są wykonywane zgodnie z treścią Rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dn. 2 grudnia 2015 (Dz.U. 2015, poz. 2015) oraz wytycznymi doty-

czącymi recenzowania przygotowanymi przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w broszurze *Dobre praktyki w procedurach recenzyjnych w nauce*, z uwzględnieniem etycznych reguł recenzowania.

Sposób przygotowania tekstu:

1. W PAIDEI publikuje się teksty nieprzekraczające 30 stron (znormalizowanego maszynopisu), ale nie mniejsze niż stron 15.
2. Teksty powinny być wyedytowane w edytorze WORD MS Office (w formacie doc lub docx). Typ czcionki: Times New Roman, wielkość czcionki: 12 pkt.; odstęp pomiędzy wierszami: 1,5 (również w przypisach); zaleca się stosowanie znormalizowanych marginesów, po 2,5 cm.
3. Tekst należy dostarczyć w wersji elektronicznej.
4. Język publikacji: język polski lub języki kongresowe.
5. Pierwszą stronę należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora (wyśrodkować). W przypisie dolnym, korzystając z odsyłacza w formie przypisu nr 1, należy podać jednostkę afiliacyjną; e–mail (służbowy lub prywatny), ewentualnie nr ORCID.
6. Od nowego wiersza, wyśrodkowany i pogrubiony tytuł pracy.
7. Pod tytułem artykułu należy podać ponumerowane śródtytuły (kursywą).
8. Artykuł winien otwierać abstrakt (do pół strony znormalizowanego maszynopisu). Pod nim słowa kluczowe w j. polskim.
9. Śródtytuły powinny być numerowane, pogrubione, wyrównane do lewej.
10. Artykuł zamyka wyśrodkowany tytuł w języku angielskim, angielski abstrakt i słowa kluczowe.
11. Autorzy proszeni są o podanie swoich danych do wiadomości Redakcji (adres do korespondencji, telefon). Na końcu artykułu należy umieścić bibliografię z podziałem na źródła i opracowania (o ile z tych pierwszych korzysta Autor).
12. **Tekst, w którym nie zastosowano się do zasad jego przygotowania, będzie odsyłany do Autora w celu poprawy.**
13. **Nie publikujemy tekstów wygenerowanych przez AI.**

Sposób cytowania:

1. Zaleca się stosowanie przypisów na dole strony.

2. W przypadku cytowania książki: inicjał imienia, nazwisko, tytuł pracy, wraz z podtytułem, miejsce i rok wydania (bez nazwy wydawnictwa), strony. Np. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej,* Lublin 1999, s. 55.
3. W przypadku cytowania artykułu z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł artykułu kursywą, nazwa czasopisma w cudzysłowie, rocznik, numer oraz rok wydania w nawiasie, numery stron. Np. A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki,* „Studia Philosophiae Christianae" 32 (1996) 2, s. 77–104.
4. W przypadku cytowania z pracy zbiorowej: inicjał imienia, nazwisko, tytuł artykułu kursywą, znak '[w:]', nazwa pracy zbiorowej, po skrócie 'red.' inicjał imienia i nazwisko redaktora lub redaktorów, miejsce i rok wydania (bez nazwy wydawnictwa), strona. Np. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób,* [w:] *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 213–221.
5. W przypadku cytowania pracy tłumaczonej na język polski: podać po skrócie 'tłum.' inicjał imienia i nazwisko tłumacza. Np. W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych,* tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2005*.* Nie stosuje się skrótów: tł. i przekł. lub innych.
6. Cytowanie ze strony internetowej: inicjał imienia, nazwisko, tytuł pracy, nazwa strony internetowej wyróżnionej cudzysłowem, w nawiasie kwadratowym litera '[w:]' z dwukropkiem, adres strony internetowej, w nawiasie kwadratowym „stan z dn." z datą pobrania. Np. D. Zalewski, *Wady młodości,* „Edukacja Klasyczna", [w:] https://www.edukacja–klasyczna.pl/wady–mlodosci [stan z dn. 3.06.2023].
7. W przypadku kolejnego cytowania tej samej pozycji należy stosować skrót 'dz. cyt.' umieszczony po inicjale imienia i nazwisku autora.
8. Odwołanie do pozycji stosowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym stosuje się słowo: „Tamże".
9. W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora stosuje się słowo: „Tenże" lub „Tejże".
10. Nie stosuje się łacińskich odpowiedników takich jak: *op. cit.*, *idem*, *ibidem*.
11. Przy cytowaniu źródeł (np. Platon, Arystoteles, Seneka, Tomasz z Akwinu, *Biblia*) zaleca się cytowanie tradycyjne, tj. numer księgi i numer wiersza. Np. *Listy moralne do Lucyliusza*, 16, 2.

12. Przy cytowaniu aktów prawnych należy podać ich stronę internetową z podaniem: [stan z dn. /data/].

REDAKCJA

PAIDEIA

***Redaktor naczelny*:**
Dr hab. Mikołaj Krasnodębski, prof. ucz.
e–mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com

***Adres redakcji*:**
Collegium Verum
ul. M. Grzegorzewskiej 10
PL 02–778 Warszawa
tel. +48 22 644 07 97; +48 22 644 04 55

Rocznik jest dostępny w bezpłatnej wersji elektronicznej na stronie Collegium Verum w zakładce „Paideia”: https://collegiumverum.pl/paideia/

Strona internetowa z archiwalnymi numerami „Zeszytów Naukowych Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin — Seria Pedagogiczna”: http://www.swpr.edu.pl/seria–pedagogiczna/

Dorobek polskich filozofów scholastycznych, w tym szczególnie filozofów ze szkoły jezuickiej, jest stosunkowo mało znany. A szczególnie mało znany jest dorobek psychologiczny tej szkoły. Precyzowanie rozumień dotyczących natury duszy, ustalanie charakteru władz intelektualnych, ich aktów i usprawnień, jest znaczącym, ale też wyróżniającym osiągnięciem w dziejach polskiej filozofii. Cieszy zatem czytelników edycja i tłumaczenie traktatu psychologicznego Adama Kwiryna Krasnodębskiego (1628–1702), którego dokonali Mikołaj Krasnodębski i Rafał Dąbek.

Dr hab. Michał Zembrzuski, prof. UKSW

Niesprzyjające uwarunkowania historyczne sprawiły, że dorobek filozoficzny A.K. Krasnodębskiego SJ jest mniej znany w porównaniu do osiągnięć pozostałych autorów. Nie znaczy to, że prezentowana przez niego filozofia jest mniej wartościowa. Filozofia jezuicka utożsamiała się z suarezjanizmem. Była to próba nowej syntezy filozoficznej, która nawiązuje nie tylko do poglądów czołowych autorytetów filozoficznych, lecz uwzględnia także ujęcia mniej znanych autorów i szkół, wychodząc z założenia, że prawda nie może być udziałem tylko jednego autora czy szkoły. Te tendencje ujawniają się również w twórczości Krasnodębskiego, który każde prezentowane stanowisko poddaje krytycznej analizie i dyskusji, uwzględnia zdobycze szybko rozwijających się w tym czasie nauk przyrodniczych i dopiero na tej podstawie formułuje własne rozwiązanie.

Dr hab. Kazimierz Gryżenia SDB, prof. Uniwersytetu Mazowieckiego w Płocku

Zdumiewa logiczna i racjonalna ścisłość oraz kunszt retoryczny autora zastosowane do analizy badanego zagadnienia. W dzisiejszych czasach trudno znaleźć tak logiczne dowodzenia w twórczości filozoficznej. Tekst A.K. Krasnodębskiego stanowi dowód obalający rozpowszechnioną tezę o niskiej kulturze filozoficznej w Rzeczypospolitej XVII w. Treść dzieła wskazuje na olbrzymią erudycję autora, który korzysta z poglądów filozofii średniowiecznej, na przykład Augustyna, Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota, ale także z dzieł nowożytnych myślicieli, zwłaszcza z twórczości Franciszka Suareza, a pośrednio Kartezjusza.

Dr Grzegorz Baczewski, Collegium Verum

fundacja ProVerum

Wydawnictwo Collegium Verum
ul. Marii Grzegorzewskiej 10, 02–778 Warszawa
tel. (48) 22 644–07–97
http://collegiumverum.pl/paideia/
collegium@verum.edu.pl

ISBN 978-83-68105-63-6

ISBN 978-83-68105-63-6

ISSN 2657-8670

ISSN 2657-8670

COLLEGIUM VERUM
Warszawa 2026