

Michał Mrozek

Tomasz z Akwinu "Komentarz do sentencji Piotra Lombarda", II, D. 24, Q. 2, A. 3-4

Forum Teologiczne 15, 175-191

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XV, 2014
ISSN 1641-1196

O. MICHAŁ MROZEK OP
Instytut Tomistyczny w Warszawie

TOMASZ Z AKWINU *KOMENTARZ DO SENTENCJI PIOTRA LOMBARDA,* II, D. 24, Q. 2, A. 3-4

Wprowadzenie do przekładu

Komentarz do Sentencji św. Tomasza z Akwinu czasem bywa przedstawiany jako dzieło schematyczne, rodzaj „pracy dyplomowej” zdeterminowanej „przez kompilację Piotra Lombarda”¹. Z pewnością jest to dzieło Akwinaty na początku jego kariery, niemniej jednak już tutaj – na drugim etapie do zostania mistrzem teologii – Tomasz prezentuje się jako myśliciel intelektualnie dojrzały². Wypracowane już w młodości poglądy były na tyle przemyślane, że Akwinata nie musiał ich zasadniczo zmieniać. Z tego względu sięganie do tekstów paralelnych, także tych wczesnych, bywa pomocne. Rozliczne badania potwierdzają, że Tomasz zmodyfikował wiele szczegółowych poglądów. Tym samym traktowanie całego korpusu doktrynalnego Akwinaty jako doskonale spójnej całości byłoby przesadą. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że zasadniczy rdzeń sposobu myślenia i pojęciowania Tomasza został ukształtowany już w młodości i nie podlega zmianom, co najwyżej pewnym drobnym korektom czy uściśleniom. Stąd wynika uderzający stopień spójności dzieła Tomasza, który nie dzieli się na wyraźne etapy typu „wczesny” i „późny” jak np. Wittgenstein. Wraz z upływem czasu Tomasz zmienia szczegółowe rozwiązania, akcenty w sposobie dowodzenia, ponieważ prezentuje te same prawdy od różnych stron, w świetle nowych przemyśleń i źródeł, dyskusji i lektur. Teologia Akwinaty staje się coraz bardziej subtelna, wielopoziomowa, wysublimowana. Zarazem jednak podstawy wypracowane przez Tomasza okazały się na tyle

Adres/Adresse/Anschrift: o. dr Michał Mrozek, Instytut Tomistyczny, ul. Dominikańska 2, 02-741 Warszawa, e-mail: mrozekop@dominikanie.pl

¹ Tak uważa np. Artur Andrzejuk w artykule *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*. Lublin 2010, s. 115.

² Por. J-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty 2008, s. 60–67.

solidnie udokumentowane i przemyślane, że Tomasz nie miał potrzeby napisania swego rodzaju *Retractationes*, jak św. Augustyn. Akwinata nie musiał prosto- wać swoich poglądów i zmieniać fundamentalnych rozwiązań. Do dziś w róż- nych wydaniach Tomaszowych dzieł znajdują się odsyłacze do miejsc paralel- nych, ponieważ, jak wspomniałem, jest to pomocne: różne teksty na ten sam temat będą się wzajemnie wyjaśniały i uzupełniały. Z tego względu warto także w temacie sumienia sięgnąć do wczesnego tekstu, jakim jest *Komentarz do Sentencji*.

Szerszy kontekst tematyki sumienia można znaleźć w znakomitych pracach trzech dominikanów: Jean-Pierre Torrella³, Servais Pinckaersa⁴ oraz Wojciecha Giertycha⁵. Wymienieni autorzy zwracają uwagę na różnicę naszego sposobu myślenia o sumieniu w stosunku do myśli św. Tomasza. Chodzi o znacznie większą zmianę, niż może nam się wydawać w punkcie wyjścia. Rola sumienia dopiero w nowożytności została mocno podkreślona w wyniku rozpowszech- nienia woluntarystycznego sposobu myślenia o boskich przykazaniach. Ich „czytnikiem” jest ludzkie sumienie, którego głównym zadaniem staje się wów- czas zastosowanie normy i Bożej woli w praktyce, nawet gdyby było to nielogiczne⁶. Moralny nakaz powstrzymania się od grzechu, a tym samym obowiązek posłuszeństwa sumieniu stał się jednym z głównych filarów teologii moralnej⁷. Prawo i sumienie były obecne we wcześniejszej moralnej refleksji, ale wraz z narastającym wpływem woluntaryzmu na moralność dochodzi do gruntownej zmiany ich roli. U św. Tomasza – jak trafnie zauważa Giertych – nie ma osobnego traktatu ani nawet osobnej kwestii poświęconych sumieniu⁸; natomiast prawo stanowi zewnętrzną pomoc w drodze człowieka do szczęśliwej doskonałości⁹. Z naszej perspektywy może wydawać się to dziwne, ponieważ sumienie i prawo wydają się odgrywać zupełnie fundamentalną rolę w życiu moralnym człowieka. O zmianie mentalności może świadczyć i to, że nauczanie moralne w nowożytności zaniedbało traktat dotyczący cnót, zupełnie fundamen- talny dla starożytności i średniowiecza. Co więcej, powrót do *Dziedzictwa cnoty* może się okazać współcześnie kontrowersyjny¹⁰.

³ Zob. J.-P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań 2003, s. 432–444.

⁴ S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994; *The Pinckaers Reader*, Washington D.C. 2005, szczególnie „16. Conscience and Christian Tradition (1990)” oraz „17. Conscience and the Virtue of Prudence”, s. 321–355.

⁵ W. Giertych, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 173–206.

⁶ Idem, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 36.

⁷ S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 253.

⁸ W. Giertych, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu niewiele pisał o sumieniu?*, Przegląd Tomistyczny 18 (2012), s. 161.

⁹ Por. *Summa Teologii I-II*, q. 6, prolog, oraz I-II, q. 90, prolog.

¹⁰ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996; tytuł oryginału: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1981.

Cechą charakterystyczną refleksji moralnej w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa był przekaz głęboko pozytywny: najpierw chodziło o dobro, szczęście, stanowiące cel ostateczny ludzkiego życia, a jego urzeczywistnieniem jest widzenie Bożej istoty. Wiąże się to z afirmacją starożytnej refleksji nad rolą cnót, jako dynamicznych sposobów dążenia człowieka do doskonałości i szczęścia¹¹. Grzech jest w tej perspektywie postrzegany jako zniekształcenie dojrzałego ludzkiego działania. Przykazania chronią człowieka przed głupotą i nieracjonalnym postępowaniem. Kryterium moralności staje się w tym wypadku rozum oświecony wiarą. Tomasz wielokrotnie cytuje Pseudo-Dionizego, że dobrem człowieka jest rozumne życie¹². Zatem u św. Tomasza w miejsce odrębnej kwestii dotyczącej sumienia znajdziemy traktat dotyczący cnoty roztropności¹³. Sumienie jest pochodną tej cnoty: jest aktem rozumu praktycznego¹⁴.

Pinckaers trafnie diagnozuje nasze trudności ze zrozumieniem odmiennych proporcji związanych z rolą sumienia w moralności. Chodzi o wspomniany wpływ nominalizmu i woluntaryzmu na nasze myślenie, ukształtowany już w erze podręczników i pouczeń moralnych w XV i XVI w.¹⁵ Można to zauważyć choćby w naszym podświadomym oczekiwaniu, że kwestia sumienia i nakazów moralnych jest mocno oparta w nauczaniu biblijnym i tradycji Kościoła. Weryfikacja tej tezy może być dla nas niezwykle zaskakująca: darmo szukać słowa „sumienie” w Ewangeliach; występuje ono w Piśmie świętym zaledwie 30 razy, głównie w listach św. Pawła¹⁶. Jeśli teologia winna pozostawać w ścisłym kontakcie z Pismem świętym, wówczas należałoby przemyśleć nasze trudności ze zrozumieniem zawartych w nim proporcji. Może nas to doprowadzić do odkrycia naszych własnych uwarunkowań filozoficznych i antropologicznych, z których nie zawsze zdajemy sobie sprawę. Nasz sposób postrzegania zmienił się w stosunku do ojców Kościoła i wcześniejszej tradycji¹⁷. Tym samym czytamy dawne teksty, wyrывая je z właściwego im kontekstu oraz narzucając im nieobecne w nich nasze kategorie i kalki myślowe, które wykrzywiają ich rozumienie. Pinckaers określa te trudności w lekturze mianem krótkowzroczności i schizoskopii¹⁸.

¹¹ Ibidem, s. 41.

¹² Jest to cytat z IV księgi *O imionach Bożych*: „bonum hominis est secundum rationem esse”, w *Summie Teologii* Tomasz cytuje to m.in. w I-II, q. 18, a. 5 omawiając kryteria moralności; I-II, q. 55 a. 4 ad 2 w kontekście definicji cnoty; I-II, q. 71 a. 2 gdzie pokazuje wadę jako grzech przeciw ludzkiej naturze; II-II, q. 47 a. 6 w kontekście cnoty roztropności.

¹³ Zob. Pinckaers, *Źródła*, s. 43.

¹⁴ J.-P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu*, s. 435, por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, n. 59.

¹⁵ S. Pinckaers, *Źródła*, s. 239–259.

¹⁶ Chodzi o grecki termin *syneidesis*, który w listach św. Pawła występuje 19 razy. W greckim przekładzie Starego Testamentu (Septuaginta) można je znaleźć zaledwie w dwu miejscach: Koh 10, 20 „w myślach” oraz Mdr 17, 10 „w sumieniu”; dane opracowane na podstawie BibleWorks 6. Por. J. Krokos, *Sumienie jako poznanie*, Warszawa 2004, s. 118–123.

¹⁷ S. Pinckaers, *Źródła*, s. 409–411.

¹⁸ Ibidem, s. 168–171.

Obecność inaczej rozłożonych akcentów podkreśla Pinckaers w średnio-wiecznej teologii i szczególnie u św. Tomasza. O wiele więcej tam miejsca dla rozważań dotyczących szczęścia i błogosławieństw, od których rozpoczyna się Kazanie na górze, oraz dla praktycznej mądrości w postaci rozlicznych wskazywek właściwych moralnej katechezie¹⁹. Temat sumienia jest w więc w Piśmie świętym i średniowiecznych traktatach wspominany jako uzupełnienie rozważań dotyczących cnót miłości i roztropności, związanych dalej z oceną i kierunkiem postępowania²⁰. Współcześnie nauczanie moralne kojarzy się nie tyle z dążeniem do szczęścia i miłości, co raczej z obowiązkiem przestrzegania przykazań i unikania grzechu, zgodnie z bezdusznymi nakazami prawa.

W żaden sposób nie chodzi tutaj o negację roli sumienia i jego wartości, co raczej weryfikację akcentów w teologii moralnej. Sumienie nie powinno zajmować w niej centralnego miejsca. To miejsce Tomasz rezerwuje dla pojęcia dobra i cnoty. „Jego zdaniem moralność zasadniczo polega na cnotach, a dopiero w drugiej kolejności na poleceniach określających, co jest dla cnót niezbędne, bez czego nie da się cnotliwie postępować”²¹. Dopiero wtórnie chodzi o unikanie tego wszystkiego, co temu przeszkadza. Taka refleksja jest bliższa doświadczenia i zdrowego rozsądku. Dotyczy to także potocznego sposobu myślenia i mówienia. Opis rzeczywistości w nim zawarty ujmuje często wiele praktycznej mądrości, choć – jak wcześniej zauważyliśmy – potrzebuje także krytycznej refleksji filozoficznej i teologicznej. Tę wrażliwość na język widać w prezentowanym tekście Tomasza. Skoro mówimy, że sumienie wiąże człowieka bądź obarcza go grzechem, świadczy to, zdaniem Tomasza, że sumienie jest raczej aktem niż sprawnością, ponieważ tylko akt może wiązać czy obciążać człowieka. W przypadku gdyby sumienie było sprawnością, takie stwierdzenia byłyby pozbawione sensu.

Wśród licznych elementów, które różnią nasze myślenie od św. Tomasza warto jeszcze podkreślić pewien rozpowszechniony błąd natury antropologicznej. Chodzi o dualistyczne spojrzenie rozdzielające człowieka na dwie sfery: ducha i ciała, które podlegają odmiennym prawom, i nie mają w zasadzie wiele wspólnego. W przeciwieństwie do tego tradycja biblijna oraz starożytna etyka cnót opierały się na starannym powiązaniu ducha i cielesności. Tą ludzką duchowo fizyczną całością rządzą analogiczne prawa. Ich rozróżnienie nie wiązało się z przeciwstawieniem. Nowożytność jednak, w imię woluntaryzmu i Kartezjuszowego podziału świata na *res cogitans* oraz na *res extensa* rozdzieliła, a nawet przeciwstawiła sobie te światy. Ciało i materia są podporządkowane dokładnym przyrodniczym prawom, podczas gdy świat ducha nie należy do tej

¹⁹ Ibidem, s. 162–167.

²⁰ Ibidem, s. 343.

²¹ Ibidem, s. 181.

sfery, i jest poddany innym wyższym prawom. Jeśli interpretować te duchowe prawa woluntarystycznie, to wówczas zależą one wyłącznie albo od Boga, albo od człowieka. To z konieczności prowadzi albo do radykalnego posłuszeństwa wszechmocnemu Bogu (który może nakazać człowiekowi co tylko zechce), albo do rywalizacji z Bogiem o stanowienie prawa. Jeśli Bóg nie określił tych praw, to należą one do nas. Ludzka autonomia będzie wówczas w napięciu wobec Boskiego prawa. Dla poszerzenia zakresu wolności człowiek będzie dążyć do zminimalizowania Bożego prawa. Rywalizując z Bogiem o zakres wolności, człowiek będzie uciekał przed Bożą wolą, ponieważ będzie ona zawsze ograniczać ludzką suwerenność.

Tak rozumiany dualizm prowadzi do podkreślenia wolności ludzkiego ducha wobec wszelkich ograniczeń materii i ludzkiej cielesnej natury. Tak rozumiana wolność staje w opozycji do religijności i mądrości, a nawet do wychowania i naturalnych skłonności. Jest ona wyrazem ludzkiego dążenia do wyzwolenia się z wszelkich ograniczeń, do wolności absolutnej. W tym ujęciu sumienie staje się domeną ducha, oderwanego od cielesności i jej uwarunkowań. Ciało staje się wówczas jedynie wehikulem ducha i jego przedmoralnym przedmiotem. Stąd już tylko o krok w stronę radykalnego utylitaryzmu i kalkulacji także w stosunku do tożsamości i roli ludzkiego ciała. Ludzkie ciało zostaje wówczas usunięte z tożsamości ludzkiej osoby, nie bierze w niej realnego udziału. Tego rodzaju redukcyjne podejście wobec ciała widać w proporcjonalizmie. W tym ujęciu ludzkie ciało i jego ukierunkowanie staje się jednym z wielu dóbr podobnych do innych²². Jej podłożem jest jednak wspomniana dualistyczna wizja świata, której pochodną będzie podział także moralnego świata na część moralną i przedmoralną, analogicznie do rozróżnienia ducha i ciała.

Czytając Tomasza wracamy do jedności ludzkiego bytu, duszy i ciała, a co za tym idzie, także do uznania określonej natury samej ludzkiej wolności oraz jej spełnienia. Będzie ono opisane na drodze cnót. Cnoty z definicji mają służyć doskonałości ludzkiej osoby. Sumienie i prawo będą wówczas odgrywały rolę oceny i zabezpieczenia tak rozumianej wolności. Jeśli pragnienie szczęścia porównać do sprężyny w zegarku, wówczas syndereza będzie jej ukierunkowanym sposobem działania, dzięki któremu może ono wprowadzić w ruch koła praktycznych sylogizmów moralnych. Syndereza nakazuje bowiem stale każdemu człowiekowi czynić dobro i unikać zła. Dalsze czyny i kroki człowiek musi wydedukować na drodze refleksji nad tym, co w praktyce jest tym dobrem, które ma czynić, oraz złem, którego ma się wystrzeżać.

Spójna antropologia stanowi dla Akwinaty podstawę jego moralnych rozważań. Antropologiczne rozróżnienia ludzkich duchowo-cielesnych władz po-

²² Por. VS, n. 46-50. 75-78.

znawczych i pożądanyczych prowadzą w naturalny sposób do refleksji nad ich sprawnościami i cnotami. Każdą cnotę Tomasz wiąże z jakąś władzą w człowieku. Dotyczy to nawet nadprzyrodzonej cnoty miłości *caritas*²³. Nieobecność tego rodzaju antropologicznego rozróżnienia poziomów ludzkich władz i cnot we współczesnej refleksji prowadzi nas do trudności ze zrozumieniem Tomasza. Dlaczego ważne jest określenie, czy syndereza jest władzą czy sprawnością, a sumienie sprawnością czy aktem? Dla nas tego rodzaju pytanie może być niezrozumiałe. Dla Tomasza jednak, i jego współczesnych, chodzi o rzecz fundamentalną. Do określenia czym jest sumienie i każda inna rzeczywistość obecna w człowieku konieczna jest refleksja nad jego antropologicznym usytuowaniem. Pozwala to na dokładniejsze zrozumienie natury i roli sumienia w kontekście władz intelektualnych i pożądanyczych.

Warto przypomnieć zatem pokrótce podstawowe antropologiczne pojęcia. Najgłębszym wyróżnialnym poziomem będzie sama dusza i jej powiązanie z ciałem, i związana z tym istota duszy (*essentia animae*). Z istoty duszy i jej sposobu powiązania z ciałem wynika dla Tomasza zespół władz: duchowych bądź duchowo-cieleśnych, które uzdalniają człowieka do działania (*potentiae*). Mamy tutaj zatem władze intelektualne oraz pożądanycze, zmysły, wyobraźnię i pamięć itp. Te różne władze działają w pewien stabilny sposób. Niektóre z nich działają same z siebie (jak zmysły), natomiast inne potrzebują pewnej formy doskonalenia. Przede wszystkim dotyczy to wymiaru intelektualnego i etycznego. Tu od władz przechodzimy do sprawności (*habitus*). Władze dzięki sprawnościom działają poprawnie lub błędnie. Stałe sprawności dobre noszą nazwę cnot (*virtus*), podczas gdy cechy złe stanowią wady (*vitium*). Tym samym w ich wyniku powstaje dobre lub złe działanie, akt, czyn (*actus*). Patrząc w świetle tych rozróżnień na człowieka, możemy naszkicować hierarchię zasad ludzkiego działania, gdzie najwyżej znajduje się to, co najbardziej uniwersalne, a najniżej to, co najbardziej konkretne i widzialne. Tym samym od istoty duszy i jej władz schodzimy do coraz bardziej widocznych przejawów działania w sprawnościach i poszczególnych czynach. Taka hierarchia daje nam pewnego rodzaju antropologiczną mapę, która ułatwia zrozumienie natury i sposobu funkcjonowania człowieka. Odnalezienie na niej synderezy i sumienia ułatwia zrozumienie ich roli w ludzkim działaniu.

W kontekście synderezy Tomasz pyta, czy należy ją umiejscowić na poziomie władz czy sprawności, natomiast w przypadku sumienia czy chodzi

²³ Na ogólniejszym poziomie cnot Tomasz pokazuje to w *Traktacie o cnotach. Summa teologii I-II*, 49-67, przeł. W. Galewicz, Kety 2006, q. 50 i q. 56. W przypadku cnoty miłości *caritas* (STh II-II, q. 23, a. 2) Tomasz krytykuje Piotra Lombarda za utożsamienie tej cnoty z osobą Ducha Świętego. Na pierwszy rzut oka wydaje się to być piękna idea. Akwinata wykazuje jednak, że przy bliższej analizie działa to na szkodę cnoty miłości, ponieważ w konsekwencji odrywa ją od człowieka i jego dobrowolnego działania.

o władzę czy o czyn. Widać od razu ich bliskość i powiązanie; przy jednoczesnym podkreśleniu, że syndereza jest czymś bardziej pierwotnym i podstawowym niż sumienie. Wyjaśniając to zagadnienie Akwinata ukazując synderezę jako naturalną sprawność, podczas gdy sumienie stanie się aktem rozumu praktycznego. Takie dookreślenia w odniesieniu do wspomnianych „poziomów antropologicznych” okazują się niezwykle przydatne. Łatwiej wówczas zrozumieć, co św. Tomasz myśli o sumieniu oraz dlaczego potrzebuje odrębnego pojęcia synderezy.

Akwinata już w *Komentarzu do Sentencji* wypracował zatem pewien zrąb doktrynalny, który będzie mu towarzyszył do końca jego kariery. I tak po pierwsze wyraźnie podkreśli, że ściśle rzecz biorąc sumienie to akt, nie władza²⁴. Po drugie uzasadnieniem jego tezy jest odwołanie się do sposobu mówienia o sumieniu – to znaczy przypisywania mu konkretnych działań. Do listy „wiązań” czy „obciążania” wymienionych w *Komentarzu* Tomasz doda, że sumienie także „usprawiedliwia lub oskarża, względnie gryzie”²⁵. Sumienie – po trzecie – działa na podstawie pewnej naturalnej sprawności pierwszych zasad; jest nią syndereza. Jest ona podstawą dla działania sumienia²⁶. Po czwarte Akwinata przyjmuje analogię pomiędzy poznaniem teoretycznym i praktycznym. W przypadku *Komentarza* Tomasz podkreśla, że sumienie dotyczy samego wniosku w moralnym sylogizmie, nie wspomina o tym w dziełach późniejszych. Niemniej jednak analogia pomiędzy działaniem intelektu teoretycznego i praktycznego pozostaje; i Tomasz chętnie się do niej odwołuje. Wreszcie – po piąte – Tomasz odwołuje się stale do zasady, że wszelki ruch domaga się jakiegoś nieruchomego elementu. Stosuje tę zasadę do naturalnej sprawności synderezy, analogicznej do sprawności poznania pierwszych zasad.

Antropologiczna precyzja Tomasza jest dziś może najbardziej potrzebnym elementem. Sumienie bywa określane różnymi szlachetnymi porównaniami, które jednak bez ich antropologicznego wyjaśnienia pozostają wyłącznie metaforami, którym można nadawać dowolny sens. Na przykład określenie sumienia jako „sanktuarium” może stanowić zarówno powód do podkreślenia jego wielkości, jak również usprawiedliwienia w odniesieniu do obchodzenia ogólnie przyjętych norm moralnych. Dookreślenie, że sumienie jest racjonalnym aktem rozeznania, którego podstawą jest sprawność synderezy, rozwinięta dalej w moralnym rozumowaniu, stanowi przypomnienie, że to dokładnie sam rozum pełni rolę

²⁴ Por. I, q. 79, a. 13 „Czy sumienie jest władzą”. Pierwsze zdanie korpusu: „Ściśle się wyrażając, sumienie nie jest władzą, lecz aktem.” Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*. Summa Teologii I, q. 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1999, s. 340; *De veritate*, 17, 1; przekład za *De conscientia*, s. 45-61.

²⁵ *Traktat o człowieku*, s. 341; *De conscientia*, s. 55.

²⁶ W obu przypadkach jest to temat rozważony uprzednio wobec pytania o sumienie, zob. STh, I, q. 79, a. 12, *Traktat o człowieku*, s. 335 oraz *De veritate*, q. 16; *De conscientia*, s. 15.

sanktuarium prawdy odkrywanej w ludzkim życiu. W tym znaczeniu owo sanktuarium sumienia domaga się wierności człowieka wobec odczytywanej prawdy. Sumienie może bowiem błędzić, co dzięki przeprowadzonym rozróżnieniom tym bardziej staje się widoczne. Błąd zaś nie jest w żaden sposób wyrazem ludzkiej wielkości, ale jej ułomnością, która z reguły prowadzi zarówno do niepotrzebnych ograniczeń i czasami także cierpień. Wolą Chrystusa jest natomiast posiadanie przez człowieka „życia w obfitości” (J 10,10) i do tego właśnie prowadzi wyzwolenie płynące z rozpoznania prawdy i życia w jej świetle (J 8,32).

Podstawą przekładu jest wydanie P. Mandonneta z 1929 r.; niestety, nie dysponujemy jeszcze wydaniem krytycznym tekstu Leoniny²⁷. W języku polskim nie istnieje jeszcze przekład komentarza św. Tomasza do *Sentencji* Piotra Lombarda²⁸.

Św. Tomasz z Akwinu

Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, księga 2, d. 24, q. 2, a. 3-4

ARTICULUS III Utrum synderesis sit habitus vel potentia	ARTYKUŁ 3 Czy syndereza jest sprawnością czy władzą?
<p>Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quae veniunt in eadem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem, et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech., I, col. 22, t. V <i>Op.</i> Hier. Ergo videtur quod sit potentia.</p>	<p>ZARZUTY. Wydaje się, że syndereza jest władzą, nie sprawnością. 1. To bowiem, co podlega temu samemu podziałowi, wydaje się mieć ten sam powód. Syndereza odróżnia się bowiem od innych władz duszy, to jest od części rozumnej, sfery pożądawczej i gniewliwej, jak widać z Głosy Hieronima do Ezechiela 1²⁹. A więc syndereza jest władzą.</p>
<p>2. Praeterea, Hieronymus dicit Malach. II, super illud: <i>Custodite spiritum vestrum</i> etc., col. 1561. t. VI: „Spiritus di-</p>	<p>2. Hieronim tak komentuje słowa Malachiasza 2,15 „Strzeżcie się więc w duchu waszym”: „jest powiedziane »duch«, czyli</p>

²⁷ *Scriptum super Sententiis*, wyd. P. Mandonnet, 2 t., Paris 1929 (księgi I i II). Komisja Leonina została powołana 18 października 1879 r. przez papieża Leona XIII (stąd jej nazwa) do krytycznej edycji dzieł św. Tomasza z Akwinu. Niestety, nie wszystkie dzieła zostały przez komisję wydane, brakuje m.in. *Komentarza do Sentencji*.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji (wybór)*, w: *Sentencje łacińskie. Św. Izidor z Sewilli, Piotr Lombard, Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, Kraków 2003, s. 155–243; *Kwestia o prawdzie (Super I Sent., d. 19, q. 5)*, tłum. T. Pawlikowski, w: A. Andrzejuk, M. Zembrzusi (red.), *Tomasz z Akwinu. Opuscula*, Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 9, fasc. 2, Warszawa 2011, s. 221–242. Podaję za http://katedra.uksw.edu.pl/dydaktyka/bibliografie/bilb_tomasz_tlum.htm (24 I 2014 r.).

²⁹ Tomasz często stosuje tego rodzaju skrót „Ezech. I”, odsyłający do określonego rozdziału danej księgi Pisma Świętego; tutaj jest to pierwszy rozdział Księgi Proroka Ezechiela. Podobnie, używając formy skróconej, Tomasz odsyła do numeru często cytowanych ksiąg Arystotelesa czy Augustyna.

<p>citur, non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis”. Hanc autem vocat synderesim, I Ezech., col. 22, t. V. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.</p>	<p>nie część zwierzęca, która jest niezdolna do przyjęcia spraw Bożych, lecz część rozumna”. Tę zaś w komentarzu do Ezechiela 1 nazywa synderezą. Część rozumna oznacza jednak władzę. A więc syndereza jest władzą.</p>
<p>3. Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae. Sed Augustinus dicit, quod universalialia juris praecepta scripta sunt in naturali iudicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris sit aliquis habitus, videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.</p>	<p>3. Sprawności przypisuje się tylko władzy. Augustyn mówi zaś, że powszechne zasady prawa zapisane są w naturalnej ocenie, która jest synderezą. A więc jeśli jakaś sprawność dotyczy powszechnych zasad prawa, to syndereza, której są przypisane te zasady, będzie jakąś władzą.</p>
<p>4. Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet iudicium. Cum ergo liberum arbitrium a iudicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.</p>	<p>4. Z identyczności aktów wnioskuje się o identyczności władz. A więc, jak widać z przytoczonego autorytetu, do synderezy należy osąd. Skoro więc wolny wybór (<i>liberum arbitrium</i>)³⁰ bierze nazwę z osądu, wydaje się, że syndereza jest tym samym co wolny wybór. Wolny zaś wybór jest władzą. Zatem i syndereza.</p>
<p>5. Praeterea, habitus amittitur vel per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, cuius murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam, et non habitum.</p>	<p>5. Sprawność traci się przez zapomnienie bądź w jakiś inny sposób. Syndereza jednak stale pozostaje, ponieważ nawet po śmierci wyrzuca grzech, jej wyrzut bywa nazywany robakiem. Syndereza więc oznacza władzę a nie sprawność.</p>
<p>Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quod nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.</p>	<p>SED CONTRA. Władze rozumne odnoszą się do przeciwieństw. Syndereza natomiast sprowadza się do czegoś jednego, co nigdy nie błądzi. A zatem nie wydaje się być władzą, lecz sprawnością.</p>
<p>Praeterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur fomes: sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in <i>Littera</i> dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.</p>	<p>2. Przeciwieństwa sprowadzają się do tego samego gatunku. Syndereza natomiast jest przeciwieństwem zarzewia grzechu: jak ono bowiem zawsze kusi do zła, tak syndereza zawsze prowadzi do dobra. Skoro więc zarzewie jest pewną sprawnością, jak mówi tekst³¹, to oznacza ją także syndereza.</p>

³⁰ O trudnościach przekładu *liberum arbitrium* zob. A. Andrzejuk, *Syndereza...*, s. 115. W dalszej części oddają to słowo także jako „wolna decyzja”.

³¹ Trudno określić, do jakiego fragmentu czy tekstu Tomasz się odnosi. Można to wywnioskować z tekstu Piotra Lombarda, Sent. II, d. 30, szczególnie roz. 8-9, niemniej brakuje tam bezpośredniego

SOLUTIO. – Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genesim*, cap. XXVI, col. 391, t. III, et Philosophus probat in VII *Physicor.*, a text. 1 ad 9, et VIII, a text. 21 ad 45, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in confutando decipi potest, oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigemus, ut in II *Poster.*, cap. ult., dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in I *Poster.*, cap. I, dicitur. Et ideo

ODPOWIEDŹ. Jak w przypadku ruchu rzeczy naturalnych każdy ruch pochodzi od nieruchomego poruszyciela, jak mówi Augustyn w komentarzu do księgi Rodzaju 8³², i czego dowodzi Filozof w *Fizyce* 7 i 8, i jak wszystko, co różnorodne pochodzi od tego, co zawsze pozostaje jednakowe, tak również musi być w rozumowaniu. Skoro więc rozum posiada pewną różnorodność, i w pewien sposób porusza się, skoro od zasad przechodzi do wniosków, przy czym może się tu pomylić, to każde rozumowanie musi wychodzić od jakiegoś poznania, które posiada pewną jednorodność i stałość, i które nie bierze się z dyskursywnych poszukiwań, lecz samo bezpośrednio narzuca się intelektowi. Jak bowiem rozum w teorii wyprowadza rozumowanie na podstawie kilku zasad oczywistych samych przez się, których sprawnością jest ich rozumienie (*intellectus*), tak również rozum praktyczny musi rozumować, wychodząc od jakichś zasad oczywistych samych przez się, na przykład, że nie należy czynić zła, że należy być posłusznym Bożym przykazaniom i temu podobne. Sprawnością tych zasad jest zaś synderesa. Dlatego uważam³³, że synderesa nie różni się od rozumu praktycznego co do samej substancji władzy, lecz co do sprawności, która jest w pewien sposób wrodzona naszemu umysłowi dzięki samemu światłu intelektu czynnego, podobnie jak sprawność zasad teoretycznych, na przykład, że każda całość jest większa od swojej części itp., jakkolwiek dla ich dokładnego poznania potrzebujemy zmysłów i pamięci, jak jest powiedziane

stwierdzenia, że zarzewie grzechu (*fomes*) jest sprawnością (*habitus*). Lombard utożsamia zarzewie z pożądliwością, z którą człowiek się rodzi. Jest ono czymś głębszym niż sam akt i poruszenie duszy bądź ciała, co znaczy, że jest trwałą wadą prowadzącą do zła.

³² Styl skrótów Tomasza zostaje tutaj zachowany, por. przypis 29.

³³ Rzadko Tomasz mówi w pierwszej osobie *dico*; z reguły preferuje formy bezosobowe. W tym korpusie trzykrotnie Tomasz podkreśla odrębność swojego stanowiska. Uwydatnia to jego osobiste zaangażowanie oraz odcięcie się od opinii sprzecznych z jego stanowiskiem.

<p>dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam habitui sicut nobis innato.</p>	<p>w ostatnim rozdziale <i>Analityk wtórych 2</i>. Dlatego więc natychmiast po zrozumieniu pojęć zostają takie zasady uznane, jak powiedziano w pierwszym rozdziale <i>Analityk wtórych 1</i>. Dlatego uważam, że synderesa oznacza albo wyłącznie sprawność, albo władzę przynajmniej pomocniczą wobec sprawności tak nam wrodzonej.</p>
<p>Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.</p>	<p>NA ZARZUTY NALEŻY ODPOWIEDZIEĆ: Ad 1. Synderesa różni się od innych władz nie jako odrębna co do substancji władzy, ale przez jakąś sprawność, podobnie jak rozumienie pierwszych zasad różni się od rozumu teoretycznego.</p>
<p>Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.</p>	<p>Ad 2. Części rozumnej nie określa się po prostu synderesą, lecz pod tym względem, w jakim dotyczy ona tej sprawności.</p>
<p>Ad tertium dicendum, quod universalia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.</p>	<p>Ad 3. Powszechne zasady prawa przypisuje się synderesie nie tak, jak sprawność (<i>habitus</i>) władzy (<i>potentia</i>), ale raczej jak to, co zebrane przez daną władzę przypisuje się jej samej, na przykład jak zasady geometryczne przypisuje się geometrii.</p>
<p>Ad quartum dicendum, quod iudicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale iudicium, secundum universalia juris principia: semper enim de conclusionibus per principia iudicatur; unde in scientia resolutoria iudicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet iudi-</p>	<p>Ad 4. Osąd nie w ten sam sposób odnosi się do wolnej woli i do synderesy: ponieważ do synderesy należy ogólny osąd w świetle ogólnych zasad prawa, zawsze bowiem ocenia się wnioski w świetle podstawowych zasad, stąd wiedzę rozstrzygania w świetle pierwszych zasad (<i>scientia resolutoria</i>)³⁴ określa się jako</p>

³⁴ Łac. *scientia resolutoria* (w wydaniu parmeńskim *resolutiva*) to pojęcie odwołujące się do metody sprawdzania wniosków poprzez sprowadzanie ich do zasad. Tomasz rozróżnia *via resolutionis* obok *via compositionis vel inquisitionis*, por. I-II, q. 14, a. 5, gdzie jest mowa o metodologicznym aspekcie namysłu (*consilium*) – *utrum consilium procedat modo resolutorio*. W *Etyce nikomachejskiej*, będącej źródłem inspiracji dla tych rozważań Tomasza, jest mowa o tym, że „kto bowiem się namyśla, zdaje się wykonywać pracę badawczą i analityczną”, Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska* III, 3, Warszawa, 2002, s. 129, por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a. 5, sc. Mikołaj Olszewski w przekładzie Tomaszowego komentarza do traktatu *De Trinitate* Boecjusza przekłada termin *ratio resolvens* jako „rozum sprowadzający”, a *resolvendum* jako „sprowadzanie”, zob. św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, Kraków 2005, s. 290-291. Adagium *ars iudicandi resolutoria nominatur A*. Anuskiewicz przełożył jako „umiejętność sądenia nazywamy umiejętnością rozstrzygania w świetle pierwszych zasad”, w: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 15, a. 1, arg 3, t. II, Kęty 1998, s. 5.

<p>cium particulare de hoc operabili, quod est iudicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.</p>	<p>sztukę sądzenia. Do wolnej woli natomiast należy szczegółowy osąd o konkretnym działaniu, co jest osądem wyboru. Dlatego synderesa nie jest tym samym, co wolna wola.</p>
<p>Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.</p>	<p>Ad 5. Nie można nigdy stracić sprawności naturalnej, jak widać to na przykładzie sprawności pierwszych zasad teoretycznych, którą człowiek ma zawsze, to samo dotyczy także synderesy.</p>
<p style="text-align: center;">ARTICULUS IV Utrum conscientia sit actus</p>	<p style="text-align: center;">ARTYKUŁ 4 Czy sumienie jest aktem</p>
<p>Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit, <i>Sup. epist. ad Rom.</i>, cap. II, v. 15, col. 893, t. IV, quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.</p>	<p>ZARZUTY. Wydaje się, że sumienie nie jest aktem. 1. Orygenes mówi bowiem w komentarzu <i>Listu do Rzymian</i>, że sumienie jest duchem upomnienia, pedagogiem duszy i jej towarzyszem, dzięki któremu oddala się ona od złych, i przylega do dobrych. Duch jednak albo oznacza władzę, albo nawet samą istotę duszy. Stąd widać, że sumienie nie jest aktem.</p>
<p>2. Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo iudicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed iudicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.</p>	<p>2. Sumienie, jak je opisują niektórzy, jest rozporządzeniem rozumu, który osądza i wiąże do działania bądź powstrzymania się od niego. Taki jednak sąd dotyczący określonego działania lub powstrzymania się od niego, jak już powiedziano, zależy od wolnej decyzji (<i>liberum arbitrium</i>). A zatem sumienie jest wolną decyzją. Wolna decyzja nie jest jednak aktem. A zatem i sumienie nie jest aktem.</p>
<p>3. Praeterea, in Glossa Ezech., I, dicit Hieronymus, col. 22, t. V, postquam de synderesi locutus est: „hanc autem conscientiam interdum praecipitari videmus.” Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.</p>	<p>3. Ponadto w Glosie do Ezechiela 1 Hieronim po omówieniu synderesy dodaje: „widzimy właśnie upadek tego sumienia”. A zatem wydaje się, że sumienie jest tym samym, co synderesa. Synderesa nie oznacza jednak aktu, ale władzę bądź sprawność. A więc dotyczy to także sumienia.</p>

4. Praeterea, conscientia est scientia quaedam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.	4. Sumienie jest rodzajem wiedzy. Wiedza zaś oznacza sprawność. A zatem i sumienie jest sprawnością.
5. Praeterea, Damascenus dicit, lib. IV <i>Fid. orth.</i> , cap. XXII, col. 1199, t. I, quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.	5. Jan Damasceński mówi, że sumienie jest prawem naszego intelektu. Jednak prawo intelektu jest samym prawem naturalnym, który jest sprawnością zasad prawa. Wydaje się więc, że sumienie jest sprawnością a nie aktem.
6. Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est regulatus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicitur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.	6. Każdy czyn albo powoduje sprawność, albo przynajmniej jest kierowany jakąś sprawnością. Jeśli więc sumienie jest jakimś aktem, wówczas przy jego wielokrotności albo powstanie sprawność, którą można określić mianem sumienia, albo owe czyny pochodzą z jakiejś sprawności, co sprowadza się do tego samego ³⁵ .
Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.	SED CONTRA 1. Mówi się, że sumienie obciąża grzeszącego. Ten dodatkowy ciężar grzechu musi wynikać stąd, że odnosi się do czynnego przeciwstawienia się działania rozumu. Wynika stąd, że sumienie oznacza czynne działanie rozumu.
Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.	2. Jak już powiedziano, niektórzy określają sumienie rozporządzeniem rozumu. Rozporządzenie jednak oznacza jakiś akt, wedle którego rozum uznaje coś za obowiązek do wykonania. A więc sumienie oznacza akt.
SOLUTIO. – Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur 1 Tim. 1, 5: <i>Charitas procedit de conscientia bona</i> . Glossa: “idest spes; quia ex meritis quae conscientia tenet, motus spei insurgit.” Quandoque vero dicitur habitus, quo quis	ODPOWIEŹ. Należy wyjaśnić, że sumieniu przypisuje się wiele znaczeń. Czasami bowiem sumieniem nazywa się same poruszenie sumienia ³⁶ . To znaczenie widać w 1 Tm 1,5: „miłość płynie z dobrego sumienia”. Głosa: „to znaczy nadzieja, ponieważ z zasług, o których świadczy sumienie, powstaje poruszenie nadziei”.

³⁵ Łacińskie *actus* łączy zarówno „akt”, jak i „czyn”. Podany argument wiąże się z antropologią: czyny albo prowadzą do sprawności, albo się z niej się wywodzą. Skoro zastosowanie tej zasady do aktu sumienia prowadzi do wyprowadzenia także sumienia-sprawności, to nie może być on wyłącznie czynem. Tomasz uznaje wniosek za oczywisty, i już go nie podaje: a zatem sumienie jest sprawnością, a nie aktem.

³⁶ Gra słów: *conscientia* – *res conscita*.

<p>disponitur ad consciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur.</p>	<p>Czasami natomiast sumieniem nazywa się sprawność, która uzdalnia do aktów sumienia; w tym znaczeniu samo prawo naturalne oraz sprawność rozumu zwykło się nazywać sumieniem. Niektórzy wreszcie mówią, że sumienie oznacza także władzę duszy. Takie określenie jest jednak niezmiernie obce i niewłaściwe. Widać to wyraźnie, gdy starannie rozpatrzy się wszystkie władze duszy.</p>
<p>Nullus autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.</p>	<p>Żaden z tych sposobów orzekania o sumieniu nie oddaje tego, co zazwyczaj przypisuje się sumieniu, mianowicie zobowiązanie bądź zwiększanie ciężaru grzechu. Nikt bowiem nie może być zobowiązany do konkretnego działania bez uświadomienia sobie tego, że to a to powinno być zrobione. Wynika stąd, że przez sumienie w powszechnej mowie rozumie się aktualne działanie rozumu. Co zaś jest owym aktualnym działaniem, pozostaje do rozpatrzenia.</p>
<p>Sciendum est igitur, quod, sicut in VI <i>Ethic.</i>, cap. VIII, Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed mino-</p>	<p>Trzeba zaś wiedzieć, zgodnie z tym, co mówi Filozof w <i>Etyce</i> 6, że rozum w tym, co dotyczy wyboru i rezygnacji posługuje się syllogizmami. Syllogizm zaś zawiera potrójne działanie rozumu, zgodnie z trzema przesłankami, gdzie na podstawie dwóch z nich wnioskuje się trzecią. Dotyczy to także omawianego zagadnienia, ponieważ rozum w praktyce działania osądza szczegóły na podstawie ogólnych zasad. Ponieważ zaś ogólne zasady praworządności należą do synderesy, natomiast racje bliższe działaniu należą do sprawności, i tym różni się rozum wyższy i niższy³⁷, tak więc synderesa w tym syllogizmie dostarcza przesłanki większej i jej działanie</p>

³⁷ Św. Tomasz opisuje rozum wyższy i niższy w komentarzu do 2 księgi *Sentencji*, d. 24, q. 2, a. 2, ukazując, że nie chodzi o różne władze ani o rozróżnienie pomiędzy intelektem praktycznym i teoretycznym, co raczej o to, do czego intelekt się odwołuje. Rozum wyższy sięga do idei wiecznych i boskich, podczas gdy rozum niższy opiera się na tym, co dostrzega w rzeczach stworzonych i czasowych. Z tego względu rozum wyższy jest doskonały przez mądrość, natomiast rozum niższy przez wiedzę.

<p>rem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitaе, est consideratio conscientiaе.</p>	<p>jest aktem synderezy, podczas gdy przesłanki mniejszej dostarcza rozum wyższy bądź niższy i jego działanie jest jego aktem, natomiast działanie rozumu wobec wyłonionego wniosku jest dziełem sumienia.</p>
<p>Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum; ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum.</p>	<p>Na przykład syndereza daje przesłankę „należy unikać wszelkiego zła”; rozum wyższy przyjmuje przesłankę „cudzołóstwo jest złe”, ponieważ jest zakazane prawem Bożym, mógłby ją przyjąć także rozum niższy ze względu na niesprawiedliwość czy nieuczciwość. Następujący wniosek, że „należy uniknąć tego cudzołóstwa”, należy do sumienia, i jest czymś obojętnym, czy dotyczy on teraźniejszości, przeszłości czy przyszłości; ponieważ sumienie gani zarówno czyny już dokonane, jak planowane. Stąd też przyjmuje się nazwę sumienia (<i>con-scientia</i>), jako wspólną z kimś wiedzę (<i>cum alio scientia</i>), ponieważ ogólna wiedza została zastosowana do określonego czynu, a także dlatego, że dzięki sumieniu ktoś jest świadom tego, co robi lub zamierza uczynić. Z tego powodu określa się ją osądem bądź poleceniem (<i>dictamen</i>) rozumu. Z tego też względu sumienie może błędzić: nie ze względu na błąd synderezy, ale z powodu błędu rozumu. Widać to w przypadku heretyka, któremu sumienie nakazuje, żeby raczej pozwolił się spalić niż złożył przysięgę, ponieważ rozum wyższy w tym błędzi, że przyjmuje bezwzględny zakaz przysięgi.</p>
<p>Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.</p>	<p>W tym znaczeniu widać, jak różni się syndereza od prawa naturalnego i sumienia: ponieważ prawo naturalne oznacza same powszechne zasady prawa, podczas gdy syndereza oznacza sprawność ich rozoznawania bądź władzę ze sprawnością. Sumienie natomiast oznacza zastosowanie jakiegoś przykazania prawa naturalnego do określonego działania w formie wniosku.</p>

<p>Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animae.</p>	<p>ODPOWIEŹ NA ZARZUTY. Ad 1. Słowem „duch” określa się czasem duchowe działanie bądź duchowy dar, i w ten sposób jest tutaj użyte to słowo, a nie w odniesieniu do natury duszy.</p>
<p>Ad secundum dicendum, quod iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est: sed iudicium per se vel est in universalis, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis agendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VI Ethic., ubi supra, dicitur.</p>	<p>Ad 2. Osąd i wolna decyzja (<i>liberum arbitrium</i>) dotyczą zarówno sumienia, jak synderesy, choć w różny sposób. Ponieważ więc do wolnej decyzji należy osąd na zasadzie uczestnictwa, ponieważ sążenie nie należy bezpośrednio do samej woli, stąd sam osąd wyboru należy do wolnej decyzji (<i>liberum arbitrium</i>). Bezpośredni osąd zaś jest albo ogólny, i tak należy do synderesy, albo dotyczy szczegółów, pozostając w granicach poznania, i należy do sumienia, stąd zarówno sumienie, jak wybór są jakąś konkluzją dotyczącą poszczególnego działania, sumienie jednak dotyczy wyłącznie wniosku poznawczego, wybór – pożądawczego, ponieważ tego rodzaju wnioski występują w działaniu, jak powiedziano w <i>Etyce</i> 6 zgodnie z powyższym cytatem.</p>
<p>Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utriusque attribuitur, et praecipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.</p>	<p>Ad 3. Cała moc wniosków bierze się z pierwszych zasad, stąd często sumienie i synderesa bywają traktowane zamiennie, a osąd przypisywany bywa im obu, a szczególnie osąd ogólny. Nie ulega on jednak zepsuciu ze względu na upodobanie w grzechu, lecz raczej osąd szczegółowy. Z tego względu Hieronim mówi nie o upadku synderesy, ale sumienia.</p>
<p>Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest: est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.</p>	<p>Ad 4. Sumienie może oznaczać zarówno akt, jak sprawność: jest bowiem wiedza rozumiana jako sprawność oraz wiedza w akcie. Stąd też i sumienie można różnie określać, jak powiedziano.</p>
<p>Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.</p>	<p>Ad 5. Sumienie w znaczeniu sprawności można nazwać prawem naturalnym, ponieważ z tej sprawności wyłania się akt sumienia.</p>

Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

Ad 6. Sprawność, z której rodzi się akt sumienia, nie jest sprawnością odrębną od sprawności rozumu i synderesy. Nie wyróżnia się bowiem nowej sprawności w stosunku do zasad i wniosków z nich wynikających, a przede wszystkim w stosunku do zastosowania ich do poszczególnych przypadków, których nie da objąć się sprawnością wiedzy poza tym, co mieści się w jej ogólnych zasadach.