

Michał Mrozek OP

Instytut Tomistyczny, Warszawa

KATEGORIE ARYSTOTELESA W SUMMIE TEOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

*Drogiemu Zenonowi
z wdzięcznością*

Kategorie Arystotelesa stanowią jeden z podstawowych tekstów filozoficznych. To zwarte i wysoce abstrakcyjne dzieło jest doskonałym punktem wyjścia do zgłębiania filozofii Stagiryty. Autor przedstawia tam podstawowe sposoby orzekania „każdej nie połączonej wypowiedzi” (κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν)¹, a więc poszczególnych słów, dzieląc je na dziesięć podstawowych kategorii i analizując ich cechy. Nieprzypadkowo więc mamy ten tekst na początku krytycznego wydania Augusta Immanuela Bekkera, stanowiącego punkt odniesienia dla wszystkich wydań i przekładów Arystotelesa.

W epoce średniowiecza, która odkrywa myśl Arystotelesa i nią się fascynuje, był to tym samym tekst o kapitalnym znaczeniu. Jego zrozumienie umożliwia głębsze wejście w sposób myślenia i metodologię uczonych średniowiecznych. Dotyczy to szczególnie św. Tomasza z Akwinu i jego głównego dzieła, *Summy teologii*.

Doktor Anielski zna i cytuje zarówno same *Kategorie*, jak komentarze do nich autorstwa Boecjusza i Symplicjusza. Akwinata nie pisze własnego komentarza tego dzieła, skomentuje natomiast szczegółowo dwa inne dzieła logiczne *Organonu*: *Peri hermeneias* oraz *Analitica posteriora*.

¹ ARYSTOTELES, *Kategorie*, Bk 1b25, przeł. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1990, s. 34. W cytowanym miejscu chodzi o rozróżnienie między poszczególnymi słowami a wypowiedziami złożonymi, którymi Arystoteles zajmuje się w kolejnych dziełach *Organonu*.

Rodzi się więc pytanie o to, w jaki sposób św. Tomasz rozumiał i wyjaśniał *Kategorie*, szczególnie ich trudniejsze miejsca. Wbrew pozorom nie jest to zagadnienie wyczerpująco i przejrzyście opracowane. Literatura dotycząca *Kategorii* Arystotelesa w ujęciu św. Tomasza sprowadza się zasadniczo do dwu głównych typów. Po pierwsze są to specjalistyczne filozoficzne opracowania dotyczące sposobu rozumienia kategorii, ich liczby i kompletności (*sufficientia praedicamentorum*) itp.². Po drugie mamy ogólnikowe odwołania i komentarze do problematyki kategorii w obrębie filozoficznych bądź teologicznych wprowadzeń do myśli Tomasza, jak również w komentarzach do *Summy teologii*. Wtedy jednak są one wówczas dość schematyczne i fragmentaryczne. Trudno jednak na podstawie tego rodzaju literatury uzyskać syntetyczny obraz, jak Tomasz korzysta z koncepcji kategorii, szczególnie w obrębie swoich syntez teologicznych.

W *Summie teologii* Akwinata najwięcej miejsca poświęca kategoriom w kontekście traktatu o *habitus* w *Prima Secundae Summy* (I–II, q. 49–54). Z racji samego nagromadzenia cytatów z *Kategorii* i natury poruszanej tematyki wydawcy tłumacze i komentatorzy dzieł Tomasza w taki lub inny sposób (na ogół za pomocą dodatków i przypisów) odnoszą się do tej tematyki³. Niemniej jednak nawet w tym wypadku trudno o całościowy obraz roli *Kategorii*, szczególnie gdy Akwinata łączy odwołania do Stagiryty ze swoim ustosunkowaniem się do tradycji komentatorskiej. Odnosi się wrażenie tak przytłaczającej złożoności przedmiotu, że wydaje się pozostawać bądź to droga zgłębiania jej albo w szczegółowej filozoficznej perspektywie, albo dystansowania się wobec niej za pomocą ogólnie przyjętych tez i komentarzy na ten temat. Widać tutaj potrzebę takiego opracowania, które w prostszy i bardziej przystępny sposób dawałoby całościowy obraz tego, w jaki sposób Tomasz rozumie

²P. SYMINGTON, *On Determining What There Is. The Identity of Ontological Categories in Aquinas, Scotus and Lowe*, Heusenstamm: Ontos Verlag, 2010; tenże, „Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle’s Categories”, w: *Medieval Commentaries on Aristotle’s ‘Categories’*, red. L.A. Newton, (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 10), Leiden: Brill, 2008, s. 119–144, gdzie Symington dyskutuje z ujęciem J.F. WIPPELA, przedstawionym w „Thomas Aquinas’s Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)”, *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), s. 13–34. Dalszym przykładem może być doktorat Gastona G. LeNotre’a *Thomas Aquinas and the Method of Predication in Metaphysics*, dostępny w Internecie <https://cu.islandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A60008/datastream/PDF/view> (dostęp 2018-07-31).

³W angielskim wydaniu *Summy teologii* znajdujemy dodatki omawiających syntetycznie na jednej lub dwu stronach kategorie (Appendix 1), *habitus* (Appendix 2) czy cztery gatunki jakości (Appendix 3) (t. 22: *Dispositions for Human Acts*, red. A. Kenny, Cambridge University Press, 2006/1964, s. 111–116. W polskim przekładzie *Traktatu o cnotach* mamy do dyspozycji „Wstęp tłumacza” autora przekładu, W. Galewicza (Kęty: Antyk, 2006, s. 9–57), wraz ze sporym aparatem „Odśylaczy i objaśnień”, autorstwa także J. Kielbasy (tamże, s. 253–300).

Kategorie i jak z nich korzysta. Zwrócenie na to uwagi może ułatwić i pogłębić naszą lekturę Akwinaty.

W niniejszym artykule chcę przedstawić, w jaki sposób Akwinata korzysta z *Kategorii* w *Summie teologii*. Przede wszystkim wynika to z możliwości, jakie oferuje najlepiej dopracowana synteza teologiczna Tomasza: staranność struktury *Summy teologii* ma tę przewagę nad innymi dziełami, że pozwala zobaczyć, w jaki sposób „pracują” w niej kategorie Arystotelesa. Możemy zwrócić uwagę na to, w jaki sposób Akwinata wykorzystuje te filozoficzne narzędzia, kiedy nie musi już, jak w przypadku komentarzy, rekonstruować myśli Stagiryty.

Listę odniesień do *Kategorii* Arystotelesa w *Summie teologii* ustaliłem na podstawie miejsc wskazanych w indeksach dzieł Leoniny, uzupełnionych za pomocą Index Thomisticus pod kątem słowa *praedicamentum*. Otrzymane na tej drodze wyniki wydają się wystarczająco reprezentatywne, by szczegółowo i dość kompletnie opracować ten temat.

I jeszcze jedna uwaga terminologiczno-translatorska. Włodzimierz Galewicz oddaje w swoim przekładzie *habitus* jako „dyspozycję”, a *dispositio* jako „jakość usposabiającą”⁴. Ponieważ w niniejszym artykule komentarze i teksty łacińskie Akwinaty przeplatają się wzajemnie, taki kierunek przekładu byłby ustawicznie mylący. Z tego tytułu obok słowa „dyspozycja” (odpowiednik *dispositio*) trzymam się spolszczonej wersji określenia *habitus*.

Zacniemy od syntetycznego spojrzenia na całość dzieła, jakim są *Kategorie* Arystotelesa, szczególnie zwracając uwagę na to, jak św. Tomasz je rozumie w komentarzu do *Metafizyki*⁵ oraz do *Fizyki*⁶ (podrozdział 1). Następnie przyjrzymy się wszystkim miejscom, gdzie Akwinata w *Summie teologii* odwołuje się wprost do *Kategorii* (podrozdział 2). Wreszcie prześledzimy wszystkie pozostałe miejsca, gdzie w *Summie teologii* pada słowo *praedicamentum* (podrozdział 3). Daje to łącznie 68 reprezentatywnych odniesień do *Kategorii* obecnych w *Summie teologii*, które tutaj zostały uporządkowane i skomentowane. Teksty łacińskie *Summy* zostały wzięte ze strony „Corpus Thomisticum” oraz uzgodnione z hiszpańskim wydaniem „Biblioteca de Autores Cristianos” (BAC), wykorzystującym już stare wydanie krytyczne *Summy teologii* Leoniny⁷. W przypadku *Kategorii* korzystałem z klasycznego wydania greckiego Bekkera (1831),

⁴Zob. W. GALEWICZ, „Wstęp tłumacza”, s. 11–12.

⁵In *Meth.*, V, lect. 9, 889–891.

⁶In *Physic.*, III, lect. 5, 310–320.

⁷BAC: Madryd, *Summa Theologiae*. I: *Prima pars*, tom 77³ (1961), *Summa Theologiae*. II: *Prima Secundae*, 80⁴ (1985), *Summa Theologiae*. III: *Secunda Secundae* 81³ (1963), *Summa Theologiae*. IV: *Tertia* 83³ (1964), *Summa Theologiae*. V: *Supplementum Indices* 87³ (1965).

przekładów łacińskich wydanych przez Lorenza Minia-Paluella *Aristoteles Latinus I, 1–5 Categoriae*⁸ oraz polskiego przekładu Kazimierza Leśniaka⁹.

I. SYNTETYCZNE SPOJRZENIE NA *Kategorie* ARYSTOTELESA

Opis dziesięciu kategorii stanowi sedno dzieła Arystotelesa o tym właśnie tytule. Poprzedza je wprowadzenie do problematyki orzekania (tzw. *ante-
-praedicamenta*), a kończy analiza różnych znaczeń takich pojęć jak „przeciwieństwo”, „uprzedniość”, „równoczesność”, „zmiana” oraz przedstawienie różnych sensów słowa „mieć” (tzw. *post-
-praedicamenta*).

1.1. *Ante- -praedicamenta* (rozdziały 1–3)

W pierwszym rozdziale Arystoteles omawia różnicę między orzekaniem jednoznacznym (*univoca*) i wieloznacznym (*aequivoca*) oraz pojęciami pochodnymi (*denominativa*), utworzonymi przez zmianę końcówki jakiegoś słowa. Drugi rozdział zawiera rozróżnienie na wypowiedzi proste (*sine complexione*) oraz złożone (*secundum complexionem*). Arystoteles zwraca uwagę na cztery możliwości orzekania czegoś o podmiocie (*de subiecto*) i w podmiocie (*in subiecto*). Następnie (rozdział 3) Arystoteles zwraca uwagę na właściwości orzekania predykatów o podmiocie oraz ich relacje z gatunkami i rodzajami.

1.2. *Lista kategorii w ujęciu Akwinaty* (rozdziały 4–9)

W czwartym rozdziale *Kategorii* Arystoteles wyróżnia dziesięć kategorii. Jacek Wojtysiak znakomicie wprowadza nas do tego zagadnienia w artykule „Kategorie. Przegląd stanowisk i zagadnień”¹⁰. Definiuje kategorie jako „zebrane według jakiegoś kryterium grupy (»gromady«) przedmiotów czy rzeczy (w sensie czegokolwiek)”¹¹. Istnieją zasadniczo trzy kierunki ich rozumienia: 1) podejście ontologiczne lub metafizyczne, które odnosi kategorie do realnych lub możliwych bytów i sposobów bytowania; 2) podejście semiotyczne lub logiczne interpretujące kategorie w odniesieniu do wyrażen języka klasyfikacji nazw; oraz wreszcie 3) podejście mentalistyczne, konceptualne lub teoriopoznawcze, odnoszące kategorie do sposobu rozumienia i poznawania przez umysł poznawanego materiału¹².

⁸ Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

⁹ *Kategorie*, s. 32–63.

¹⁰ J. WOJTYSIAK, „Kategorie. Przegląd stanowisk i zagadnień”, w: *Studia metafizyczne*, t. II, Lublin: TN KUL, 2002, s. 93–185.

¹¹ Tamże, s. 95.

¹² Streszczam podział zaproponowany przez J. Wojtysiaka — tamże, s. 95–96.

Już Arystoteles wyraźnie podkreśla wyjątkowy status kategorii substancji, jako odrębnej od pozostałych, i omawia ją szczegółowo w pierwszej kolejności (rozdział 5). Następnie wymienia i objaśnia kolejne: w 6 rozdziale — ilość, w 7 — stosunek, w 8 — jakość. W rozdziale 9 Arystoteles krótko omawia kolejne dwie kategorie, działanie i doznawanie, i przypomina w skrócie pozostałe kategorie, analogicznie jak w rozdziale 4. Kolejne rozdziały stanowią odrębną część (tzw. *post-praedicamenta*).

Na podstawie komentarza do *Metafizyki* oraz do *Fizyki* można zrekonstruować sposób myślenia Akwinaty o kategoriach Arystotelesa. Taka mapa kategorii ułatwi uchwycenie ich znaczenia w konkretnych cytatach w samej *Summie teologii*. Wspólnym mianownikiem obu komentarzy jest ta sama idea sposobu wyjaśnienia kategorii, poprzedzona podobnym metodologicznym wstępem zwracającym uwagę na wieloznaczność bytu oraz brak możliwości zróżnicowania go według rodzaju i gatunków. W obu miejscach mamy tę samą listę kategorii oraz ich podział według trojakiemu sposobu orzekania: 1) istotowe; 2) przypadłościowe odnoszące się do tego, co tkwi w podmiocie; 3) przypadłościowe odnoszące się do tego, co jest zewnętrzne względem podmiotu¹³.

Lista kategorii zostaje więc podzielona w następujący sposób¹⁴:

- 1) Orzekanie o podmiocie tego, co należy do jego istoty: 1. kategoria substancji (*substantia*).
- 2) Orzekanie tego, co nie należy do istoty podmiotu, ale w nim tkwi (*inest vel inhaeret subiecto*):
 - w związku z materia: 2. kategoria ilości (*quantitas*)
 - od strony formy: 3. kategoria jakości (*qualitas*)
 - odnosi do czegoś innego: 4. kategoria stosunku (*ad alterum, relatio*).
- 3) Orzekanie czegoś zewnętrznego względem podmiotu, co w jakimś znaczeniu odnosi się do niego (*aliquid extrinsecum per modum alicuius denominationis*):
 - orzekanie powszechne:
 - zawierające miarę względem podmiotu (*secundum rationem mensurae*):
 - 5. kategoria czasu (*quando*)
 - 6. kategoria miejsca (*ubi*)

¹³ *In Metaph.*, V, 9: „Praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere”; *In Physic.*, III, 5, n. 15: „Tripliciter autem fit omnis praedicatio”.

¹⁴ W podobny sposób przedstawia schemat kategorii w ujęciu Tomasza W.E. McMAHON w artykule „Reflections on Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Views on Categories”, w: *Categories: Historical and Systematic Essays*, red. M. Gorman, J.J. Sanford, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004, s. 47.

- części podmiotu względem miejsca: 7. kategoria położenia (ułożenia, pozycji) (*situs*)
- odnoszące się do porządku przyczynowego (*secundum rationem causae*):
 - doznawanie działania, bierność: 8. kategoria doznawania (*pati*)
 - przyczyna działania, czynność: 9. kategoria działania (*agere*)
- wyłącznie w odniesieniu do człowieka:
 - 10. kategoria posiadania, stanu (*habitus*).

Wyróżnienie ostatniej kategorii w ten sposób ma miejsce tylko w *In Physicorum*. Pomijam pozostałe i pomniejsze różnice między obydwoma ujęciami kategorii z komentarza do *Fizyki* oraz do *Metafizyki*.

1.3. *Post-praedicamenta* (rozdziały 10–15)

Ostatnie rozdziały *Kategorii* uzupełniają logiczną analizę o następujące pojęcia: przeciwieństwa (rozdziały 10–11), uprzedniość (12), równoczesność (13), ruch (14) i posiadanie (15). Arystoteles omawia różne znaczenia tych pojęć oraz ich właściwości.

2. BEZPOŚREDNIE ODNIESIENIA DO *Kategorii* w *Summie teologii*

W tym fragmencie zostaną omówione wszystkie miejsca, w których widać wyraźne nawiązanie św. Tomasza do *Kategorii* Arystotelesa. Dla większej przejrzystości miejsca, gdzie Tomasz nawiązuje do Arystotelesa, są ponumerowane, podawane po łacinie z kontekstem i opatrzone komentarzem.

2.1. *Ante-praedicamenta*

Jakkolwiek tej części dotyczy tylko jeden cytat, ma on jednak kolosalne znaczenie.

1.

I, q. 13, a. 10, ad 4

Ad quartum dicendum quod *animal* dictum de animalibus vero et de picto, non dicitur pure aequivocè; sed Philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analogia. Quia et *ens*, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivocè praedicari de diversis praedicamentis¹⁵.

¹⁵Wyróżnienia pochodzą ode mnie i służą ułatwieniu lokalizacji nawiązania do kategorii jako dzieła lub pojęcia. Przekład cytowanego tekstu św. Tomasza: „Nazwy »zwierzę« orzeczonej o zwierzęciu prawdziwym i namalowanym nie orzeka się czysto wieloznacznie. Filozof nato-

Akwinata, omawiając imiona boskie (I, q. 13), zwraca uwagę na sam początek *Kategorii* i parafrazuje fragment dotyczący użycia pojęcia „zwierzę”: ma ono odmienne znaczenie w odniesieniu do prawdziwego zwierzęcia niż w odniesieniu do zwierzęcia narysowanego. Nie jest to ani orzekanie jednoznaczne, ani wieloznaczne, które staje się podstawą refleksji nad analogią, stanowiącą samo sedno Tomaszowej metodologii.

* * *

Jest wysoce prawdopodobne, że w *Summie teologii* można znaleźć analizy św. Tomasz dotyczące współcześnie najczęściej dyskutowanego 2 rozdziału *Kategorii* w związku z tzw. kwadratem (czteropodziałem) ontologicznym (np. Lowe), znalezienie tego rodzaju nawiązań domaga się dalszych poszukiwań i osobnego opracowania¹⁶.

2.2. *Praedicamenta*

W niniejszym fragmencie odwołania św. Tomasz zostały uporządkowane według Arystotelesowskiego podziału kategorii. Przytaczam tutaj wyłącznie bezpośrednie nawiązania Tomasz do ścisłego znaczenia kolejnych kategorii wymienionych przez Arystotelesa.

2.2.1. Substancja

Kategoria substancji jest jedną z najczęściej występujących we wszystkich dziełach Akwinaty. Jednak bezpośrednio Tomasz nawiązuje do *Kategorii* w tym kontekście *Summie teologii* zaledwie trzy razy.

2.

I, q. 29, a. 1, ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam.

Kwestia 29 jest poświęcona znaczeniu słowa „osoba” (*significatio nominis* persona) w kontekście trynitarnym. Zarzut pierwszy dotyczy niemożliwości zdefiniowania substancji pierwszej, a taką jest właśnie osoba.

miast przyjmuje wieloznaczność w szerokim znaczeniu tak, że zawiera ona w sobie analogiczność” (TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, s. 194).

¹⁶Dziękuję jednemu z recenzentów za zwrócenie na to uwagi. Przyjęta w artykule metoda wykazuje brak bezpośrednich nawiązań do *Kategorii* w tym kontekście.

W odpowiedzi Akwinata streszcza dłuższe rozważania Arystotelesa na temat pierwszej i drugiej substancji. Już zdaniem Stagiryty poszczególne substancje („ten człowiek” oraz „ten wół”) są definicyjne nieuchwytnie w odniesieniu do ich jednostkowości (*singularitas*) (5 rozdział *Kategorii* „De substantiis”, Bk 2a11nn). Substancje pierwsze można zdefiniować ogólnie, i o taki rodzaj definicji chodzi, zdaniem Tomasza, Boecjuszowi.

3.

I, q. 88, a. 2, ad 4

Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae, conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento Substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est.

W kontekście pytania o możliwość i sposób poznawania rzeczy przewyższających człowieka (szczególnie chodzi tu o aniołów) św. Tomasz formułuje zarzut, że na podstawie rzeczy materialnych możemy je poznać, skoro tylko Bóg przewyższa w nieskończony sposób skutki swojego działania.

W odpowiedzi św. Tomasz przypomina, że gatunki substancji duchowych oraz materialnych są analogiczne na poziomie logicznym (*in genere logico*), podpadają pod tę samą kategorię substancji, natomiast są odmienne jako substancje pod względem rozumienia natury — a to z powodu specyficznego rodzaju możliwości, jaka w nich jest¹⁷.

Bóg zaś przekracza także tę analogię gatunku logicznego, istniejąc całkowicie poza rodzajami i gatunkami w naszym rozumieniu.

4.

III, q. 75, a. 4, arg. 1

Conversio enim quaedam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquid subiectum, quod prius est in potentia et postea est in actu, ut enim dicitur in III *Physic.*, *motus est actus existentis in potentia*. Non est autem dare aliquid subiectum substantiae panis et corporis Christi, quia de ratione substantiae est quod *non sit in subiecto*, ut dicitur in *Praedicamentis*. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

¹⁷P. Symington w monografii *On Determining What There Is* (s. 92–93), analizując I, q. 28, a. 2 (gdzie Tomasz rozważa dwa sposoby traktowania dziewięciu przypadłości) i inne teksty, dochodzi do wniosku, że Akwinata na dwa sposoby rozumie kategorie, to znaczy: 1) według sposobu bycia danej rzeczy oraz 2) według definicji, która abstrahuje od sposobu bycia: „One consideration of a category is according to its mode of being and the other consideration of a category is according to its definition abstracted from its mode of being”.

W kontekście sakramentu eucharystii Tomasz zastanawia się nad zmianą substancji (*conversio*) chleba i wina w ciało i krew Chrystusa. Zarzut pierwszy (tu przytoczony) próbuje wykazać, że każda zmiana potrzebuje podmiotu (*subiectum*). Niezgodne z naturą substancji jest tkwienie w podmiocie — zgodnie z cytatem z *Kategorii* (ponownie jest to początek 5 rozdziału). Przeto cała substancja chleba nie może przemienić się w ciało Chrystusa.

W odpowiedzi na ten zarzut Tomasz wyjaśnia, że odnosi się on do zmiany formy. W eucharystii zaś mamy przemianę całej substancji: jedna przechodzi w całości w inną.

* * *

Gdy Akwinata rozważa prostotę Boga, zadaje sobie pytanie o Jego relację wobec rodzaju jako takiego, udowadniając, że Bóg wykracza poza wszelkie gatunki i rodzaje (zob. I, q. 3, a. 5), również poza gatunek substancji (ad 1; co pośrednio pokazuje ponadkategorialność Boga)¹⁸. Widać to w nawiązaniu nr 3. Akwinata podkreśla wyjątkowy status Boga, także od strony analogii logicznych (jakim jest kategoria substancji), przekładająca się na pojęcia związane z naszym sposobem definiowania za pomocą pojęć: rodzaj, gatunek i różnica gatunkowa (*genus, species* oraz *differentia*). Temat ten także zasługuje na osobne opracowanie.

2.2.2. Ilość (*quantitas*)

Dzięki schematowi *Kategorii* w interpretacji Tomasa od razu widać, że ilość należy powiązać z materią, natomiast jakość z formą.

5.

III, q. 76, a. 3, arg. 3

Praeterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit *quantitas positionem habens*, ut patet in *Praedicamentis*. Sed ad rationem huius quantitatis pertinet quod diversae partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

Odniesienie do materii stanowi tutaj przesłankę do zarzutu w kontekście eucharystycznym: skoro do istoty ciała należy to, że jest ilością mającą położenie, tym samym całe ciało Chrystusa nie może być obecne w każdej z postaci eucharystycznych, skoro części ciała powinny zajmować proporcjonalne i odpowiednie dla siebie miejsca.

W korpusie tego artykułu Akwinata wyjaśnia, że ciało Chrystusa jest obecne w sakramencie eucharystii na sposób substancji (*per modum substantiae*), której

¹⁸ Dziękuję jednemu z recenzentów za zwrócenie na to uwagi.

równocześnie towarzyszy wymiar przestrzenny (*ratione quantitatis dimensionis*). Dokonuje się to jednak nie na zasadzie przestrzennego rozmieszczenia części. Substancja bowiem w tym wypadku pozostaje obecna w każdej części niezależnie od ilości zajmowanej przez przestrzeń. Tomasz, wyjaśniając to, podaje przykład chleba i powietrza: niezależnie od tego, czy zostaną one podzielone na części, czy pozostaną w całości, ich natura pozostaje tak samo w każdej części, jak jest w całości.

Tak więc odpowiadając na zarzut, Tomasz przywołuje rozróżnienie przeprowadzone w korpusie: ciało Chrystusa odnosi się do sakramentu substancjalnie (cała substancja w każdej części), a nie na zasadzie części rozmieszczonych przestrzennie.

2.2.3. Stosunek (*ad aliquid*)

Do kategorii stosunku w ujęciu Arystotelesa Akwinata wprost odnosi się czterokrotnie: raz w kontekście traktatu o Bogu, raz w traktacie o Trójcy Świętej i dwukrotnie w związku z cnotą wielkoduszności i przeciwną jej wadzą małoduszności (II–II, q. 134–135).

6.

I, q. 13, a. 7, arg. 6

Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente, sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in *Praedicamentis*. Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab aeterno, et non ex tempore.

Cytat pada w kontekście pytania o sposób odnoszenia niektórych nazw do Boga: czy mają one charakter odwieczny, czy też wiążą się z czasem (*ex tempore*). Spostrzeżenie, że może istnieć przedmiot wiedzy bez istnienia jej samej (zgodnie z 7b30), pozwala Tomaszowi przeprowadzić sylogizm wykazujący, że imiona nadane Bogu ze względu na stworzenie świata (np. Pan czy Stwórca) mogą funkcjonować nawet, gdyby ono nie zaistniało.

W odpowiedzi na ten zarzut św. Tomasz zwróci uwagę na to, że przy określeniu naturalnej równoczesności stosunku lub jego braku (*utrum relativa sint simul natura vel non*), trzeba wziąć pod uwagę nie tyle porządek rzeczy, ile znaczenie samych rzeczy względnych (*sed significationes ipsorum relativorum*).

7.

I, q. 28, a. 2, arg. 3

Praeterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in *Praedicamentis*. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinae essentiae sit ad aliud se habere, quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Już na samym początku omawiania kategorii stosunku (rozdział 7, Bk 6a37) Arystoteles opisuje ją jako odniesienie do czegoś innego (*ad aliud*).

W kontekście trynitarnym jeśli więc relacja byłaby istotą Boga, to byłoby nią także samo odnoszenie się do czegoś innego. To jednak niweczyłoby Bożą doskonałość i samoistność¹⁹.

8.

II-II, q. 134, a. 3, ad 4

Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunae sicut quaedam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quae sunt magna simpliciter, sed forte in his quae sunt magna per comparisonem ad aliquod opus quod, etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis; nam *parvum* et *magnum* dicuntur relative, ut Philosophus dicit, in *Praedicamentis*.

Odpowiadając na zarzut dotyczący materii cnoty wielkoduszności, Akwinata rozróżnia główny akt cnoty, odnoszący się do wewnętrznego wyboru (*interior electio*), oraz zewnętrzne akty cnoty. W tym drugim wypadku człowiek ubogi (*pauper*) nie może dokonać aktów wielkoduszności, nie mając do tego właściwych środków. Akwinata zauważa jednak, że ktoś ubogi może dokonać w zakresie dostępnych mu środków czynów wielkodusznych, nawet jeśli dotyczy to środków obiektywnie niedużych; w tym znaczeniu rzeczy małe i duże są relatywne i zależą od przyjętego punktu odniesienia, zgodnie z Arystotelesem (Bk 6a38). Pozwala to na poszerzenie perspektywy: można być wielkodusznym niezależnie od stanu posiadania.

9.

II-II, q. 135, a. 1 co.

Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus quod intendit ad aliquid parvum faciendum. *Parvum* autem et *magnum*, secundum Philosophum, in *Praedicamentis*, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum faciendum, facere parvum intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit.

¹⁹Zob. komentarz do nawiązań nr 46 i 47 (ten sam kontekst trynitarny i pojęciowe napięcie między prostotą substancji i kategorią stosunku *ad aliquid* w Bogu).

Odwołanie do relatywności wielkości i małości staje się początkiem wyjaśnienia Tomasza dotyczącego miary małoduszności: jej kryterium stanowi odniesienie intencji do miary dzieła, o jakie chodzi. Innymi słowy można być wielkodusznym w małych rzeczach, jeśli tylko intencja ma na celu wielkie sprawy, np. chwałę Boga.

2.2.4. Jakość (*qualitas*)

Najczęściej Tomasz cytuje *De praedicamentis* Arystotelesa w przypadku kategorii jakości — jest to 12 odniesień. Tylko dwa z nich wykraczają poza zakres *Summy* omawiający wewnętrzne zasady ludzkiego działania (I–II, q. 49–70). Pierwszy z tych dwóch cytatów znajduje się w *Prima Pars* w kontekście pytania o trwałość dyspozycji wiedzy w duszy po śmierci (nr 10), natomiast drugi — na początku traktatu o roztropności, w związku z pytaniem o jej charakter (czy jest formą wiedzy, czy też jest cnotą; nr 21). Z pozostałych dziesięciu miejsc siedem znajduje się w traktacie o habitusach, dwa w traktacie o cnotach, i ostatni w kwestii 69 poświęconej darom Ducha Świętego.

Powodem tych bardziej licznych odniesień jest potrzeba uporządkowania filozoficznej tradycji w odniesieniu do pojęć *dispositio* oraz *habitus* (które są odpowiednikami greckich *diathesis* oraz *hexis*). Akwinata, widząc trudności, jakie niesie ze sobą tradycja arystotelesowska i niedoskonałe próby ich rozwikłania ze strony Symplicjusza, proponuje własne rozwiązanie.

Warto zwrócić uwagę na to, że cytaty wplecione szczególnie w tok wywodu w kwestii 49 (a. 2) to właściwie rozbudowany komentarz Akwinaty zarówno do samego Arystotelesa, jak jego komentatorów na temat podziału kategorii na cztery gatunki jakości. Święty Tomasz tak dookreśla znaczenie używanych pojęć, żeby, licząc się z tradycją, wprowadzić w nie logiczny porządek. I tak np. określenie *habitus* występuje w trzech zasadniczych rolach: 1) jako odrębna kategoria, 2) jako pierwszy gatunek w kategorii jakości, do którego zalicza się właśnie cnota i dary Ducha Świętego, 3) i jest to w części *post-praedicamenta* ogólne określenie posiadania (zob. nr 11). W ten sposób Tomasz wyprowadza nas z labiryntu pozornych sprzeczności, pozostając na tyle blisko tekstów źródłowych Arystotelesa, aby ukazać je w nowym świetle.

To uporządkowanie ma duże znaczenie, ponieważ stanowi przygotowanie do tego, co Akwinata mówi na końcu tego minitraktatu o habitusach (I–II, q. 49–54). Podstawą teologii cnót jest właśnie *habitus* jako pierwszy gatunek jakości (*qualitas*). To znaczenie *habitus* stanowi definicyjny *genus proximus* dla cnót²⁰. W ten sposób patrzymy na cnoty i dary Ducha Świętego, łącząc je antropologicznie z ludzkimi władzami jako ich jakości. Ponieważ zaś człowiek dosko-

²⁰ Zob. I–II, q. 55, a. 4. Tomasz, komentując definicję cnoty za św. Augustynem (przytoczoną

nali się w działaniu jako podmiot złożony z duszy i ciała, skutki jego działania, lepszego lub gorszego, wpływają na to, kim się staje, na jakość, którą wiążemy z formą (a więc z duszą). W ten sposób Tomasz ukazuje duchowy rozwój (wzrastanie w cnotach i darach) lub degradację (w przypadku wad i grzechów).

Ułatwia to pogłębione i jednocześnie niezwykle proste spojrzenie na cnoty i dary: od nich bowiem zależy duchowa jakość człowieka. Nic więc dziwnego, że jej najwyższy wymiar płynie od cnót teologalnych, ponieważ uzdalniają one człowieka do partycypacji w boskiej naturze, co chrześcijański Wschód umiejętnie podkreślał, mówiąc o przebóstwieniu człowieka przez łaskę. Jakość ludzkiej natury jako takiej realizuje się natomiast poprzez cnoty kardynalne wraz z właściwym im orszakiem cnót.

10.

I, q. 89, a. 5, arg. 4

Praeterea, Philosophus dicit, in libro *Praedicamentorum*, quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia*. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem.

Kontekstem przytoczonego zarzutu jest pytanie o pozostanie nabytego habitusu wiedzy (*habitus scientiae*) w duszy oddzielonej od ciała. Odwołanie do *Kategorii* staje się przesłanką do następującego sylogizmu: z definicji *habitus* określa się jako tę jakość, która zmienia się z trudem. Wiedza zaś nierzadko ulega zniszczeniu ze względu na chorobę, słabość itp. Skoro tak, to tym bardziej dotyczy to śmierci, która jest większą zmianą niż choroba itp. Stąd wniosek zarzutu, że wiedza zostaje zniszczona wraz ze śmiercią człowieka.

Tomasz często odwołuje się do tego miejsca (Bk 8b29), choć na ogół bez cytowanego tutaj rozwinięcia dotyczącego zniszczenia habitusu wiedzy przez słabość czy chorobę.

Akwinata odpowie na ten zarzut, że odnosi się on do tego, co stanowi podstawę wiedzy w złożeniu duszy i ciała. W korpusie Tomasz wyjaśnia, że pozostanie w duszy odłączonej od ciała ta wiedza, która istnieje w intelekcie, czyli duchowej władzy duszy.

11.

I–II, q. 49, a. 1, arg. 3

Praeterea, *omnis habitus est dispositio*, ut dicitur in *Praedicamentis*. Sed dispositio est *ordo habentis partes*, ut dicitur in *V Metaphys*. Hoc autem pertinent ad praedicamentum Situs.

w *sed contra*) w wersji sformułowanej przez Piotra Lombarda (*Sent.*, II, d. 27, c. 1), sugeruje kilka poprawek, m.in. zamiannę *qualitas bona* na *habitus* (korpus) jako bardziej odpowiedni, ponieważ stanowi *genus propinquum* cnoty.

Każde pojęcie winno należeć do jakiejś odpowiadającej mu jednej kategorii. Tutaj Akwinata, bazując na powiązaniu *habitus* oraz *dispositio* oraz za pośrednictwem cytatu z *Metafizyki*, formułuje zarzut, że *habitus* należy raczej do kategorii położenia (*situs*) niż do kategorii jakości (*qualitas*).

12.

I–II, q. 49, a. 1, s.c.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in *Praedicamentis*, quod habitus est *qualitas de difficili mobilis*.

Skoro Arystoteles opisuje *habitus* jako jakość (*qualitas*), musi on podpadać pod tę kategorię.

13.

I–II, q. 49, a. 2, arg. 2

Praeterea, Philosophus, in *Praedicamentis*, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis.

Tomasz odwołuje się do ósmego rozdziału *Kategorii*, gdzie Arystoteles omawia różne gatunki jakości w zależności od ich trwałości. Do bardziej trwałych należą wiedza i cnota (Bk 8b29–35); do mniej trwałych należą natomiast ciepło i zimno, zdrowie i choroba (Bk 8b36).

Staje się to przesłanką dla tezy, że *habitus* nie odnosi się do pierwszego gatunku jakości, skoro ciepło i zimno są wymienione w trzecim gatunku jakości.

14.

I–II, q. 49, a. 2, s.c.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in *Praedicamentis*, quod *una species qualitatis est habitus et dispositio*.

Akwinata podkreśla to, co mówi sam Arystoteles: *habitus* oraz *dispositio* należą do pierwszego rodzaju jakości (Bk 8b26).

15.

I–II, q. 49, a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Philosophus, in *Praedicamentis* (ibid.), ponit inter quatuor species qualitatis primam, *dispositionem et habitum*.

Święty Tomasz rozpoczyna dłuższy wywód od przypomnienia podstawowego podziału jakości na cztery gatunki według Arystotelesa: pytanie problemowe artykułu dotyczy tego, czy habitus należy do określonego gatunku jakości.

16.

I–II, q. 50, a. 1 s.c.

Sed contra est quod Philosophus, in *Praedicamentis*, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

Kwestia 50 dotyczy podmiotu habitusów, gdzie Tomasz rozpoczyna od pytania o ciało (a. 1). Cytat z *Kategorii* Bk 8b35–37 stanowi przesłankę argumentu za tym, aby habitus umiejscowić także w ciele (*in corpore*), skoro zdrowie i choroba to habitusy.

17.

I–II, q. 52, a. 1 co.

Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in *Praedicamentis*.

Tomasz streszcza Symplicjusza (zob. dalej nr 58–59), w nawiązaniu do *Kategorii* Bk 10b32–11a5. W tym miejscu Arystoteles odnosi się do wątpliwości w sprawie jakiegokolwiek stopniowania sprawiedliwości jako takiej, dopuszczając zarazem stopniowanie osób, które mogą być mniej lub bardziej biegłe w danej sztuce czy umiejętności.

18.

I–II, q. 55, a. 1 s.c.

Sed contra est quod Philosophus, in libro *Praedicament.*, scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Jest to początek rozdziału o jakościach (Bk 8b29), w kontekście trwalszych jakości (zob. nr 13).

19.

I–II, q. 67, a. 2, arg. 2

Praeterea, Philosophus dicit, in *Praedicamentis*, quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis: non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem.

Podobnie jak we fragmencie przytoczonym w nr. 10 Tomasz kontrastuje trwałość habitusów (Bk 8b29–36) ze śmiercią, chcąc pokazać także tutaj, że nie ma wiedzy po śmierci człowieka.

W odpowiedzi Tomasz uściśla, że w intelekcie możnościowym pozostają formy poznawcze (*species intelligibiles*), w odróżnieniu od wyobrażeń (*phantasmata*), które mogą być zniszczone przez chorobę (i na pewno przez śmierć).

20.

I–II, q. 68 a. 3 arg. 1

Videtur quod dona Spiritus Sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens: est enim *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur in *Praedicamentis*. Sed proprium Christi est quod dona Spiritus Sancti in eo requiescant; ut dicitur Isaiae 11,2–3.

Ten sam cytat służy następnie jako przesłanka do innego zarzutu: że dary Ducha Świętego nie są habitusem. Jeśli cechą właściwą habitusu jest trwałość, to dary Ducha Świętego posiada wyłącznie sam Chrystus.

21.

II–II, q. 47 a. 4 arg. 1

Dicit enim Augustinus, in I *De lib. arbit.*, quod prudentia est *appetendarum et vitandarum rerum scientia*. Sed scientia contra virtutem dividitur; ut patet in *Praedicamentis*. Ergo prudentia non est virtus.

Cytat z *Kategorii* pozwala pokazać wiedzę i cnotę jako pojęcia logicznie rozłączne. Tomasz łączy to z cytatem ze św. Augustyna i ukazuje roztropność jako rodzaj wiedzy, a więc nie jest ona cnotą.

2.2.5. Posiadanie (*habitus*)

Akwinata w czterech miejscach *Summy teologii* odwołuje się do kategorii posiadania (*habitus*).

22.

*²¹ I–II, q. 49, a. 1, arg. 2

Praeterea, habitus ponitur unum praedicamentum; ut patet in libro *Praedicamentorum*. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio.

²¹ Gwiazdka sygnalizuje, że św. Tomasz tylko ogólnie odwołuje się do danej kategorii bez konkretnego cytatu z Arystotelesa.

W tym miejscu Akwinata sygnalizuje wieloznaczność określenia *habitus*: między innymi oznacza on jedną z kategorii.

23.

* I–II, q. 49, a. 1 co.

Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum: unde Philosophus dicit, in V *Metaphys.*, quod *habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti*, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *praedicamentum Habitus*: de quo dicit Philosophus, in V *Metaphys.* (ibid.), quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius*.

Kontynuując porządkowanie pojęć, św. Tomasz zauważa, że określenie *habitus* jako kategoria (posiadanie i stan) odnosi się do tego rodzaju sytuacji, gdzie obok bezpośredniej relacji w postaci działania lub doznawania, które wykluczają coś pośredniego, istnieją także sytuacje, gdzie istnieje coś pośredniego. Tego dotyczy kategoria posiadania: między posiadającym strój i samym strojem jest bowiem coś pośredniego. Jest to uzupełniające kryterium pozwalające rozróżnić poszczególne kategorie, które nie było wyraźnie zasygnalizowane w syntetycznym komentarzu Tomasza do Arystotelesowskiej listy kategorii (zob. podrozdział 1).

24.

* I–II, q. 49, a. 1, ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de *habitu* secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur: sic enim est quoddam *praedicamentum*, ut dictum est (in c).

Wciąż w kontekście kategorii posiadania (*habitus*) Tomasz rozstrzyga zarzut przytoczony powyżej (nr 22). Akwinata wyjaśnił w korpusie różne znaczenia pojęcia *habitus* i odwołuje się tutaj do tego wyjaśnienia. Dyspozycje i jakości podpadają pod kategorię jakości, rozłączną logicznie od kategorii posiadania.

25.

I–II, q. 49 a. 1 arg. 2

Praeterea, *habitus* ponitur unum *praedicamentum*; ut patet in libro *Praedicamentorum*. Sed unum *praedicamentum* non continetur sub alio.

Najczęściej wydawcy *Summy* wskazują tutaj odniesienie do 8b26. Jest to jednak odniesienie błędne, ponieważ jest tam mowa o *habitus* w kontekście kategorii jakości (*qualitas*), podczas gdy tutaj chodzi właśnie o kategorię posiadania

(*habitus*). Należałoby więc odnieść się albo do ogólnie wymienionych kategorii w rozdz. 4 *O kategoriach ogólnie* (a więc Bk 2a2), bądź w rozdz. 9 *Działanie, doznawanie i pozostałe kategorie* (11b13), ponieważ tam Arystoteles wymienia *habitus* jako odrębną kategorię, ilustrując ją tymi przykładami, które podaje za nim św. Tomasz (tzn. być obutym, uzbrojonym).

2.2.6. Położenie (*situs*)

26.

I–II, q. 49, a. 1, arg. 3

Sed dispositio est *ordo habentis partes*, ut dicitur in *V Metaphys.* Hoc autem pertinet ad praedicamentum *Situs*. Ergo *habitus non est qualitas*.

Tomasz, wychodząc od cytatu z *Metafizyki*, pokazuje, że zawarta tam charakterystyka dyspozycji odpowiada kategorii położenia (*situs*). Nie jest to cytat w sensie bezpośrednim, ale powiązanie wyjaśnienia zawartego w *Metafizyce z Kategoriami*, które służy w tym miejscu jako przesłanka do zarzutu wykazującego, że *habitus* należy powiązać nie z kategorią jakości (*qualitas*), ale położenia (*situs*).

27.

* I–II, q. 49, a. 1, ad 3

In quo, ut Simplicius dicit in *Commento Praedicamentorum*, *comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit „secundum locum”*: et hoc pertinet ad praedicamentum *Situs*, qui est *ordo partium in loco. Quod autem dicit „secundum potentiam”, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte*, sicut *scientia et virtus inchoata*.

Tomasz udziela wyjaśnienia na zarzut przytoczony w poprzednim odniesieniu. Jest to wyjaśnienie natury erudycyjnej: Akwinata pokazuje, w jakim znaczeniu *habitus* może faktycznie podpadać pod kategorię położenia (*situs*). I tak poszerzając cytat z *Metafizyki* oraz cytując obficie Symplicjusza (zob. niżej, nr 60), Tomasz pokazuje trzy możliwości odniesienia dyspozycji (*dispositio*) do uporządkowania części względem całości.

Po pierwsze będzie to przypadek ciał fizycznych względem miejsca, co, jak Tomasz zauważa, podpada właśnie pod kategorię położenia (*situs*).

Może zarazem być to uporządkowanie według możności (*secundum potentiam*) lub według gatunku (*secundum speciem*). Wówczas zapoczątkowana cnota lub wiedza dotyczy początku jakościowego uporządkowania (*scientia et virtus inchoata*), podczas gdy jej kresem jest cnota i wiedza kompletna (*scientia et virtus complete*).

2.2.7. Pozostałe cytaty z tej części *Kategorii*

W tym miejscu przytaczam trzy cytaty Akwinaty z *Kategorii*, które pochodzą co prawda z części omawiającej poszczególne kategorie (rozdz. 4–9), ale dotyczą innych zagadnień. Dwa z nich dotyczą prawdy wypowiedzi (nr 28–29), a kolejny pada w kontekście kategorii jakości (*qualitas*) i dotyczy wąskiego zagadnienia (nr 30): od czego dokładnie zależy możliwość lub niemożliwość stopniowania pewnych gatunków. Tomasz jako odpowiedź wskazuje rację niepodzielności zawartej w samej formie danego gatunku.

28.

I, q. 14, a. 15, ad 3

Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera: quod est contra Philosophum, qui dicit quod haec oratio, *Socrates sedet*, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente.

W *Kategoriach* Arystoteles mówi ogólnie o prawdziwości lub fałszywości danego twierdzenia: „Na przykład prawdziwe jest twierdzenie, że ktoś siedzi, ale gdy wstanie, wtedy to samo twierdzenie będzie fałszywe”²².

Cytat ten pojawia się w kontekście pytania o zmienność wiedzy Boga. Tomasz broni niezmienności boskiego poznania, przy równoczesnej trosce o to, aby pogodzić to z cytowanym fragmentem *Kategorii*. Tomasz pokazuje, że wypowiedzi takie jak „Bóg wiedział, że Chrystus się narodzi” (które po zaistnieniu wcielenia przestały być prawdziwe, ponieważ czas przyszły winien być w nich zamieniony na przeszły) nie oznaczają żadnej zmiany wiedzy w Bogu.

Akwinata odróżnia zmienność prawdy naszych wypowiedzi od niezmiennego sposobu istnienia prawdy w Bogu. Bóg poznaje w doskonały sposób to, co i kiedy jest, oraz kiedy czegoś nie ma. Przekłada się to na zmienność naszych wypowiedzi (a co za tym idzie prawdziwość lub nieprawdziwość danej tezy), bez naruszenia odwiecznej i niezmiennej Boskiej wiedzy.

29.

I, q. 16, a. 1, arg. 3

Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis*, ut patet I *Poster*. Sed *ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa*, secundum Philosophum in *Praedicamentis*. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

To nawiązanie do *Kategorii* (Bk 4b8) podkreśla kierunek związku przyczynowego: wypowiedź jest prawdziwa z uwagi na stan rzeczy, a nie na odwrót. Tym

²²Bk 4a25, *Kategorie*, s. 39.

samym prawdą została w tym zarzucie usytuowana bardziej po stronie rzeczy niż intelektu.

30.

I–II, q. 52, a. 1 co.

Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in *Praedicamentis*, ubi, assignans rationem quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit: *Quae quidem enim recipiunt trigoni rationem et circuli, similiter trigona vel circuli sunt*: quia scilicet indivisibilitas est de ipsa eorum ratione, unde quaecumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participant.

Tomasz wyjaśnia w tym miejscu, że niektóre gatunki nie podlegają stopniowaniu ze względu na rację niepodzielności (*indivisibilitas*) wpisaną w ich formę. Dotyczy to na przykład liczb lub tego, co mierzy się za ich pomocą (dwa lub trzy łokcie, podwójne, potrójne). Niemożliwość stopniowania wynika tu z racji niepodzielności jedyńki, która nadaje formie każdej liczby jednoznaczność wykluczającą stopniowanie: żadna rzecz nie będzie bardziej w danej liczbie niż inna: trzy planety nie są bardziej „trzy” niż trzy mrówki. Ta sama zasada dotyczy figur geometrycznych, co Arystoteles opisuje w Bk 11a6–12.

Tomasz, cytując niewielki fragment, pokazuje, że figury są niepodzielne z racji ich form, a co za tym idzie — uczestnictwo w nich nie podlega stopniowaniu, np. albo coś będzie kwadratem czy kołem, albo nie.

To szersze wyjaśnienie prowadzi do uchwycenia tego, od czego zależy stopniowalność, aby móc rozstrzygnąć, które jakości i dlaczego podlegają stopniowaniu, a które nie.

2.3. *Post-praedicamenta*

Kolejnych 14 odniesień dotyczy ostatniej części *Kategorii*.

31.

I, q. 48, a. 1, arg. 1

Quia omne genus est natura quaedam. Sed malum est quoddam genus: dicitur enim in *Praedicamentis*, quod *bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum*. Ergo malum est natura quaedam.

Arystoteles rozpatruje w rozdz. 11 różne rodzaje przeciwieństw, możliwość lub niemożliwość ich współwystępowania oraz ich relacje do rodzaju (*genus*). Dobro i zło Arystoteles przedstawia jako to, co dzieli inne rzeczy na rodzaje: „Dobro i zło nie należą do rodzaju, lecz same są rodzajem pewnych gatunków”.

Akwinata rozpatruje pytanie o to, czy zło jest pewną naturą. Cytat z Arystotelesa staje się przesłanką do rozumowania, że skoro każdy rodzaj jest pewną naturą, to zło musi być także pewną naturą.

32.

I, q. 48, a. 1, ad 1

Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera. Consequitur enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum.

Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in X *Metaphys.*, quod *prima contrarietas est habitus et privatio*: quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum huiusmodi, habet rationem mali.

Akwinata odnosi się do powyższego zarzutu i wyjaśnia, że nie chodzi o opinię własną Arystotelesa, ale o pitagorejczyków. Tomasz daje tutaj także pewną ogólniejszą uwagę dotyczącą tego, jak postrzega metodę Arystotelesa zawartą w jego *Organonie*. Zdaniem Akwinaty używa on często w charakterze przykładów tez zaczerpniętych od innych filozofów.

Następnie Tomasz, posiłkując się cytatem z X księgi *Metafizyki*, proponuje inny możliwy trop wyjaśnienia tego miejsca zgodnie z intencją Arystotelesa: że nie chodzi o bezwzględne znaczenie dobra i zła jako gatunków, ale w odniesieniu do przeciwieństw. Każda forma jest z natury dobra, natomiast złem jest wszelki brak. To wyjaśnienie o tyle wiąże się z *Kategoriemi*, że rozwiązuje i rozwiązywa postawiony na ich podstawie problem (nr 31).

33.

I, q. 48, a. 1, arg. 3

Praeterea, utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria: ut probat Philosophus, in *Praedicamentis*, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reductus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.

Rozróżniając różne klasy przeciwieństw, Arystoteles argumentuje, że „brak i posiadanie nie są sobie przeciwstawne jako przeciwieństwa” (12b26). Natomiast dobro i zło dopuszczają pewne stany pośrednie, wskutek czego nawet „zły człowiek skierowany na lepszą drogę życia [...] może się zupełnie zmienić” (13a24–27).

Tomasz przytacza to miejsce w ramach zarzutu przemawiającego na korzyść uznania zła jako natury (skoro według przesłanki większej oba przeciwieństwa są pewną naturą).

34.

I, q. 48 a. 1 ad 3

Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus.

Odwołując się do zarzutu i cytatu w nim przytoczonego (nr 33), oraz do odpowiedzi udzielonej na poprzedni zarzut (ad 2), Tomasz przypomina, że chodzi o rozróżnienie dobra i zła w zakresie moralnym, gdzie faktycznie stanowi ono różnicę gatunkową.

Niemniej jednak nawet w tym wypadku, podobnie jak w bytach naturalnych, w znaczeniu ścisłym zło polega na braku dołączonego do jakiegoś działania lub formy.

Tomasz przytacza przykład z IV księgi *Etyki nikomachejskiej*: „rozzutnik nie jest człowiekiem o złym charakterze”²³. Chodzi o pokazanie sytuacji pośredniej między dobrem i złem: człowiek rozrzutny pomaga innym, jakkolwiek nie czyni tego rozumnie. Człowiek może powrócić do dobra lub zepsuć się, i następuje to na drodze małych pośrednich kroków.

35.

III, q. 86, a. 5, ad 3

Ad tertium dicendum quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiae peccati: quia, ut dicitur in *Praedicamentis*, *pravus*, ad meliores exercitationes deductus, ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit: multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita. Hoc autem multo efficacius facit divina gratia, sive uno sive pluribus actibus.

Kwestia 86 dotyczy skutków sakramentu pokuty. Artykuł 5 dotyczy natomiast pytania o usuwanie „pozostałości grzechu” (*reliquiae peccati*), czyli wad i nawyków, które pozostały po odpuszczeniu grzechów. Zarzut 3 wychodzi od przesłanki pokazującej wyższość Bożej mocy nad ludzką, łącząc ją ze spostrzeżeniem, że dzięki zwróceniu się i ćwiczeniu w tym, co dobre, człowiek pozbywa się wad przeciwnych. Tym samym skuteczniej powinna to czynić łaska Boża.

W przytoczonej wyżej odpowiedzi na ten zarzut Akwinata przypomina piękny tekst z *Kategorii*²⁴, gdzie jest mowa o tym, że zły człowiek może stopniowo

²³ *Etyka nikomachejska*, IV, 1, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN, 2007, s. 149.

²⁴ Cytowany powyżej, nr 33.

stać się dobry dzięki właściwemu ukierunkowaniu jego wysiłku. Różnica między ludzkim i Bożym działaniem jest widoczna w tym, że pod wpływem łaski Bożej zmiana może zaistnieć dzięki jednej Bożej interwencji, a nie na drodze wielu kroków, jak ma to wyłącznie miejsce przy wdrożeniu się człowieka do nowych sposobów działania.

36.

I–II, q. 18, a. 8, arg. 1

Malum enim est *privatio boni*, secundum Augustinum. Sed *privatio* et *habitus* sunt opposita immediata, secundum Philosophum. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

„Brakiem i posiadaniem nazywa się to, co się odnosi do tej samej rzeczy, na przykład wzrok i ślepotą odnoszą się do oczu”²⁵ (Bk 12a27).

Tomasz ponownie zestawia ze sobą przeciwieństwo dobro — zło z przeciwieństwem brak — posiadanie (*privatio* — *habitus*), ale tym razem na zasadzie analogii. W ten sposób wykazuje, w ramach zarzutu, że nie istnieje taki rodzaj czynu, który z racji gatunku byłby obojętny moralnie, ale że każdy będzie wpadł w jedno z przeciwieństw: albo dobro, albo zło.

W odpowiedzi na ten zarzut Tomasz odwołuje się do rozróżnienia na dwa rodzaje braku, nawiązując do *In Praedicamenta* Symplicjusza (zob. niżej, nr 67).

37.

I–II, q. 29, a. 2, arg. 1

Videtur quod amor non sit causa odii. *Ea enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul*, ut dicitur in *Praedicamentis*. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur.

Akwinata omawia uczucie nienawiści jako przeciwstawne uczuciu miłości. Nawiązuje do tematu równoczesności z *Kategorii* Arystotelesa (rozdz. 13, szczególnie Bk 14b33: „Et ea que ex eodem genere in contrarium dividuntur simul natura esse dicuntur”), chcąc wykazać tym samym równoczesność obu tych uczuć (podczas gdy treścią artykułu 2 jest wykazanie, że nienawiść pochodzi z miłości).

Odpowiedź na ten zarzut może być traktowana jako komentarz do tego miejsca *Kategorii*. Akwinata rozwija różne możliwości. Coś może być przeciwstawne i równoczesne z natury na różne sposoby:

1. zarówno w samej rzeczy, jak i myślnie (*secundum rem et secundum rationem*), np. dwa gatunki zwierząt czy dwa gatunki kolorów;

²⁵ *Kategorie*, s. 56.

2. tylko myślnie, ale w rzeczywistości jedna rzecz jest uprzednia wobec drugiej i jest jej przyczyną (np. gatunki liczb, figur geometrycznych i ruchów);
3. wreszcie może nie być równoczesne ani w rzeczywistości, ani myślnie, jak substancja i przypadłość.

W przypadku uczuć miłości i nienawiści jest to druga z podanych opcji: jest to przeciwstawienie myślne, które nie musi iść w parze z równoczesnością w samej rzeczy, co postulował zarzut.

38.

I–II, q. 31, a. 8, arg. 1

Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed *bonum malo contrarietur, et malum malo*, ut dicitur in *Praedicamentis*; videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

Kwestie 31–34 I–II dotyczą uczucia przyjemności (*delectatio*) przeciwstawnego uczuciu smutku (*tristitia*, q. 35–39). Akwinata w a. 8 pyta o możliwość przeciwstawienia jednej przyjemności innej²⁶. Zarzut zostaje sformułowany w oparciu o przesłankę zaczerpniętą z *Kategorii*: dobro może być przeciwieństwem zła, ale nie dobra (ewentualnie jedno zło może być przeciwieństwem innego, 13b36–14a5). Wobec tego jedna przyjemność nie może być przeciwieństwem innej.

W odpowiedzi na ten zarzut (ad 1) Tomasz wyjaśnia, że przesłanka z *Kategorii* ma zastosowanie wyłącznie w kontekście dobra i zła cnót i wad, podczas gdy nic nie stoi na przeszkodzie, aby dwa dobra były sobie przeciwne, jak ciepło i zimno, będące dobrem odpowiednio dla ognia i wody.

39.

I–II, q. 61, a. 1, arg. 1

Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. *Quae enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in *Praedicamentis*: et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis.

Kwestia 61 omawia cnoty kardynalne. Skoro więc cnoty w ogóle dzielą się według przeciwieństw w obrębie gatunku cnoty, muszą z natury zajmować równoważne miejsca, zgodnie z przytoczonym już wcześniej fragmentem z *Kategorii* (nr 37; 14b33).

²⁶Pytanie to wynika z pytania o właściwe rozumienie tekstów Arystotelesa, w tym wypadku szczególnie ważny jest tekst przytoczony w *sed contra* odwołujący się do przeciwnych i znoszących się nawzajem przyjemności, które nie mogą być wykonywane w tym samym czasie — zob. *Etyka nikomachejska*, X, 5, szczególnie 1175b1nn, z przykładem miłośników gry na flecie, którzy nie mogą, słuchając fletu, cieszyć się z prowadzonej rozmowy.

W odpowiedzi na ten zarzut Akwinata przywołuje rozróżnienie orzekania jednoznacznego i analogicznego (co otwiera porządek rozważań Arystotelesa w *Kategoriach*). W obu przypadkach, choć na różny sposób, możliwe jest, aby coś było doskonalsze i lepsze od czegoś innego: jak gatunkowo człowiek wśród zwierząt (jakkolwiek orzekamy jednoznacznie); oraz tym bardziej przy orzekaniu analogicznym: bytem bardziej jest substancja niż akcydens. Tego rodzaju jest podział cnót na różne ich gatunki według stopnia uczestnictwa w rozumie, który nie we wszystkich przypadkach jest ten sam (wyższy jest stopień uczestnictwa w rozumności cnót znajdujących się w rozumnej części duszy niż w emocjonalnej, tj. pożądawczej i gniewliwej).

40.

II–II, q. 47, a. 9, arg. 3

Philosophus dicit, in IV *Ethic.*, quod ad magnanimum pertinet *pigrum esse et otiosum*. Pigritiae autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia bonum non est bono contrarium, ut dicitur in *Praedic.*; videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

W kontekście cnoty roztropności św. Tomasz rozważa pytanie, czy zatroskanie i czujność (*sollicitudo vel vigillantia*) należą do roztropności (a. 9). Trzeci zarzut wychodzi od zawartego w *Etyce nikomachejskiej* powiązania wielkoduszności z lenistwem (*pigrum*), które jest przeciwieństwem zatroskania (*sollicitudo*). Skoro więc roztropność i wielkoduszność nie są sobie przeciwne — zgodnie ze wskazaną powyżej przesłanką z *Kategorii* (nr 38; 13b36–14a5), że dobro nie przeciwstawia się dobru — stąd wniosek, że zatroskanie należy wyłączyć z roztropności.

41.

II–II, q. 89 a. 7, arg. 2

Praeterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in *Praedicamentis*. Sed iuramentum est actus virtutis, ut dictum est (a. 4). Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod eius impedimentum, si quis servaret id quod iuravit: sicut cum aliquis iurat se facere aliquod peccatum, vel cum iurat desistere ab aliquo opere virtutis. Erto iuramentum non semper est obligatorium.

Zarzut pojawia się w kontekście przysięgi (w kontekście kultu i szerzej cnót związanych ze sprawiedliwością). Artykuł 7 dotyczy zobowiązującego charakteru przysięgi. W zarzucie 2 dochowanie przysięgi zostaje przeciwstawione cnotcie.

Punktem wyjścia jest, ściśle rzecz biorąc, wniosek, nie zaś cytat z *Kategorii*. Niemal wszystkie wydania *Summy teologii*²⁷ odsyłają nas do dosyć przypadkowego

²⁷Np. Editio Leonina, wydanie francuskie *Revue de jeunes*, przekład angielski *Summy*.

miejsca, które dotyczy innego tematu (Bk 13a37)²⁸. Akwinata, odwołując się do *Kategorii*, podaje źródło inspiracji dla wniosku, który sam stamtąd wywiódł: skoro dobro nie przeciwstawia się dobru, zgodnie z przesłaniem Arystotelesa, zatem cnota nie przeciwstawia się cnocie.

42.

II-II, q. 101, a. 4, co.

Respondeo dicendum quod religio et pietas sunt duae virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat: quia secundum Philosophum, in *Praedicamentis*, bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas et religio se mutuo impediunt, ut propter unam alterius actus excludatur.

Jak poprzednio — św. Tomasz z zasady ogólnej (dobro nie przeciwstawia się dobru) wyciąga wniosek dotyczący poszczególnych cnót. W tym miejscu jest to argument za tym, aby pogodzić akty różnych cnót. Zatem akty cnoty pobożności i cnoty religijności nie mogą sobie wzajemnie przeszkadzać.

43.

II-II, q. 118 a. 2 co.

Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quae nomine pecuniae designantur, ex qua sumitur *avaritiae* nomen (arg. 2).

Verum quia verbum *habendi* secundum primam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini; ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia huiusmodi, ut patet in *Praedicamentis*, per consequens etiam et nomen avaritiae ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem; sicut Gregorius dicit, in quadam homilia, quod *avaritia est non solum pecuniae, sed etiam scientiae et altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur*. Et secundum hoc avaritia non esset peccatum speciale.

Akwinata wśród cnót dołączających się do cnoty sprawiedliwości wymienia hojność (*liberalitas*, q. 117) oraz dwie wady, które stanowią jej przeciwieństwo: chciwość (*avaritia*, q. 118) i rozrzutność (*prodigalitas*, q. 119). Zastanawiając się nad tym, czy chciwość jest odrębnym grzechem (a. 2), Akwinata zwraca uwagę na to, że posiadanie bogactw ma charakter użytecznościowy, i analizuje znaczenia

²⁸ Ścisłe biorąc, jest to fragment Bk13a31-36. Zamiast niemożności przeciwstawienia cnoty cnocie znajdziemy tam spostrzeżenie Arystotelesa, że o ile możliwe jest przejście z posiadania do braku (przykładem może być utrata włosów lub zębów), to niemożliwy jest proces odwrotny. Kolejny akapit (początek to dokładnie Bk13a37) rozpoczyna inny temat, mianowicie przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia (w długim akapicie aż do b35 słowo „cnota” nie pada ani razu).

czasownika mieć (dokładnie *habendi*): pierwsze znaczenie wiąże się z tym, co posiadamy całkowicie, co zostaje następnie rozciągnięte na wiele innych rzeczy, takich jak posiadanie zdrowia, żony, ubrania itp., zgodnie z cytatem z ostatniego rozdziału z *Kategorii* (Bk15b17).

44.

I–II, q. 49, a. 1 co.

Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter post praedicamenta habere ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt *opposita*, et *prius et posterius*, et alia huiusmodi. Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur: sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium.

Na początku traktatu o habitusach Akwinata dokonuje porządku w używanych pojęciach. Jest to ważne szczególnie w odniesieniu do pojęcia *habitus*, jak też szerzej w odniesieniu do czasownika *habere* ze względu na jego wieloznaczność. Akwinata zwraca uwagę na to, że określenie to może mieć szersze i węższe znaczenie. W szerokim znaczeniu odnosi się do posiadania czegokolwiek, co zostaje zilustrowane cytatem z *Kategorii*. Przy tej okazji św. Tomasz dokonuje interpretacji ostatnich rozdziałów tego dzieła, łącząc je razem ze sobą pod wspólnym mianownikiem odniesienia do wielu różnych gatunków, i tytułując je jako *post-paedicamenta*. Dotyczy to, precyzuje Tomasz, omówienia przeciwieństw (rozd. 10–11 *Kategorii*), uprzedniości i następczości (rozd. 12), temu podobnych (czyli równoczesności i ruchu, rozdz. 13–14), oraz wreszcie posiadania (rozd. 15).

To ogólne znaczenie *habere* oraz *habitus* stanowi podstawę dalszych rozróżnień, aż Tomasz ustali ściślejsze odniesienia dla poszczególnych pojęć w ścisłym znaczeniu: *habitus* oraz *dispositio* jako podpadające pod kategorię jakości (*qualitas*), jako odrębne znaczenie od kategorii zarówno posiadania (*habitus*) oraz położenia (*situs*).

3. PRAEDICAMENTUM W *Summie teologii*

Dotychczas prześledziliśmy wszystkie miejsca w *Summie teologii* nawiązujące bezpośrednio do *Kategorii* Arystotelesa. Pozostałe miejsca (czasem wyłącznie za pośrednictwem samego określenia *praedicamentum*) zostały uporządkowane w następujący sposób: najpierw zostaną omówione te z nich, gdzie Tomasz używa słowa *praedicamentum*, wplatając je bez odnośników do swojego teologicznego wywodu (3 przypadki). Pozostałe nawiązania wiążą się z komentarzami

Tomasza bądź do innych dzieł Arystotelesa (4 miejsca), bądź do tradycji komentatorskiej Boecjusza (5) i Symplicjusza (12).

45.

I–II, q. 49, a. 1, arg. 2
(zob. wyżej nr 21):

Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

Warto zwrócić uwagę na ten fragment, który Akwinata podaje jako oczywistość (nie dodając żadnych dalszych uzasadnień), twierdząc, że jedna kategoria nie zawiera się w innej. Oznacza to, że dla św. Tomasza różne kategorie zawsze wskazują na odrębne aspekty orzekania.

Nie jest to oczywiste przy lekturze Arystotelesa, który w 8 rozdziale dotyczącym kategorii jakości (*qualitas*) mówi, że niektóre określenia wydają się równocześnie należeć zarówno do kategorii stosunku, jak i kategorii jakości²⁹. Akwinata stoi na stanowisku logicznej rozłączności kategorii. Zwracam na to uwagę, ponieważ polski tłumacz *Kategorii*, Kazimierz Leśniak, sugeruje coś odwrotnego³⁰. Leśniak wydaje się zawęzać to, co mówi Arystoteles, skoro ten uściśla poziom orzekania wtedy, kiedy jedno określenie podpada pod różne kategorie. Święty Tomasz podnosi ten problem we wspomnianym komentarzu do *Fizyki* w odniesieniu do dwu kategorii, działania i doznawania, skoro dotyczą jednego i tego samego ruchu³¹. I wyjaśnia, że choć te dwie kategorie odnoszą się do tego samego ruchu, to jednak ujmują go od strony dwu różnych bytów: działającego (*alia res est agens*) i doznającego (*et alia res est patiens*)³².

Wracając do cytatu nr 45: mógłby ktoś zwrócić uwagę, że podana przez Tomasza przesłanka pojawia się w zarzucie (a więc Tomasz nie uznaje jej za prawdziwą i wplata ją tam wyłącznie dla celów pedagogicznych). Jednak uważne przesledzenie korpusu oraz odpowiedzi na ten zarzut potwierdza coś przeciwnego. Sam Akwinata przyznaje, że zarzut działa, gdy mowa o tym, co ściśle podpada pod kategorię posiadania (*habitus*), i tylko uściśla, co to wtedy dokładnie oznacza (coś pośredniego między posiadającym i tym, co posiadane). To znaczenie — możemy wnioskować z korpusu — nie podpada pod kategorię jakości, i tym samym mówimy o czymś odrębnym od *habitus* oraz *dispositio*. Rozłączność kategorii posiadania i jakości zostaje potwierdzona. Mylić może dwuznaczność

²⁹ „Co więcej, gdyby się zdarzyło, że to samo mogłoby być i jakością i stosunkiem, to bynajmniej nie byłoby dziwnym zaliczenie tego do obydwóch tych kategorii” (Bk 11a36–37, ARYSTOTELES, *Kategorie*, s. 53).

³⁰ Tamże, s. 53–54, przypis 32.

³¹ *In Physicorum*, III, 5, 14.

³² Tamże, III, 5, 16.

habitus użytego raz w jednym, a raz w innym znaczeniu. Potwierdza to konieczność uważnego dookreślenia omawianych pojęć.

Kolejne dwa nawiązania do pojęcia *praedicamentum* znajdują się w samym sercu teologii: w traktacie o Trójcy Świętej. W artykule dotyczącym pytania o tożsamość istoty i relacji w Bogu zostaje przywołany św. Augustyn³³. Odwołując się do niego, św. Tomasz w ramach zarzutu buduje opozycję orzekania Osób Boskich (Ojca i Syna) względem boskiej substancji. Akwinata wyjaśnia:

46.
I, q. 28, a. 2, ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis.

Różnica wskazana przez Augustyna nie odnosi się do rzeczywistości Boga, ale do sposobu orzekania o Nim. Używamy dwu kategorii w odniesieniu do Boga: orzekanie substancji oraz stosunku. Nie wykluczają się one wzajemnie w Bogu, natomiast nie ma tam miejsca na jakiegokolwiek inne kategorie ze względu na najwyższą Bożą prostotę, co wyjaśnia Tomasz w kolejnym cytacie, stanowiącym ciąg dalszy poprzedniego:

47.
(Ciąg dalszy:)

Quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem: nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Święty Tomasz używa określenia *praedicamentum*, odnosząc się do innych dzieł. Zacznijmy od dzieł Arystotelesa (*Etyka nikomachejska* i *Metafizyka*), aby następnie przejść do jego komentatorów — Boecjusza i Symplicjusza.

3.1. Komentarz do tematu kategorii w obrębie dzieła Arystotelesa

3.1.1. *Etyka nikomachejska*

Słowo *praedicamentum* pojawia się trzykrotnie wraz z przywołaniem *Etyki nikomachejskiej*. Wszystkie odwołania są zgrupowane w obrębie jednego zarzutu

³³Zob. nr 52, ten sam kontekst, gdzie św. Tomasz cytuje Boecjusza.

i odpowiedzi w traktacie o Bogu, w kontekście analizy pojęcia dobra (I, q. 5). Zastanawiając się nad podziałem dobra na godne, użyteczne i przyjemne, Akwinata formułuje zarzut w oparciu o podział dobra według dziesięciu kategorii (zgodnie również z zasadą wymienności transcendentaliów). Pokazuje mianowicie, że wyróżniony podział dobra mieści się w jednej i tej samej kategorii. Zatem wyróżniony podział pojęcia dobra jest nieodpowiedni.

48.

I, q. 5, a. 6, arg. 1

Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in I *Ethic.*, dividitur per decem praedicamenta.

49.

I, q. 5, a. 6, arg. 1 cd.

Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.

W odpowiedzi Tomasz przypomina, że w aspekcie wymienności dobra i bytu orzekanego o podmiocie dzieli się ono na dziesięć kategorii; podczas gdy rozpatrywane co do swojej istoty (*secundum propriam rationem*) podpada pod zasygnalizowany podział:

50.

I, q. 5, a. 6, ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum, in quantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta: sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

Szczegółowo ten właśnie podział Tomasz uzasadnia w korpusie tego artykułu (I, q. 5, a. 6), podkreślając, że jest on adekwatny zarówno gdy chodzi o dobro ludzkie, jak dobro ujęte na wyższym i bardziej powszechnym poziomie (*altius et communius ratio boni*).

3.1.2. *Metafizyka*

Akwinata, rozpatrując zróżnicowanie stworzeń w odniesieniu do dobra i zła (I, q. 48–49), zadaje sobie pytanie o istnienie zła w rzeczach (a. 2: „utrum malum inveniatur in rebus”). Zarzut 2 wykorzystuje wymiennność pojęć transcendentálnych: skoro byt i rzecz są wymienne („ens et res convertuntur”), jeśli zło jest czymś w rzeczach, to będzie jakimś bytem (co jest sprzeczne z konkluzją poprzedniego artykułu).

W odpowiedzi na ten zarzut Tomasz przypomina, że byt (*ens*) jest orzekany dwojako: jako bytowość rzeczy (*entitas rei*) oraz jako prawda wypowiedzi (*veritas propositionis*). W tym pierwszym wypadku dzieli się na dziesięć kategorii i jest wymienny z bytem, w przeciwieństwie do drugiego. Zarzut, wychodząc od drugiego znaczenia, przypisywał mu błędnie cechy pierwszego znaczenia.

51.

I, q. 48, a. 2, ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in *V Metaphys.*, ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens: unde nec malum.

3.2. Nawiązanie do tradycji komentatorskiej

Kolejne przypadki użycia przez Akwinatę *praedicamentum* odnoszą się głównie do przywołania komentarza Boecjusza bądź Symplicjusza do *Kategorii*. Tylko I, q. 29, a. 2 ad 4 (nr 55) odsyła nas do Tomaszowego streszczenia poglądów Boecjusza.

3.2.1. Boecjusz

Większość odwołań do Boecjusza z nawiązaniem do problematyki kategorii dotyczy traktatu o Trójcy Świętej: relacji w Bogu (I, q. 28) i Osób Boskich (I, q. 29). Pierwsze z nich to zarzut otwierający tę kwestię i dotyczący pytania o realne istnienie (w odróżnieniu od myślnego) relacji w Bogu. Święty Tomasz wysuwa zarzut na podstawie kategorii, cytując właśnie Boecjusza, mówiącego, że wszystkie kategorie orzekane o Bogu orzekają o Jego substancji. Tym samym kategorii stosunku (*ad aliquid*) nie można orzekać o Bogu.

52.

I, q. 28, a. 1, arg. 1

Videtur quod in Deo non sint aliquae relationes reales. Dicit enim Boetius, in libro *De Trin.*, quod *cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari. Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest.*

Tomasz, odpowiadając na ten zarzut, wyjaśnia, jak należy rozumieć ten cytat. Cechą właściwą orzekania kategorii *ad aliquid* jest odniesienie do czegoś innego. Nie oznacza to jednak — parafrazując tekst Tomasza — że Boecjusz chciał wykluczyć relacje w Bogu, ale raczej że uściślił sposób orzekania jako inny niż ścisłe

znaczenie kategorii stosunku. Nie są one na sposób czegoś tkwiącego w czymś jednym wobec czegoś innego, lecz na sposób odniesienia się do drugiego³⁴.

Kolejne trzy odniesienia do *Kategorii* zawarte są w I, q. 29, a. 2, gdzie Akwinata pyta o pojęciowe rozróżnienie między następującymi pojęciami: osoba, hipostaza, samoistne bycie oraz istota (odpowiednio *persona*, *hypostasis*, *subsistentia*, *essentia*).

Wspólną cechą tych nawiązań jest wyjaśnienie natury substancji pierwszej tak, jak ujmował to Arystoteles w *Kategoriach*, oraz bliskości znaczeniowej powiązanych z nią pojęć, wypracowanych w tradycji teologicznej. Stąd staje się możliwy zarzut polegający na tym, że *substantia*, *essentia* oraz ich jednostkowe przejawy w postaci hipostazy i osoby oznaczają jedną i tę samą rzeczywistość:

53.

I, q. 29, a. 2, arg. 3

Praeterea, Boetius dicit, in Commento *Praedicamentorum*, quod *usia*, quod est idem quod *essentia*, significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiae, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia praedicta nomina idem significare videntur.

Akwinata w odpowiedzi na ten zarzut odwołuje się do uściśleń powiązanych z istotą i definicją jako właściwości gatunkowych, nie zaś indywidualnych. Te bowiem są definicyjnie nieuchwytnie.

W przypadku bytów złożonych z materii i formy ich istota (*essentia*) odnosi się do nich łącznie i gatunkowo, podczas gdy pojęcia hipostazy i osoby (*hypostasis* i *persona*) wskazują na element konkretności danego np. człowieka.

54.

I, q. 29, a. 2, s.c. 2

Praeterea, Boetius dicit, in Commento *Praedicamentorum*, quod *hypostasis* dicitur materia, *usiosis* autem, idest *subsistentia*, dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona.

Święty Tomasz odwołuje się do Boecjusza w podobny sposób także w *De potentia*, q. 9, a. 1 oraz w *In I Sent.*, d. 23, a. 1. Ściśle rzecz biorąc, Boecjusz mówi

³⁴I, q. 28, a. 1, ad 1: „*Ad aliquid* dicitur omnino non praedicari in Deo, secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid; in quantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparisonem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere [Boetius] voluit quod relatio non esset in Deo: sed quod non praedicaretur per modum inhaerentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis”.

tam o złożeniu materii i gatunku (*materia* i *species*): „Cum autem tres substantiae sint, materia, species, et quae ex utrisque conficitur undique composita et compacta substantia, hic neque de sola specie, neque de sola materia, sed de utrisque mistis compositisque proposuit”³⁵. Akwinata sprowadza w tym wypadku *species* do formy. Piotr Lichacz i Włodzimierz Zega sugerują, że „bezpośrednią inspiracją dla Tomasza był w tym wypadku prawdopodobnie *Komentarz do Sentencji Alberta Wielkiego* (*In I Sent.*, d. 23, a. 4) lub Bonawentury (*In I Sent.*, d. 23, a. 4, dub. 1)”³⁶. Warto zwrócić uwagę na równoległe cytowany w tych miejscach tekst Boecjusza zawierający zestawienia pojęć łacińskich i greckich w dziele *O dwu naturach* (*De duabus naturis*)³⁷. Mimo wszystko nie znajduje się tam (ani, zdaniem B. Gejera, nigdzie w dziele Boecjusza) zestawienie cytowane w I, q. 29, sc. 2, jak zauważa Ceslaus Velecky w angielskim wydaniu *Summy teologii*³⁸.

55.

I, q. 29, a. 2, ad 4

Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species *subsistere*, in quantum individuis aliquibus competit *subsistere*, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicto Substantiae comprehensis: non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim *subsistere* a singularibus. *Substare* vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum.

Drugie substancje w postaci rodzajów i gatunków nie istnieją samodzielnie, ale zgodnie z intencją Arystotelesa subsystują w substancjach pierwszych, co Boecjusz wydobywa, mówiąc, że zawierają się one w jednostkach.

Ostatni z cytatów dotyczy moralnej części *Summy* i odnosi się do komentarza Boecjusza do tekstu Arystotelesa mówiącego o powolnej zmianie człowieka na lepsze dzięki ćwiczeniom (zob. wyżej nr 35, Bk 13a23).

³⁵ BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, 184 A.

³⁶ TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 5: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, s. 28–29, przypis 12.

³⁷ Zob. rozdział III „Differentia naturae et personae”, PL 64, 1343–1345: „Neque enim verborum inops Graecia est, ut Marcus Tullius alludit; sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddit: essentiam quidem οὐσίαν, subsistentiam vero οὐσίωσιν, substantiam ὑπόστασιν, personam πρόσωπον appellans. Ideo autem ὑποστάσεις Graeci individuos substantias vocaverunt, quoniam caeteris subsunt, et quibusdam quasi accidentibus suppositae subiectaeque sunt” (1344 C–D).

³⁸ *Summa theologiae*, t. 6: *The Trinity*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2006, s. 46, przypis 6. Velecky wysnuwa przypuszczenie, że św. Tomasz cytował to miejsce z pamięci.

56.

I–II, q. 100, a. 6, arg. 2

Praeterea, per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum, per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boetium, in *Commento Praedicamentorum*, prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

Tomasz streszcza Boecjusza własnymi słowami: najpierw należy wytrzebić wady, aby móc zdobywać cnoty³⁹. Parafraza stanowi część zarzutu mającego wykazać, że przykazania Dekalogu (o czym mówi kwestia 100) są ułożone w niewłaściwej kolejności, ponieważ według zaproponowanego porządku przykazania dotyczące bliźniego najpierw powinny być negatywne, a następnie pozytywne (skoro negatywne zakazują aktów wad, a pozytywne nakazują akty cnót). Oznacza to, że przykazanie IV „Czcij ojca swego i matkę swoją” powinno być na końcu, po przykazaniach negatywnych (jak widać także z odpowiedzi na ten zarzut).

Tomasz wyjaśnia także, że jakkolwiek faktycznie należy w praktyce (*in executione*) odstępować od zła i zaprawiać się w dobru, to jednak w porządku poznania (*in cognitione*) cnota wyprzedza grzech i pozwala go zrozumieć. Akwinata poza Pismem Świętym (Ps 33,15 oraz Iz 1,16) cytuje w tym kontekście, co ciekawe, *De anima*.

3.2.2. Symplicjusz

Święty Tomasz cytuje Symplicjusza w kontekście problematyki kategorii 12 razy, a więc trzykrotnie więcej niż Boecjusza. Odwołania te zostały uporządkowane w kolejności komentarza Boecjusza do *Kategorii*. Wszystkie cytaty pochodzą z *Prima Secundae*, i znakomita większość (10 na 12) pojawia się w kwestiach dotyczących pojęcia *habitus* (I–II, q. 49–54).

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 313, 78–96⁴⁰ (*Qualitas, prima species*)

³⁹Zob. tekst Boecjusza: „Atque ideo si quis sit quibuslibet prioribus vitiis obnoxius, si eum melior sermo susceperit, et sapientium consuetudine confabulationeque comatur, aliquid ex ante actis vitiorum illecebris emendabitur, et sese aliquantulum exuet, et paululum liberior ad meliora procedet. Ita ut sit primo quidem minus malus, post vero non malus, deinde jam jamque aliquantulum bonus” (*In Categorias*, PL 64, 277 A–B).

⁴⁰Przy lokalizacji korzystam z aparatu przytaczającego teksty Tomasza zawartego w: SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, wydanie krytyczne, wyd. A. Pattin, t. I: Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1971; t. II: Leiden: Brill, 1975.

57.

I–II, q. 49, a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Philosophus, in *Praedicamentis* (ibid.), ponit inter quatuor species qualitatis primam, *dispositionem et habitum*. Quorum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius, in *Commento Praedicamentorum*, dicens quod *qualitatum quaedam sunt naturales, quae secundum naturam insunt, et semper: quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et haec quidem, quae sunt adventitiae, sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes.*

Arystoteles wyróżnia cztery gatunki jakości. W tradycji komentatorskiej, jak o tym zaświadcza Symplicjusz, pojawiły się różne sposoby interpretacji tego podziału. Akwinata przytacza propozycję wyjaśnienia tego zagadnienia przedstawioną przez samego Symplicjusza, oraz poddaje je uważnej analizie i krytyce. Akwinata formułuje w ten sposób własną propozycję wyjaśnienia kryteriów wyróżnienia czterech gatunków jakości (zob. wyżej, nr 12–14).

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 319, 65–72 (Qualitas, prima species)

58.

I–II, q. 50 a. 1 co.

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in *Commento Praedicament.*: sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam.

59.

(Ciąg dalszy:)

Et quod Aristoteles inducit in *Praedicamentis* de sanitate et aegritudine (arg. *Sed contra*), non inducit quasi haec pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur habitus et dispositio. Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis.

Kolejne dwa odwołania (nr 58–59) na pierwszy rzut oka wydają się dotyczyć bezpośrednio *Kategorii*; jednak Akwinata streszcza za Symplicjuszem pozycję Aleksandra, który nie uznawał zdrowia i choroby za jakości pierwszego gatunku, ale cytat ten rozumiał jako przykład czegoś innego, bardziej zmiennego niż *habitus* oraz *dispositio*. Warto przypomnieć, że w poprzedniej kwestii (q. 49) Akwinata dokonał już uporządkowania pojęć zaczerpniętych z tradycji co do ulokowania habitusu w pierwszym gatunku jakości. Obecnie zajmuje się pytaniem o podmiot habitusów (q. 50) i o to, czy może być nim ciało (a. 1). Aleksander nie przyjmował możliwości istnienia habitusu w ciele.

Tomasz odrzuca tę interpretację jako sprzeczną z zamiarem Arystotelesa. Już Symplicjusz dystansuje się wobec tezy Aleksandra.

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 329, 45–52 (Qualitas, prima species)

60.

I–II, q. 49, a. 1, ad 3

Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes: sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet *aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem*. In quo, ut Simplicius dicit in *Commento Praedicamentorum*, *comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit „secundum locum”*: et hoc pertinet ad praedicamentum Situs, qui est ordo partium in loco. *Quod autem dicit „secundum potentiam”, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte*, sicut scientia et virtus inchoata. *Quod autem dicit „secundum speciem”, includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus*, sicut scientia et virtus complete.

Kwestia 49 jest nam już znana: Akwinata porządkuje filozoficzny słownik, szczególnie w odniesieniu do różnych znaczeń słowa *habitus* wobec potrzeby wyodrębnienia jego znaczenia podpadającego pod kategorię jakości (*qualitas*), odróżnionego od kategorii położenia (*situs*) i posiadania (*habitus*). Pojęcie *dispositio* idzie w parze z uporządkowaniem tego, co składa się z części. Dzieje się to na trzy sposoby i właśnie tu Akwinata odwołuje się do komentarza Symplicjusza, podkreślając, że to rozróżnienie obejmuje wszystkie dyspozycje (*dispositiones*): w przypadku tych cielesnych będzie to kategoria położenia (*situs*), w pozostałych przypadkach będzie to albo wiedza i cnota zapoczątkowana, albo dopełniona (a więc *habitus* podpadający pod kategorię jakości — *qualitas*)⁴¹.

Znakomicie odpowiada to zarzutowi cytowanemu powyżej (nr 11), łączącemu porządek części z kategorią położenia (*situs*)⁴². Miało to być argumentem przeciw łączeniu habitusu z kategorią jakości.

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 331, 89–91 i następnie 86–88 (Qualitas, prima species)

61.

I–II, q. 50, a. 6 co.

Unde Maximus, post praedicta verba quae induximus (in arg. 1), dicit: *Habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt, essentiales sunt, propter immaterialitatem*. Et hoc etiam Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum*: *Sapientia quae est*

⁴¹Zob. cyt. z komentarzem nr 27 powyżej.

⁴²„Omnis habitus est dispositio” (Bk 9a10).

in anima, habitus est: quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.

62.

I–II, q. 50, a. 6 co.

Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum* (l.c. nt. 33), quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa.*

Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus.

Artykuł dotyczy pytania o możliwość istnienia habitusów w aniołach. Cytat pierwszy (nr 61) służy postawieniu problemu: przyjmując tok rozumowania Maksymusa i Symplicjusza, należałoby przyjąć, że to, co jest w aniołach, podpada raczej pod orzekanie substancjalne niż jakościowe. Akwinata po części przychyliła się do tego wniosku, wykazując, że nie ma ścisłej analogii między potencjalnością materii oraz potencjalnością substancji intelektualnej, i potwierdza to kolejnym cytatem z Symplicjusza z tego samego miejsca (nr 62).

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 352, 24 – 353, 35 (Qualitas, tertia species)

63.

I–II, q. 49, a. 2, ad 2

Unde patet solutio ad secundum. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit, in *Commento Praedicamentorum* (l.c. nt. 14).

Święty Tomasz próbuje rozwiązać zagadkę dotyczącą trudności w interpretacji przykładu ciepła i zimna, pojawiającego się u Arystotelesa jako przykład zarówno w odniesieniu do pierwszego, jak i trzeciego gatunku jakości. Tomasz proponuje własne rozwiązanie już w kontekście poprzedniego zarzutu, tj. q. 49, a. 2, ad 1, oraz zaznacza, że inni, jak mówi Symplicjusz, rozwiązują to w inny sposób. Adriaan Pattin, wydawca łacińskiego przekładu tekstu Boecjusza, nie zaznacza tego miejsca w aparacie. Najbardziej logiczne byłoby umieszczenie tego problemu właśnie w kontekście podanego przykładu ciepła i zimna bądź w kontekście pierwszego gatunku jakości (8b35nn, zob. wyżej, nr 12), bądź trzeciego gatunku jakości (9a30–31). To drugie miejsce wydaje się o tyle bardziej odpowiednie, że Symplicjusz przytacza dokładnie ten problem, cytując Eudorusa: „Sed quomodo, ait Eudorus, in prima quidem specie qualitatis caliditates et frigiditates et

aegritudinem et sanitatem inter dispositiones dinumeravit, hic autem tamquam in alia specie scilicet in passiva qualitate ipsas computat?⁴³.

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 352, 24 – 353, 35 (Qualitas, tertia species)

64.

I–II, q. 50, a. 1, ad 3

Quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius, in *Commento Praedicamentorum* (l.c. nt. 3), quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima: Aristoteles autem ponit calorem in tertia.

Unde Porphyrius dicit, sicut idem Simplicius refert (ibid.), quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem.

Kolejny cytat dotyczy sygnalizowanej dyskusji na temat problemu, czy ciepło (*calefactio*) należy do pierwszego, czy trzeciego gatunku jakości (jak wyżej w I–II, q. 49, a. 2, ad 2, nr 63). W dalszej części odpowiedzi na ten zarzut Symplicjusz zostaje przywołany jeszcze dwukrotnie.

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 391–392, 72–99 (Qualitas, po charakterystyce czterech gatunków jakości)

65.

I–II, q. 52 a. 1 co.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in *Commento Praedicamentorum*. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam, propter materiae infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in *Praedicamentis*. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt.

Akwinata, rozpatrując kwestię na temat wzrostu habitusów, przywołuje i streszcza obszerniejszy fragment Symplicjusza na ten temat. Po wprowadzeniu (*In*

⁴³ *In Praed.*, t. II, s. 352, postawienie problemu: 24–27, propozycja rozwiązania: 27–35.

Praed. t. II, s. 391, 72–73) Symplicjusz przedstawia kolejno cztery opinie (pierwsza opinia — 73–76, druga — 76–91, trzecia — 91–95, czwarta — 96–99). Po tym streszczeniu Akwinata przystępuje do przedstawienia własnej opinii na ten temat.

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 392, 91–94.

66.

I–II, q. 66, a. 1 co.

Quod de scientia et arte non contingit: non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in *Commento Praedicamentorum*, quod virtus non recipit magis et minus, sicut scientia vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem: sive secundum diversa tempora, in eodem: sive in diversis hominibus.

Zagadnienie wiąże się z poprzednimi: jest to pytanie o możliwość stopniowania cnoty. Symplicjusz zostaje przywołany w charakterze źródła referowanej właśnie pozycji stoików, krótko nie przyjmowali stopniowania cnoty (postulując, że dotyczy zawsze pewnego maksimum), choć przyjmowali stopniowanie wiedzy i sztuk wyzwolonych. Odnosi się to do wyżej zaprezentowanego trzeciego poglądu na temat możliwości stopniowania *habitus* (*In Praed.*, t. II, s. 392, 91–94).

Symplicjusz, *In Praed.*, t. II, s. 518–552 (*Postpraedicamenta, De oppositis*, dokładne miejsce do ustalenia)

67.

I–II, q. 18, a. 8, ad 1

Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in *Commento super librum Praedic.*, quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Jest to pierwszy cytat z komentarza Boecjusza do *Kategorii* w *Summie teologii* (stąd pewnie też nieco odmienny sposób przytoczenia tytułu). Kwestia dotyczy dobra i zła ludzkich czynów. Tomasz w artykule 8 pyta o możliwość istnienia czynu gatunkowo obojętnego względem dobra i zła. Zarzut pierwszy odnosi się wprost do *Kategorii*⁴⁴. Tutaj mamy ustosunkowanie się do tego zarzutu poparte cytatem z Symplicjusza. W rozbudowanym przypisie do polskiego przekładu

⁴⁴Bk12b27, cytowane powyżej, nr 36.

tej części *Summy teologii* — *Traktat o ludzkim działaniu* — Jan Kielbasa odsyła do greckiego wydania Symplicjusza z krótkim streszczeniem treści jego wywo-
du⁴⁵. Pozostaje jeszcze ustalić, do którego fragmentu dokładnie Akwinata się
odwołuje. Wiadomo, że chodzi o dosyć długi i trudny 10 rozdział *Kategorii*⁴⁶
dotyczący różnych form przeciwieństw, a co za tym idzie, wiąże się on z ob-
szernym komentarzem Symplicjusza (s. 518–552), gdzie powinno znajdować
się cytowane miejsce.

Symplicjusz, *In Praed.* (miejsce do ustalenia)

68.

I–II, q. 50, a. 4, ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in *Com-
mento Praedicamentorum*, quod quia omnis operatio hominis est quodammodo
coniuncti, ut Philosophus dicit in I *De anima*; ideo nullus habitus est animae
tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu,
cum intellectus sit separatus: ut ratio proposita procedebat.

W tym miejscu cytat ten służy odparciu zarzutu oddzielającego działanie inte-
lektualne od wspólnego działania duszy i ciała. Pozwoliłoby to na wykazanie,
że *habitus* nie może istnieć w samym intelekcie (zob. q. 50, a. 4, arg. 1), skoro
winien być podobny do działania, a to zawsze wiąże się zarówno z duszą, jak cia-
łem. Zatem z zarzutu wynika jedynie to, że *habitus* nie może istnieć w intelekcie
oddzielonym od ciała.

Różne wydania *Summy* odsyłają tutaj do różnych miejsc, najczęściej do 8 roz-
działu „O jakości” (co dotyczy, jak widzieliśmy, obszernego materiału)⁴⁷. Jakimś
tropem identyfikacji tego miejsca może być komentarz Boecjusza w kontekście
I, q. 29 a. 2 (nr 53–54), ponieważ dotyczy on właśnie orzekania o jedności formy
i ciała.

⁴⁵J. KIEŁBASA, „Odsyłacze i objaśnienia”, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o ludzkim działaniu*,
tłum. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2013, s. 284–285, przypis LXXVI.
Transliteracja greckiego tekstu przytoczonego na końcu tego przypisu odpowiada w przekładzie
łacińskim następującemu fragmentowi: „Boni quidem privatio caecitas; bonum enim visus [...].
Propter quod privatio neque una bonum, sed vel malum vel indifferens. Et bonorum autem pri-
vatio fiet utique omnium vel plurimorum. Minime autem ait Aristoteles eorum quae in anima
bonorum et electioni iunctorum fieri privationem [...] Magis igitur divitiarum opinionis honoris
et talium et maxime eorum quae circa possessiones vocatorum bonorum sunt privationes” (*In
Praedicamenta Aristotelis*, s. 552).

⁴⁶Bk11b15–13b35.

⁴⁷H.M. Christmann w wydaniu niemieckim (1940) *Summy* odsyła do edycji C. Kalbfleischa
(= K.) 261 (a więc *In Praed.*, 358), podczas gdy A. Kenny w wydaniu angielskim (1964 i 2006)
do K. 233, 241 (*In Praed.*, 318–319 oraz 329–330).

PODSUMOWANIE

Po przedstawieniu dzieła *Kategorie* prześledziliśmy nawiązania do niego w *Summie teologii*. Pozwoliło to przyjrzeć się uważniej, w jaki sposób Akwinata wplata rozważania Stagiryty do własnej syntezy teologicznej.

Jeśli weźmie się pod uwagę objętość *Summy teologii*, nietrudno zauważyć, bezpośrednio odniesienia do *Kategorii* nie są częste. W większości przypadków cytaty z *Kategorii* stanowią jedną z przesłanek jakiegoś szczegółowego rozumowania. Akwinata dokładnie i wiernie cytuje Arystotelesa, zarówno na poziomie poszczególnych zdań, jak również ich roli w kontekście.

Może się to wydawać oczywiste. Warto podkreślić, że mamy coraz więcej trudności, aby to docenić, ponieważ wiąże się to z syntetycznym spojrzeniem łączącym kwestie metafizyczne na wysokim poziomie szczegółowości z całościową wizją teologiczną. Z tego powodu użyteczne wydaje się powiązanie tych dwu perspektyw na poziomie tekstów źródłowych, co ułatwia dalsze poszukiwania i badania dotyczące ich komplementarności.

Prześledzenie odniesień Tomasza do *Kategorii* pozwala na wyciągnięcie wniosku, że zasadnicze ramy i sposób myślenia przedstawiony w tym dziele Arystotelesa został przez św. Tomasza głęboko przemyślany i wykorzystany w *Summie teologii*. Szczególnie ciekawe bywa zastosowanie kategorii w teologii, ponieważ tego rodzaju odniesienia tworzą tam zarówno nowe problemy, jak i szanse rozwiązania. Przykładem może być kategoria ilości w odniesieniu do ciała Chrystusa obecnego w sakramencie eucharystii czy kategoria relacji w obrębie Trójcy Świętej. Na ogół tego rodzaju odniesienia pojawiają się w kontekście zarzutów; jednak w żadnym z tych miejsc, nawet najściślej teologicznych, Tomasz nie neguje logiki zawartej w kategoriach w imię apofatycznego orzekania o Bogu czy przez odwołanie do Bożej wszechmocy. W skrajnych przypadkach Akwinata wykazuje przynajmniej tyle, że nie ma sprzeczności, np. w przypadku kategorii substancji i *ad aliquid* w odniesieniu do Boga. Widać wtedy, że kategorie w ścisłym znaczeniu nie wystarczają do opisu rzeczywistości Boga i potrzebują dodatkowych wyjaśnień i zabiegów hermeneutycznych (np. kategoria relacji w odniesieniu do Trójcy Świętej). Jednocześnie teoria kategorii pomaga Akwinacie głębiej czytać i wyjaśniać Pismo Święte i dogmaty wiary: dostarczają bowiem nowych narzędzi do ich zgłębiania.

Niekiedy natomiast idee wyniesione z kategorii stanowią fundament teologicznych rozważań, jak miało to miejsce szczególnie w *Prima Secundae* w związku z rolą, jaką pełni tam *habitus*. Warto przypomnieć, że to zagadnienie nie jest jasne w myśli samego Arystotelesa. Relacja między pojęciami dyspozycja i *habitus* (*dispositio* i *habitus*), ich odniesienie do kategorii jakości (*qualitas*),

posiadania (*habitus*) i położenia (*situs*), a wreszcie względem cnót stanowią niełatwy gąszcz problemów do rozwiązania.

Akwinata jest tutaj dobrym punktem odniesienia: referuje pytania i problemy zrodzone na kanwie tekstów Arystotelesa. Po ich przedstawieniu wraz z odniesieniem do tradycji komentatorskiej, szczególnie Symplicjusza, Akwinata proponuje własne rozwiązanie i wyjaśnienie. Tak wypracowany materiał staje się podstawą moralnej części *Summy teologii*. Umożliwi to św. Tomaszowi na udokumentowane stwierdzenie, że chodzi mu w teologii moralnej o słowo *habitus* w znaczeniu pierwszego gatunku jakości. Tak rozumiany *habitus* staje się najbliższym gatunkiem w definicji cnót i darów Ducha Świętego, i łączy teologię moralną z rozważaniami natury antropologicznej oraz kategorialnej.

Pojęciowy porządek wprowadzony w oparciu o *Kategorie* umożliwia jasne i czytelne dookreślenie tego, o czym jest właśnie mowa. Tomasz przemyślał antropologiczne i moralne implikacje ludzkiej natury w świetle objawienia, a przez analizę pojęciową nadał jej uniwersalną i zrozumiałą formę. Prześledzenie *Kategorii* pomaga lepiej zrozumieć szerszy kadr Tomaszowych rozwiązań teologicznych. Działa to i w drugą stronę: Tomasz ustosunkowuje się do kilku problemów wynikających z wieloznaczności tekstów Arystotelesa, i proponuje własne kierunki rozwiązań.

Pozwala to popatrzeć na spójną perspektywę detalu całościowo. Życie moralne opisane w *Secunda Pars* za pośrednictwem cnót i darów prowadzi do uchwycenia jakościowego (kategoria doskonalsza formę — *qualitas*) wzrostu człowieka w łasce, która uzdrowia go i podnosi do uczestnictwa w boskiej naturze. Cnoty pozwalają człowiekowi osiągnąć najwyższe intelektualne i moralne możliwości (*potentia* w znaczeniu władzy i jednocześnie możności działania) dzięki światłu Bożej łaski (cnoty teologiczne i poruszenia Ducha Świętego). Ich urzeczywistnieniem będą konkretne czyny i doznania (*actus et passionēs*), które obrazują mądrość i miłość Boga przenikającą dynamicznie życie człowieka. Jest to zgodne z podstawową intuicją św. Jana Damasceńskiego zawartą w prologu do *Secunda Pars*: celem istnienia człowieka jest to, aby stawać się żywą ikoną Trójcy Świętej.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

ARYSTOTELES, *Aristoteles Latinus I, 1-5 Categoriae*, red. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

ARYSTOTELES, *Categoriae*, w: *Aristoteles Graece*, red. I. Bekkeri, t. 1, Berolini: Georgium Reimerum, 1831.

- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN, 2007.
- ARYSTOTELES, *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: PWN, 1990.
- BOECJUSZ, *De duabus naturis*; PL 64, 1337A–1354D.
- BOECJUSZ, *In Categorias Aristotelis*; PL 64, 159A–294C.
- TOMASZ Z AKWINU, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis exposition*, red. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, wyd. 2, Taurini – Romae: Marietti, 1971.
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 5: *O osobach boskich. O pochodzeniach osób boskich*, red. P. Lichacz, M. Paluch, W. Zega, (Ad Fontes, 20), Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2011.
- TOMASZ Z AKWINU, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*, t. 2: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1884.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, vol. 22: *Dispositions for Human Acts*, red. A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1964, reprint 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae*, vol. 6: *The Trinity*, red. C. Velecky, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, reprint 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2002.
- TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, 49–67*, tłum. W. Galewicz, (Biblioteka Europejska), Kęty: Antyk, 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii 1–2, q. 6–21*, tłum. W. Galewicz, (Biblioteka Europejska), Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2013.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, wydanie krytyczne, red. A. Pattin, t. I: Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1971; t. II: Leiden: Brill, 1975.

Opracowania

- GALEWICZ W., „Wstęp”, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, 49–67*, tłum. W. Galewicz, (Biblioteka Europejska), Kęty: Antyk, 2006, s. 9–57.
- LENOTRE G.G., *Thomas Aquinas and the Method of Predication in Metaphysics*, niepublikowana rozprawa doktorska, Washington: Catholic University of America, 2016, <https://cuislondora.wrlc.org/islandora/object/cuislondora/%3A60008/datastream/PDF/view> (dostęp 2018-07-31).
- McMAHON W.E., „Reflections on Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Views on Categories”, *Categories: Historical and Systematic Essays*, red. M. Gorman, J.J. Sanford, Washington: Catholic University of America Press, 2004, s. 45–57.

- SYMINGTON P., *On Determining What There is. The Identity of Ontological Categories in Aquinas, Scotus and Lowe*, (Foundations of Ontology, 2), Heusenstamm: Ontos Verlag, 2010.
- SYMINGTON P., „Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle’s Categories”, w: *Medieval Commentaries on Aristotle’s „Categories”*, red. L.A. Newton, (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 10), Leiden: Brill, 2008, s. 119–144.
- WIPPEL J.F., „Thomas Aquinas’s Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)”, *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), s. 13–34.
- WOJTYSIAK J., „Kategorie. Przegląd stanowisk i zagadnień”, w: *Studia metafizyczne*, red. A.B. Stepień, J. Wojtyśiak, t. 2: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, Lublin: TN KUL, 2002, s. 93–185.

ARISTOTLE’S CATEGORIES IN THE *SUMMA OF THEOLOGY* OF ST. THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

Aristotelian *Categories* is one of the fundamental philosophical texts and it is particularly interesting how St. Thomas Aquinas perceives and integrates this work into his theological way of thinking. Thomistic literature addresses this issue in two ways: either in detailed philosophical approaches (for example in the context of questions concerned with the Latin term *habitus*) or as a background to philosophical or theological syntheses. However, it is not easy to combine these perspectives. This article may facilitate this by tracing how Aquinas quotes *Categories* within his greatest synthesis — the *Summa Theologica*.

The *Categories* consists of three parts: a general introduction (the *antepredicamenta*), discussion of individual categories, and the *postpredicamenta*. Aquinas discusses the entire list and the order of categories in two classical places: in the *Commentary on Physics* and in the *Commentary on Metaphysics*. These places allow us to see Aquinas’s synthetic approach to the list of the ten categories.

Aquinas quotes the *Categories* quite frequently. Using the index of the Leonine editions, as well as the *Index Thomisticus* search engine, it was possible to identify a complete list of Aquinas’s direct references to this work, supplemented with all the places where the word *praedicamentum* appears. It gives 68 places in Aquinas’s *Summa Theologica*. Most of these references can be presented in the sequence of the Stagirite’s considerations, which gives an advantage in the form

of a cross-sectional summary of how they appear in the synthesis of Aquinas. The rest of those references play a more modest role of bibliographical links to the commentary tradition, mainly of Simplicius and Boethius.

Tracking these references allows for various observations and conclusions. An example of this is that the category of relation (*ad aliquid*) appears in Aquinas's considerations of the Holy Trinity whereas the category of quantity (*quantitas*) first of all in Aquinas's consideration of the sacraments, i.e. in reference to the body of Christ present in the sacrament of the Eucharist.

In general, such references appear usually in the context of objections. However, in none of these places, even the most theological ones, does Thomas deny the logic contained in the categories, and never undermines them in the name of apophatic predication or in relation to divine omnipotence. In extreme cases, Aquinas shows at least that there is no contradiction, for example when considering the category *substance* and category *ad aliquid* in relation to God. Aquinas underlines that the categories are insufficient in this case and explains why this is so.

Sometimes, however, the elaboration of Aristotelian categories constitutes the foundation of theological considerations, like when Aquinas elaborates the term *habitus*. Aquinas reports questions and problems related to this concept due to its ambiguity and various attempts to solve them, including that of Simplicius. By means of the presentation of an accurate account of the status quo of those problems, Aquinas makes his own refinements and solutions. Thus, the *habitus* understood as the first species of quality becomes a reference point for the definition of the virtues and the gifts of the Holy Spirit as their *genus proximus*. Philosophical settlements at the category level allow us to understand the connection of moral theology with anthropological considerations, and thus help us to see better the key assumptions that unify the structure of the *Summa Theologica* into a coherent whole.

KEYWORDS: category; category theory; *praedicamentum*; *habitus*; disposition; habit; St. Thomas Aquinas; Aristotle; *Summa of Theology*

SŁOWA KLUCZE: kategorie; teoria kategorii; *praedicamentum*; *habitus*; dyspozycja; jakość usposabiająca; św. Tomasz z Akwinu; Arystoteles; *Summa teologii*