

## Syntêrêsis czy syneidêsis

Ktokolwiek chce się zająć sprawą sumienia w świetle naszej teologii, natrafi na dwa terminy używane w tej kwestii: syntêrêsis i syneidêsis. W teologicznych traktatach, jak wskazują na to ślady, znalazły one zastosowanie już w XII w.<sup>1</sup> Różnie je rozumiano i tłumaczono, aż dopiero w okresie złotym scholastyki uzyskały one mniej więcej stały sposób interpretacji, a z nim prawo obywatelstwa na terenie teologii. Odtąd na nich wspiera się zrab nauki o sumieniu po dziś dzień. Użycie tych dwu terminów dało możność należytego rozgraniczenia ich zakresów oraz ustalenia ich miejsca w nauce o sumieniu, zależnie od punktu widzenia tomistów czy skotystów

Taki stan rzeczy wyniknął z podłoża filozoficznego, na jakim oparła się scholastyka, a nie z założeń przekazanych przez Objawienie. Pismo św. N. Z. zna, i używa, jako terminus technicus dla ogólnoludzkiego faktu sumienia, słowa syneidêsis<sup>2</sup>. Jest to termin zaczerpnięty z bogatego skarbcza myśli greckiej wypełniony bogatą, znacznie różną od filozoficznej, treścią chrześcijańską, dającą sumieniu charakter nie tylko moralny, ale i religijny. Przede wszystkim w nauce św. Pawła Ap. przedstawia sumienie obraz, wprawdzie nie systematyczny, ale piękny, związany z tradycją St. Test. Według nauki N. T. a przede wszystkim św. Pawła sumienie posiadają wszyscy

---

<sup>1</sup> Według O. Lottin słowa syntêrêsis po raz pierwszy w średnio-wieczu miał użyć Szymon z Bisiano ok. 1175 r. (Lottin O., *Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge*. *Revue Néo-scholastique de philosophie* 28 (1926), s. 425.

<sup>2</sup> Nie wykluczam przez to faktu, że dla przejawów sumienia w pismach N. T. użyto także innych wyrażen.

ludzie (Rom. II, 15; 2 Cor. IV, 2). Jego istota polega na świadczaniu o prawie moralnym wewnętrznym (Rom. II, 15), treść jego inna jest u poganina, inna u Żyda (Rom. II, 12—16), zakres zmienia się w miarę poznania prawa. Sądzi ono (Rom. IX, 1), intencję i czyny własne i drugich (Rom. IX, 1, 1 Cor. X, 28—30; 2 Cor. V, 11) jest normą postępowania (Rom. XIII, 5; 1 Petr. II, 19; Rom. XIV, 23) jest w ścisłym związku z wiarą (1 Tim. I, 19) i przekonaniami (1 Cor. VIII, 7, 10, 12; 1 Petr. III, 21), bywa mocne (Rom. XIII, 22) i słabe (1 Cor. VIII, 12), czyste (1 Tim. III, 9; 2 Tim. I, 3. Act. XXIV, 16, Hebr. XIII, 18), ale bywa i brudne (Tit. I, 15), tylko Bóg je oczyszcza (Hebr. IX, 9, 14; X, 2; 22); mamy więc tutaj sumienie uwzględnione ze strony psychologicznej, moralnej i religijnej.

Zdawać by się mogło, że będzie to materiał wystarczający dla wypracowania nauki teologicznej o tym tak bardzo ważnym zjawisku życia religijno-moralnego.

Ojcowie Kościoła pisali o sumieniu sporadycznie, ich bowiem zainteresowania obracały się przeważnie dookoła spraw apologetyczno-dogmatycznych. Dopiero wieki późniejsze przyniosą rozprawki o sumieniu, ale ich charakter będzie praktyczny, ascetyczno-eschatologiczny. Od XII w. sprawa zacznie zajmować umysły badaczy, piszących o synterezie, lecz zwykle łącznie z traktatami o prawie natury, prawie wiecznym, wolności woli i odpowiedzialności za czyn. Od początku pojawia się chęć skryształizowania pojęcia sumienia przez użycie obok spuścizny Pisma św., syneidêsis, drugiego terminu, syntêrêsis. Termin ten nowy, sztuczny, nie bardzo zrozumiały, nie uzasadniony należycie, w pewnych wypadkach pozbawi syneidêsis dużej części treści, aby nią wypełnić swoją treść. Ogół zainteresowań będzie długo ześrodkowany dookoła synterezy, a dopiero znacznie później wciągnie się w orbitę badań pojęcie conscientia-syneidêsis<sup>3</sup>.

Terminu syntêrêsis użyto opierając się tylko na jednym cytacie z komentarza św. Hieronima, ani pewnym co do auten-

<sup>3</sup> Hoffman R., *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M.*, s. 24-36. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theol. des Mittelalters, B. XXXVI, Heft 5-6, Münster i. W. 1941).

tyczności, ani ustalonym należycie co do treści i znaczenia. Sprawa znaczenia i pochodzenia syntêrêsis dość późno zaczęła zajmować umysły uczonych. Jest to jednak równanie o zbyt wielu niewiadomych, a ciągle brak danych aby je należycie rozwiązać. Scholastycy uważali tę sprawę za błahą, czego dowodem przekręcanie terminu, widocznie nie bardzo zrozumiałego, jak *synderesis*, *synteresis*, *sinteresis*, *scinderesis*, *synderisis* itp. Np. św. Albert W. tłumaczy go w ten sposób: *synhaeresis*<sup>4</sup>. Tego rodzaju wywód etymologiczny nikogo nie przekona, ale też i nie bardzo dziwi, bo znajomość greczyzny była w tym czasie bardzo słaba. W drugiej połowie XIX w. zaczęto zajmować się bliżej genezą terminu *syntêrêsis*, gdyż zagadkowe to słowo, które w spekulacjach teologicznych odegrało tak dużą rolę, budziło ciekawość, co do swej genezy i treści. Ponieważ pochodzi ono z komentarza św. Hieronima do Ezechiela, zaczęto badać odnośny tekst. Przytaczam go w całości: Migne PL t. 25, col. 22, Komentarz św. Hieronima do Ezechiela lib. I, cap. 1.

Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille logikon, et thymikon et epithymetikon vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt: rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes; feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant syntêrêsin, quae scintilla conscientiae in Cain (Adam) quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari

<sup>4</sup> *Summa de creat.* II, q. 69: *synderesis* secundum nomen suum sonat haesionem quandam per scientiam mali et boni; componitur enim ex graeca praepositione *syn* et *haeresis*, quod idem est, quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem.

legimus spiritum qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. VIII, 26). Nemo scit enim eam, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (1 Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur (1 Thess. V, 23). Et tamen hanc ipsam quoque conscientiam, juxta illud quod in Proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit (Prov. XVIII, 13), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habet in delictis et merentur audire: facies meretricis facta est tibi, noluisti erubescere (Jer. III, 3). Hanc igitur quadrigam in aurigae modum Deus regit et in compositis currentem gradibus refrenat docilemque facit et suo parere cogit imperio. Quam disputationem partium animae id est hominis, qui minor mundus ab iisdem philosophis appellatur, etiam nos attingemus.

W tekście tym autor wyjaśnia sposobem allegorycznym wizję czterech postaci (Ez. I, 5 nn. Comm. In Ezech. L. I. c. 1). Autor stosuje opis postaci z wizji Ezechiela do różnych części duszy w myśl zasad trychotomii platońskiej, jako logikon, thymikon i epithymetikon. Orzeł jest punktem wyjścia dla spekulacji, która właśnie zaważy na dalszych losach traktatu o sumieniu. Orzeł uzmysławia czwarty jak gdyby element życia duszy, nazwany tu syntêrêsis. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant syntêrêsis. Dotąd trzyma się poglądu innych egzegetów. Sam natomiast autor nazywa go scintilla conscientiae, lub po prostu conscientia. Ten przejaw życia duszy stoi poza innymi i ponad innymi przejawami jej życia. Nie wolno go identyfikować z rozumem. Jest on niezniszczalny, trwa w duszy po grzechu, jest zdolny do kierowania człowiekiem i prowadzenia go po manowcach życia. Dla poparcia swego rozumowania powołuje się autor na kilka cytatów św. Pawła, gdzie jest mowa o tego rodzaju instancji, pneuma (Rom. VIII, 26; 1 Thess. V, 23). Wynika stąd, jak bardzo żywotnie i głęboko ujął autor stanowisko sumienia w życiu duszy, ucząc że jest ono podstawą wszelkiego działania etycznego. Naturalnie przyjmuje św. Hieronim, że

całkowite życie duszy, symbolizowane w czterech postaciach wizji Ezechiela podlega działaniu kierowniczemu Boga.

To allegoryczne wyjaśnienie, dzięki głębi ujęcia, wydało się scholastykom nader stosownym do użycia go za podstawę spekulacyj teologicznych na temat sumienia, mimo, że kryje w sobie wielkie trudności w zrozumieniu i wyjaśnieniu rzeczy. Trudności te ześrodkowują się dookoła wyjaśnienia genezy i treści terminu syntêrêsis. Nas obchodzi przede wszystkim jego geneza. Słowo to pochodzące od greckiego têrein, têrêsis, odpowiada łacińskiemu conservatio. Stanowi ono oddawna problem intrygujący teologów.

Są dwa odłamy poglądów w sprawie genezy tego terminu. Jedni badacze tej sprawy uznają autentyczność syntêrêsis w wyżej przytoczonym tekście św. Hieronima, inni znowu przeczą jej. Kolejno rozpatrzemy ich argumenty.

Jeden z pierwszych badaczy tej sprawy Jahnel, postawił hipotezę, że św. Hieronim znalazł to słowo u Orygenes<sup>5</sup>. Jest to możliwe przypuszczenie, gdyż według Euzebiusza (Hist. Eccl. VI, 6), Orygenes napisał dwadzieścia pięć woluminów komentarza do Ezechiela, lecz dzieło to przepadło. Zostały tylko homilie do Ezechiela, w których myśli są podobne. Mógł więc św. Hieronim z nich korzystać. Stanowisko Jahnela podzielają Hoffmann R.<sup>6</sup>, Gass W.<sup>7</sup>, Siebeck<sup>8</sup>. Wszelako sam Jahnel później zmienił swój pogląd twierdząc, że Graeci oznacza nie aleksandryjczyków, lecz filozofów greckich, gdyż tylko oni używali słowa syntêrêsis, a do piśmiennictwa chrześcijańskiego wprowadził je dopiero św. Hieronim. Jahnel uważa, że twórcami tego słowa są akademicy, na co wskazuje trychotomia oraz stoicy, o czym świadczyłoby wprowadzenie terminu hêgemonikon, czyli należy dopatrywać się tutaj wpływu akademików,

<sup>5</sup> Jahnel J., *De conscientiae notione qualis fuerit apud Christianos usque ad medii aevi exitum*. Berlin 1862.

<sup>6</sup> Hoffmann R., *Die Lehre vom Gewissen*. Leipzig 1866, s. 46.

<sup>7</sup> Gass W., *Die Lehre vom Gewissen*. Berlin 1869, s. 224.

<sup>8</sup> Siebeck, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II. (1889), s. 191 w uwadze.

stoików i Cyclerona. Im bowiem termin syntêrêsis jest znany i to także w sensie moralnym. A więc syntêrêsis u św. Hieronima jest tym samym, co têrein heauta u Chrysyppa i innych stoików. Hieronim zaś jest jedynym pośrednikiem, który przekazał to pojęcie filozofii pogańskiej scholastyce. Tyle Jahnel<sup>9</sup>.

Jego przypuszczenie nie uspokoiło ciekawości, ani sprawy nie wyjaśniło, czego dowodem, że cały szereg uczonych, a między innymi Renz; uważają tę sprawę nadal za otwartą<sup>10</sup>. Myśl Jahnela o zależności św. Hieronima od stoików podjął Hebing J.<sup>11</sup>. Wyniki jego studium znalazły uznanie. Można je streścić w następujących tezach: 1) Pojęcie synterezy jest znane w filozofii stoickiej także w sensie moralnym. 2) Jest tam podział na sumienie i synterezę w sensie, w jakim to uczyniła scholastyka. 3) Naukę o syntêrêsis-conservatio podali Cicero i Seneka. 4) Św. Hieronim pożyczył u stoików nie tylko termin syntêrêsis, ale i jego treść. To są właśnie ci Graeci, o jakich on wspomina<sup>12</sup>.

M. Wittmann uważa, że Hebingowi udało się z bardzo wielkim prawdopodobieństwem wykazać, iż częste u Cicerona i Seneki słowo conservatio wspiera się na greckim syntêrêsis. Uważa on nadto, że obaj ci autorowie posługują się słowami powyższymi w sensie, w jakim scholastyka użyła syntêrêsis i syneidêsis. Bo i stoicy rozróżniają podwójną świadomość moralną, jedną natury ogólnej i podstawowej i drugą natury pochodnej, szczegółowej. U podstawy wszelkiego działania moralnego jest conservatio, skłaniająca człowieka do czynu dobrego a wstrzymująca od złego. Sumienie znowu zabiera głos

<sup>9</sup> Jahnel J., *Woher stammt der Ausdruck synderesis bei den Scholastikern*. (Theolog. Quartalschrift 1870), s. 245-251.

<sup>10</sup> Renz O., *Die Synteresis nach dem hl. Thomas v. Aquin.* s. VI. (Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters, B. X, Heft 1-2), Münster i. W. 1911: Welches die etymologische Bedeutung dieses Wortes ist, bleibt trotz der eingehenden Studien von Jahnel, Nitzsch, Appel, Hoffman, Gass u. a. unentschieden.

<sup>11</sup> Hebing J., *Über conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronimus*. (Phil. Jahrbuch, B. XXXV Fulda 1922), s. 136-152; — 215-231; — 298-326.

<sup>12</sup> Hebing J., O. c. s. 326.

po dokonanym czynie, jako sędzia. Czyli, że i etymologicznie i rzeczowo, nauka stoików jest wzorem dla Cicerona i Seneki. Pojmowanie conservatio, jako zasady etycznej jest echem ogólnej nauki stoików. Czyli jasnym jest, że św. Hieronim myśli o stoikach, pisząc Graeci. Jeśli jeszcze zważy się, że Hieronim w swoich poglądach moralnych silnie zależy od Seneki, trzeba przyznać rację Hebingowi, gdy sądzi, że w naszym wypadku Hieronim skorzystał z jakiegoś tekstu Seneki, dziś nie istniejącego, bo pojęciu conservatio sui u Seneki dokładnie odpowiada pojęcie syntêrêsis z komentarza do Ezechiela<sup>13</sup>. Trzeba przyznać, że argumentacja Hebinga jest sugestywna i może na pierwszy rzut oka zyskać uznanie. Stąd też nie jedyny Wittmann pisze się na jego zdanie. Czyni to samo między innymi i Mausbach<sup>14</sup>.

Trudno jednak zgodzić się na wywody Hebinga. Jak bowiem wynika z tekstu św. Hieronima, przytacza on opinię cudzą — quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant syntêrêsin. Sam zaś woli wyjaśniać wizję w związku z czterema ewangeliami i dlatego to tłumaczenie podaje na pierwszym miejscu. To obala hipotezę Hebinga. Należy jednak zbadać też, czy w ujęciu stoickim syntêrêsis istotnie odpowiada sposobowi, w jakim św. Hieronim je rozumie. Dziwnym jest, że dopiero św. Hieronim, jako pierwszy wśród pisarzy chrześcijańskich, a chyba i ostatni, używa syntêrêsis w znaczeniu moralnym. Ten czwarty element życia duszy, syntêrêsis, scintilla conscientiae ma działać ponad i poza innymi elementami życia duszy, jak orzeł, który szybuje w przestworzach, a gdy one błędzą kieruje nimi. Człowiek grzeszy usidlony przez te inne elementy życia duszy, ten właśnie czwarty ma go ratować. To jest identyczne z pneuma, które według nauki św. Pawła, jest w człowieku i wie, co jest człowieka, które prosi za nami, a o którego zachowanie mają się Tessaloniczanie modlić (1 Tess. V, 23).

Chodzi teraz o to, czy filozofia grecka używała tego słowa

<sup>13</sup> Wittmann M., *Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin*, 1933, s. 272.

<sup>14</sup> Mausbach J., *Katholische Moraltheologie*, B. I, Münster i W. 1936, s. 148.

właśnie w takim znaczeniu. Hebing jest zdania, że tak. Sądzi on, że popęd samozachowawczy u stoików, uchodzi za najwyższą normę działania, a że do niego przyłącza się z czasem ratio i wtedy spełnia on swą kierowniczą rolę w życiu moralnym jeszcze doskonalej. Rozum zaś ma ten popęd oświecać i kierować nim „als regulierender Teil“<sup>15</sup>. Z tego wynika jasno, że nie conservatio jest normą, ale rozum i sapientia, które należą do natury ludzkiej czyli, że conservatio zostaje tylko popędem natury ludzkiej, popędem samozachowawczym i nie ma nic wspólnego z tym czwartym elementem życia duszy ludzkiej, który Hieronim przytacza za Orygenesem, a który scholastyka, będzie pojmować jako synterezę. Conservatio u stoików, to tyle samo co irascitivum i concupiscitivum z tekstu Hieronima, jako popęd naturalny, kierowany rozumem, tymczasem zaś scintilla conscientiae według niego gra w życiu moralnym wielką rolę, kierowniczą, jako pneuma hêgemonikon, które włada nawet rozumem i nadaje mu kierunek<sup>16</sup>.

Przeciw tezm Hebinga wystąpił Waldmann i wykazał, że teksty, na jakie się Hebing powołuje, przemawiają przeciw niemu. Popęd musi podlegać rozumowi<sup>17</sup>. Natura w filozofii stoików jest zasadą materialną, a rozum zasadą formalną moralności. Najważniejszą rzeczą dla mędrca jest zostać wiernym własnej wyrozumowanej mądrości. Conservatio zaś, to tylko punkt wyjścia, a więc gra ona rolę uboczną. Conservatio Cicerona uzyskuje znaczenie moralne tylko przez podporządkowanie jej rozumowi<sup>18</sup>.

W ujęciu św. Hieronima mamy coś całkiem innego. Czwarty element życia duszy stoi ponad rozumem, mądrością i cnotą. Nic go nie krępuje, bo szybuje jak orzeł nad innymi i nie jest z nimi związany. A więc nie mógł Hieronim tego poglądu pożyczyć od Cicerona, jako conservatio-syntêrêsis. Syntêrêsis tłumaczy św. Hieronim, jako scintilla conscientiae, a nie jako

<sup>15</sup> Hebing J., o. c. s. 303, 307.

<sup>16</sup> Waldman M., *Synteresis oder Syneidesis*. (Theol. Quartalschrift, B. 119 1938), s. 339 nn.

<sup>17</sup> Seneca, *Ep. mor.* XXXVI, 8, 9.

<sup>18</sup> Cicero, *De off.* I, 28, 100.



conservatio lub vis conservationis. Sam zresztą Hebing stwierdza, że nigdzie nie znalazł conservatio użytego w zestawieniu z conscientia<sup>19</sup>.

Hebing chcąc ratować swe twierdzenie pisze, że conservatio w pojęciu stoików, jest w takim stosunku do conscientia, co u scholastyków syntêrêsis do conscientia. Pisze on, że syntêrêsis w nauce scholastyków oznacza sumienie przeduczynkowe, conscientia zaś sumienie pouczynekowe<sup>20</sup>. Jest to oczywiście błędem, bo żaden scholastyk tak nie twierdził. Conscientia oznacza u scholastyków sumienie przed- i pouczynekowe. Uczeni średniowieczni widzieli w tekście św. Hieronima różnicę między conscientia i scintilla conscientiae, wyrażoną w niezrozumiałym dla nich terminie syntêrêsis i starali się zbadać, na czym polega ta iskra sumienia oraz skąd ona pochodzi. Chodziło tylko o to, czy jest to jakiś osobny element życia duszy ponad rozumem i wolą, oraz gdzie jest jego siedziba, w rozumie (św. Tomasz z Akwinu), czy w woli (św. Bonawentura). Św. Tomasz z Akwinu rozumie synterezę, jako prawo wypisane na sercach, którego treścią są przepisy prawa natury, a siłę daje jej zdolność rozumu ludzkiego do poznania dobra<sup>21</sup>. Światło zaś rozumu, przez które rozróżniamy dobro i zło, to impressio divini luminis in nobis<sup>22</sup>, lumen a vultu Dei derivatum<sup>23</sup>. Przez to światło rozumu dusza uczestniczy w odwiecznym prawie Bożym, rozróżnia dobro i zło i poznaje prawo naturalne<sup>24</sup>. W odróżnieniu od syntezy jest conscientia, sumienie aktualne, zastosowaniem ogólnych zasad moralnych do czynu zamierzonego lub spełnionego właśnie w świetle tego światła tego rozumu, scintilla conscientiae. Czyli nie jest to rozróżnienie w sensie, w jakim pisze Hebing, że syntêrêsis to sumienie przeduczynkowe a conscientia to sumienie pouczynekowe. Syntereza działa przy każdej czynności sumienia,

<sup>19</sup> Hebing J., o. c. s. 317.

<sup>20</sup> Tamże, s. 300, 317, 326.

<sup>21</sup> S. Thomas Aq., *S. Th.* I, q. 79, a. 13, ad 3.

<sup>22</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2, c.

<sup>23</sup> *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 4, c.

<sup>24</sup> *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 2, c.

czy jest to przed, czy po uczynku, jako *lumen rationis* i *scintilla conscientiae*. Widzimy stąd jasno, że tak pojęta *syntêrêsis* jest w harmonii z tekstem św. Hieronima, ale nie z *conservatio* i *conscientia* u stoików.

Wreszcie podważyć można i samo określenie Hebinga, że *conservatio* oznacza sumienie przeduczynkowe a *conscientia* sumienie pouczynekowe. Pojęcie sumienia w pełnym tego słowa znaczeniu nie da się pomyśleć bez świadomości prawa i zobowiązania z jego strony. Pojęciu *conservatio* u Cicerona brak właśnie tego momentu. *Conservatio* według Cicerona wskazuje drogę, ale nie zobowiązuje do pójścia nią. Kto popełnia zło czyni niemądrze, szkodzi sobie itd., ale nie staje się przez to złym<sup>25</sup>. A ponieważ nie stanowi ono sumienia w ścisłym tego słowa znaczeniu przeduczynkowego, nie jest też i pouczynekowym, bo ono zakłada to pierwsze. *Conscientia* u Cicerona oznacza sumienie w całej pełni tego słowa, choć jego moc w całości okazuje się po uczynku; jest ono darem Bożym, przejawem prawa moralnego czyli stanowi ono *recta ratio*, bo w nim odbija się porządek ustalony przez Boga. Istota sumienia leży w prawie naszego ducha, bo z niego płynie konieczność, obowiązek czynienia dobrze. Nie jest nim zwykły rozum, lecz *recta ratio*, czyli coś w nim i nad nim. Nie ma śladu jakoby Cicero uważał *conservatio* za *lex vera*. Za to *recta ratio* pokrywa się z *recta conscientia*<sup>26</sup>. Z tego wszystkiego wynika, że *syntêrêsis* nie występuje nigdzie, nawet w stoickiej nauce, jako główna norma postępowania moralnego. Uderzyć musi, że Tertulian, znawca i zwolennik Seneki, uważa naturę za nauczycielkę duszy (*De testim. animae* c. 5), a prawo natury ogłasza prawem Bożym, nigdzie zaś *conservatio* nie nazywa normą moralności. Natomiast sumienie w łączności z *lex nata* przedstawia w myśl nauki stoików i Cicerona, jako wrodzoną religijno-moralną świadomość<sup>27</sup>.

W ten sposób obszerniej rozpatrzyliśmy sprawę i widzimy,

<sup>25</sup> Cicero, *De fin.* V, 43.

<sup>26</sup> Cicero, *Ep. ad Att.*, XIII, 20, 4; — *De leg.*, I, 6, 18; — *De republ.*, III, 22.

<sup>27</sup> Waldmann M., o. c. s. 366-367.

że św. Hieronim nie zaczerpnął swej nauki od stoików, tym samym prawdopodobnie nie pożyczył i terminu syntêrêsis, gdyż nie potrzebował tego robić.

Skąd więc wziął się ten wyraz w tekście? Drugi odłam badaczy jest zdania, że w tekście pierwotnym św. Hieronima było syneidêsis a nie syntêrêsis. Takiego poglądu trzyma się Leiber, twierdząc, że lekcja obecna została wpisana przez kogoś później<sup>28</sup>. Zdanie jego podziela wielu. Np. Noldin<sup>29</sup>, Kozubski<sup>30</sup>, Nitsch<sup>31</sup>, Cathrein<sup>32</sup>, przypuszczają, że jest to błąd lub glossa przepisywacza. Jeśli chodzi o powody skłaniające kogoś do zmiany syneidêsin na syntêrêsin Dyroff przypuszcza, że jakiś dobry znawca filozofii stoickiej na marginesie tekstu dopisał syntêrêsin, jako swoją uwagę, albowiem tekst ten przypominał mu podobną kwestię z zasad stoickich, a ktoś inny wciągnął przypisek do tekstu i tak powstała podwójna lekcja<sup>33</sup>. Na podstawie tekstów trudno to na razie udowodnić, bo wydania dzieł św. Hieronima od czasów Erazma z Rotterdamu mają w tym miejscu syntêrêsin; świeżo odkryte rękopisy podają syneidêsin<sup>34</sup>. Chodzi o ustalenie wartości tekstów i ich wieku, co nie jest proste. Wydaje się słusznym, co zauważa Leiber, że zagadkę zdoła rozwiązać dobre, krytyczne wydanie

<sup>28</sup> Leiber Rob., *Name und Begriff der Synteresis*. (Phil. Jahrbuch, B. XXV, 1912) s. 378-392.

<sup>29</sup> Noldin H. — Schmitt A., *De principiis*. Monachii-Heidelbergae 1944, s. 208, uwaga 2: Uważa syntêrêsin za błąd pisarski.

<sup>30</sup> Kozubski A. Ks., *Geneza istota sumienia*. Lwów 1922, s. 33-34.

<sup>31</sup> Nitsch Fr., *Über die Entstehung der scholastischen Lehre vom der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen*. Jahrbücher für protest. Theol. V 1879, s. 492-507; — Tenze, *Eine bestätigte Konjektur, historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen*. (Zeitschrift für Kirchengeschichte XVIII 1898, Gotha), s. 23-36. — Tenze, *Der gegenwärtige Stand der Streitfrage über die Synteresis*. (Zeitschrift für Kirchengeschichte XIX 1899, Gotha), s. 1-14.

<sup>32</sup> Cathrein V., *Moralphilosophie*, B. I. Freiburg i. B. 1911, s. 469.

<sup>33</sup> Dyroff A., *Über Name und Begriff der Synteresis*. (Phil. Jahrbuch, B. XXV, 1912), s. 487 nn.

<sup>34</sup> Nitsch Fr., *Eine bestätigte Konjektur...*, s. 35-36: przytacza dwa kodeksy florenckie i jeden z Werony prawdopodobnie z w. XI i XII, w których w tym miejscu znajduje się syneidêsis nie zaś syntêrêsis

dzieł św. Hieronima<sup>35</sup>. Uczony ten przypuszcza, że w tekście było od początku syneidêsin, gdyż wyjaśnienie wizji Ezechiela, jego zdaniem, pochodzi od Orygenesesa a Hieronim je akceptuje. To wydaje się najbardziej słusznym tłumaczeniem, bo potwierdza je zestawienie z pewnymi wyrażeniami użytymi przez Orygenesesa. W komentarzu do listu do Rzymian c. 2. w. 14, 15 (MG 14. 893), identyfikuje Orygenes syneidêsis z pneuma hêgemonikon. Haec enim conscientia et alibi dicitur, quia reprehendat, non reprehendatur, et iudicet hominem, non ipsa iudicetur... quia ergo tantam eius video libertatem, quae in bonis quidem gestis gaudeat semper et exultet, in malis vero non arguatur, sed ipsam animam cui cohaeret reprehendat et arguat, arbitror quod ipse sit spiritus, qui ab apostolo esse cum anima dicitur, secundum quod in superioribus edocuimus, velut paedagogus ei quidam sociatus et rector, ut eam de melioribus moneat vel de culpis castiget et arguat; de quo et dicit apostolus, quia nemo scit hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est (1 Cor. II, 11) ipse sit conscientiae spiritus, de quo dicit, ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro (Rom. VIII, 16)<sup>37</sup>.

Jak widać u Orygenesesa zasada kierująca jest istotnie różna od duszy. Do niej należy sumienie, które pokrywa się z nią. W wykładzie Orygenesesa można by położyć znak równania między duchem a sumieniem. Duch spełnia funkcje sumienia, reprehendit, iudicat, est liber in iudicando, kieruje, wie o wszystkich czynach i wydaje o nich świadectwo.

Myśl powyższą uwypukla i z nią się łączy, co pisze Orygenes w komentarzu do Ezechiela: Spiritus vero, qui praesidet ad auxiliandum, non est a dextris ut homo vel leo, non est a sinistris ut vitulus, sed super omnes tres facies consistit. Aquila quippe in loco alio nuncupatur, ut per aquilam spiritum praesidentem animae significet, spiritum autem hominis

<sup>35</sup> Leiber R., o. c., s. 381.

<sup>36</sup> Myśl tę uprzednio podjął Jahnel, lecz, jak widzieliśmy, cofnął się. Por. przypisek 5 i 9.

<sup>37</sup> Origenes, *Comment. in ep. ad Rom.* I, 2 n. 9; (Migne, PG 14, 893).

dico, qui in eo est<sup>38</sup>. Otóż ten czwarty element życia duszy widzi Orygenes in spiritu, qui praesidet animae. Spiritum autem hominis dico, qui in eo est. Tłumaczenie hêgemonikon przez princeps animae pozwala wnosić, że i u św. Hieronima pneuma hêgemonikon przełożono na spiritus praesidens animae. Stąd wynika, że sam Orygenes chciał wyjaśnić ten czwarty element życia duszy, jako hêgemonikon, które to pojęcie grało ważną rolę w filozofii stoickiej. Orygenes tłumacząc tekst św. Pawła o duchu, który pomaga nam, w nas jest i wie co w nas się dzieje, sięga do pojęcia hêgemonikon zachodzącego u stoików. Chce w ten sposób ułatwić swym czytelnikom, znającym tę filozofię, zrozumienie działania tego czwartego składnika życia duszy. Spiritus praesidens to właśnie pneuma hêgemonikon. Pneuma zaś hêgemonikon to terminus technicus stoickiej nauki o duszy. Według niej świat ma duszę i rządzi nim rozum Boży tkwiący w świecie, hêgemonikon tu kosmu. Tak samo w każdym stworzeniu na świecie jest też hêgemonikon kierujące i porządkujące. W szczególności odnosi się to do duszy ludzkiej. Hêgemonikon rządzi wszystkimi czynnościami duszy wraz z popędami<sup>39</sup>. Także Filon Al. uczy, że Bóg dał rozum hêgemonikon, jako władzę w sprawach duszy<sup>40</sup>. Klemens Al. pisze, że prawdziwym gnostykiem jest ten, który ma doskonałe hêgemonikon, taki czyni dobrze dzięki rozumowi<sup>41</sup>. Podobnie i Tertulian pisze o summus in anima gradus vitalis et sapientialis, quod hêgemonikon appellant, id est principale<sup>42</sup>. Znaczy to, że pojęcie takie w III w. było myślicielom chrześcijańskim znane i przez nich używane. Użył go i Orygenes. On też właśnie wskazuje pneuma hêgemonikon, jako czwarty

<sup>38</sup> Tenże, *In Ezech. hom.* I, 16 (Migne PG 13, 681; PL 25, 707).

<sup>39</sup> Por. Zeller Ed., *Grundriss der Geschichte der griech. Philosophie*. Leipzig 1901, s. 211-217; — Tatarzkiewicz Wł., *Historia filozofii*, t. I, 1946, s. 165-166; Schneider Joh., *Pneuma hêgemonikon*. (*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft* 1935), s. 62-69; — Ueberweg F., *Grundriss der Geschichte der Phil.* B. I, Berlin 1926, s. 484 nn., 500.

<sup>40</sup> Philo Al., *De opif. mundi*, 139.

<sup>41</sup> Przytaczam za Schneider Joh., o. c., s. 68.

<sup>42</sup> Tertulliani Q. Sept., *Flor. quae supersunt omnia* (Fr. Oehler-Lipsiae 1854), *De anima*, c. 15.

element życia duszy, identyfikując syneidêsis z pneuma hêgemonikon. Inni egzegeci jego szkoły, do których przyłącza się św. Hieronim mogli połączyć sens obu tekstów wyżej podanych i przyjmują, jako czwarty element życia duszy, syneidêsis, jako treściowo zgodną z pneuma.

A więc termin syntêrêsis nie może chyba pochodzić z pod pióra św. Hieronima, co najwyżej mógł ktoś, jak przypuszcza Dyroff<sup>43</sup>, na marginesie tekstu św. Hieronima wpisać syntêrêsin chcąc przez to wyrazić, że sumienie według niego jest niezniszczalną i zachowawczą, składową siłą życia duszy, jak u stoików syntêresis. Powodem tego mógł być tekst 1 Thess. V, 23, ipse Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima vestra et corpus sine quaerela in adventu Domini Nostri Jesu Christi servetur (têrethêie), co budziło reminiscencję nauki stoickiej. Mogła to więc być uwaga natury rzeczowej. Możliwe jest też, że u czytelnika wariant ten budził wątpliwości i ktoś sądził, że tak właśnie należy go wyjaśnić. Jest on tak długo zrozumiały, dokąd pamięta się o teorii ducha-sumienia u Orygenesesa. Wtedy zrozumienie scintilla animae nie sprawia trudności. Kontekst zaś pomaga w zrozumieniu tego miejsca w tym sensie, że przynajmniej, jak iskra tli się sumienie po grzechu Adama i wypomina grzech. To przypuszczenie o zależności św. Hieronima od Orygenesesa posiada wiele prawdopodobieństwa. Nabiera ono mocy, gdy się dobrze zanalizuje tekst św. Hieronima.

Sądzę więc, że w tekście św. Hieronima było pierwotnie syneidêsin nie syntêrêsin, a sąd swój opieram na tym, że autor po prostu nie potrzebował uciekać się zupełnie do pożyczania nowego, zbędnego dla myśli chrześcijańskiej słowa, gdyż w zupełności wystarczało mu syneidêsis. Sąd swój uzasadniam tym, że, jak wynika z poprzednich wywodów, nie mamy powodu przyjmować zależności autora od myśli stoickiej. Nadto analiza tekstu świadczy, że św. Hieronim nie pisze tu o dwu różnych pojęciach, lecz że używając różnych nazw, myśli o syneidêsis, czyli o sumieniu ludzkim. Do takiego wniosku uprawnia tok

<sup>43</sup> Por. przypisek 33.

myśli w tekście autora. Ponad trzema elementami życia duszy jest czwarty — syneidêsis, ona stanowi jądro świadomości moralnej — scintilla conscientiae, jest wyższa ponad inne elementy życia duszy, jest sędzią, przewodnikiem i pomocnikiem, czyli jest podstawą życia etycznego.

Widać, że dla św. Hieronima syntêrêsis, scintilla conscientiae oraz syneidêsis oznacza to samo sumienie ludzkie. Jeśli się o tym pamięta, wtedy łatwo zrozumieć myśl autora, gdyż cały czas mówi on o jednej i tej samej rzeczy, o sumieniu, syneidêsis. Autor znał doskonale Pismo św., a więc i naukę św. Pawła o sumieniu. Nie musiał więc sięgać do filozofii pogańskiej, mając pod ręką pojęcie syneidêsis o wiele pełniejsze i żywsze niż pojęcia tej filozofii. Korzysta z Orygenesisa, a ten też jest wybitnym znawcą Pisma św. Pojęcie syneidêsis u św. Pawła zupełnie wystarcza do uzasadnienia rozumowania św. Hieronima oraz poparcia przypuszczenia, że w tekście nie powinno być syntêrêsin, lecz syneidêsin. To bowiem, co wyczytał o sumieniu w pismach św. Pawła ma właśnie te cechy, jakie w swym komentarzu przypisuje sumieniu.

Wprowadzenie do tekstu syntêrêsin zaciemniło sens i utrudniło tłumaczenie. Scholastycy, którym tego rodzaju rozróżnienie synterezy i sumienia odpowiadało, pozwalało bowiem analogicznie do intellectus agens i patiens rozwinąć spekulację, chętnie z tego terminu skorzystali, choć nie bardzo rozumeli co on oznacza. Łączyli go z scintilla conscientiae i to im wystarczało. Naturalnie nie przyczyniło się to do wyjaśnienia sprawy pochodzenia w tekście św. Hieronima terminu syntêrêsis, to też tę sprawę skrętnie pomijano.

Skoro więc nie zgodziliśmy się na stanowisko Jahnela i jego zwolenników w tej sprawie, wypada sformułować stanowisko własne. Wydaje mi się, że, jak sądzi zresztą Leiber, dokąd należyte, krytyczne wydanie tekstu św. Hieronima nie da nam zupełnie pewnej odpowiedzi na pytanie, jak wyglądał oryginalny tekst autora, możemy spokojnie sądzić, że było w nim pierwotnie syneidêsin, jak to wynika z interpretacji samego tekstu w świetle egzegezy Orygenesisa. I tę rzecz podkreślili

Leiber<sup>44</sup>, a szczególnie Waldmann<sup>45</sup>. Ja pragnę podnieść wpływ, jaki wywarło pojęcie sumienia w pismach Nowego Testamentu, a szczególnie u św. Pawła na pogląd św. Hieronima w tej sprawie. Tego momentu dotąd nikt należycie nie podkreślił. A przecież dla św. Hieronima, jak i dla Orygenesesa, Pismo św. było bez wątpienia źródłem podstawowym. Jako dalszy wniosek wolno nam przypuszczać, że Graeci, wspomniani przez św. Hieronima, są to egzegeci ze szkoły aleksandryjskiej, którzy wywarli wpływ na sposób interpretacji wizji Ezechiela.

A więc na pytanie: syntêrêsis czy syneidêsis, nie waham się odpowiedzieć syneidêsis.

---

<sup>44</sup> Leiber R., o. c., s. 380.

<sup>45</sup> Waldmann M., o. e., s. 367 nn.