

Artur Andrzejuk

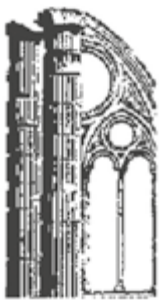
TOMASZ Z AKWINU  
jako psycholog





TOMASZ Z AKWINU  
jako psycholog

Patronat



Katedra Historii Filozofii  
Uniwersytetu Kardynała  
Stefana Wyszyńskiego

ROCZNIK TOMISTYCZNY

*Wydawnictwo*  
von Borowiecky

Artur Andrzejuk

TOMASZ Z AKWINU  
jako psycholog

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne  
Warszawa 2020

**Artur Andrzejuk**  
*Tomasz z Akwinu jako psycholog*

Recenzent: dr hab. Michał Zembrzusi  
Projekt okładki: Mieczysław Knut  
Opracowanie graficzne, skład i łamanie: Maciej Głowacki  
Redakcja językowa: Elżbieta Pachciarek

**Ministerstwo  
Kultury  
i Dziedzictwa  
Narodowego**



Dofinansowano ze środków  
Narodowego Centrum Kultury  
w ramach programu  
„Kultura w sieci”

Publikacja jest udostępniona na licencji **Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska**

(treść licencji jest dostępna na stronie: <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>)

© Copyright by Artur Andrzejuk  
© Copyright for this edition by Naukowe Towarzystwo Tomistyczne,  
Warszawa 2020

ISBN (e-book) 978-83-959055-0-6

Τῶν καλῶν καὶ τιμίῳ τὴν εἶδῃσιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ'  
ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ' ἀκρίβειαν ἢ τῶ βελτιόνων τε καὶ  
θαυμασιωτέρων εἶναι, δι' ἀμφότερα ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆς  
ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθεῖμεν.

Bonorum et honorabilium notitiam opinantes, magis autem  
alteram altera aut secundum certitudinem aut ex eo quod  
meliorum quidem et mirabiliorum est, propter utraque hec anime  
historiam rationabiliter utique in primis ponemus.

Chociaż [wszelką] wiedzę uważamy za rzecz piękną  
i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej  
większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego  
i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racji musimy umieścić  
badanie duszy w rzędzie naczelných nauk.

Arystoteles, *De anima* I, 1, 402 a 1-5

# Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	9
<b>Tomistyczna teoria człowieka</b> .....	17
Człowiek jako <i>animal rationale</i> .....	17
Człowiek jako osoba.....	20
<b>Dusza ludzka jako forma człowieka i zasada jego działań</b> .....	25
Istota duszy i jej władze .....	25
Wegetatywne władze duszy i ich działania .....	27
Zmysłowe władze duszy i ich działania.....	29
Intelektualne władze duszy i ich działania.....	35
Intelekt czynny .....	35
Intelekt możliwościowy.....	36
Wola.....	38
<b>Poznanie jako czynność zmysłowo-intelektualna</b> .....	41
Działanie zmysłów zewnętrznych i zmysłu wspólnego .....	41
Działania zmysłów wewnętrznych .....	45
Intelekt czynny.....	49
Intelekt możliwościowy .....	50
Rozum i jego działania.....	52
<b>Uczucia</b> .....	55
Tomistyczna koncepcja uczuciowości .....	55
Kierowanie uczuciami przez rozum i wolę.....	67
Problem afektów .....	68
Ocena moralna uczuć ludzkich .....	69
<b>Postępowanie</b> .....	73
Zasady ludzkiego działania – dobro, cel i szczęście .....	73
Dobrowolność – działania ludzkie i działania człowieka .....	76
Mechanizm podejmowania decyzji.....	81
Moralny aspekt decydowania.....	86
<b>Kształcenie i wychowanie – umiejętności i zalety człowieka</b> .....	89
Sprawności i nawyki .....	89
Sprawności teoretyczne intelektu .....	91
Sprawności praktyczne intelektu .....	93
Sprawności woli zaletami moralnymi (cnotami) .....	95
<b>Główne zasady dobrego życia. Elementy Tomaszowej psychologii społecznej</b> .....	97
Troska o dobre życie – roztropność .....	97
Życie społeczne – sprawiedliwość .....	102
Cnoty społeczne .....	106

Kształtowanie wielkoduszności – męstwo .....	112
Kształtowanie szlachetności – umiarkowanie .....	118
<b>Miłość.....</b>	<b>127</b>
Poziomy miłości .....	127
Odmiany miłości właściwej dla osób ( <i>dilectio</i> ).....	130
Przyjaźń.....	131
Miłość-caritas .....	132
Miłosierdzie ( <i>miser cordia</i> ) .....	133
Przyczyny miłości .....	134
Bezpośrednie (formalne) przejawy miłości .....	135
Główne (materialne) skutki miłości .....	137
<b>Otwartość na Boga. Elementy Tomaszowej psychologii religii .....</b>	<b>141</b>
„Organizm nadprzyrodzony” .....	141
Rozwój życia religijnego człowieka .....	146
<b>Pryncypia Tomaszowej wizji człowieka (zamiast zakończenia) .....</b>	<b>155</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>157</b>



## Wstęp

W zainicjowanej w 1986 roku Bibliotece Klasyków Psychologii jako jeden z pierwszych tomów został opublikowany traktat Arystotelesa noszący po grecku tytuł - Περὶ Ψυχῆς [Peri Psychés] – *O Duszy*<sup>1</sup>. Rodzi to od razu pytanie o relację psychologii i filozofii.

Jeden z pionierów psychologii eksperymentalnej Hermann von Ebbinghaus (1850-1909) napisał, że „psychologia ma długie dzieje, lecz krótką historię”. Krótkość historii polega na tym, że słowo „psychologia”, które ukuto w XVI wieku, upowszechnił dopiero w XVIII wieku niemiecki filozof Christian Wolff (1679–1754), wydając *Psychologia empirica* i *Psychologia rationalis*, a na wyodrębnienie się psychologii jako osobnej dziedziny wiedzy przyszło jeszcze poczekać ponad sto lat (1889).

Długie dzieje psychologii to wielowiekowe rozważania o duszy – περὶ ψυχῆς – *de anima*. Za „odkrywcę duszy” uważany jest Sokrates (470–399). Polegało to „odkrycie” na uznaniu, że człowiek jest duszą i wobec tego głównym jego zadaniem poznawczym jest „poznanie samego siebie”, działaniem moralnym zaś – „dbanie o duszę”. Platon, który przekazuje nam nauczanie Sokratesa i uzupełnia je własnymi przemyśleniami, tak przedstawia Sokratesowy „dowód” na istnienie duszy<sup>2</sup>:

Sokrates: Czy człowiek nie posługuje się również całym ciałem?

Alkibiades: Owszem.

Sokrates: Czym zaś innym [jest] posługujące się i to, czym się posługuje.

Alkibiades: Tak

Sokrates: Człowiek różni się przeto od własnego ciała?

Alkibiades: Wydaje się, że tak.

Sokrates: Czym przeto jest człowiek?

Alkibiades: Nie wiem, co powiedzieć.

Sokrates: W każdym razie wiesz, że jest tym, co się posługuje ciałem.

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy zaś co innego posługuje się nim niż dusza?

Alkibiades: Nic innego.

„długie  
dzieje i krótka  
historia”  
psychologii

odkrycie duszy

<sup>1</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1988. Sam termin „psychologia” utworzony został w dopiero w XVI wieku, a upowszechniony w XVIII wieku przez Christiana Wolffa i oznacza on, zgodnie z etymologią, „naukę o duszy”. Samą psychologię Wolff podzielił na racjonalną i empiryczną.

<sup>2</sup> Platon, *Alkibiades I*, 128d-130e, cyt. za: *Pseudo-Platon Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, tłum. Leopold Regner, Warszawa 1973.

Sokrates i Platon szukają w teorii duszy przede wszystkim jej konsekwencji etycznych, które były następujące: panowanie nad sobą (ἐγκράτεια [enkrátēia]), wolność (ἐλευθερία [eleuthería]) i samowystarczalność (αὐτάρκεια [autarkeia]).

Arystoteles

Arystoteles (384–322), autor pierwszego w dziejach traktatu *O duszy* wiąże duszę z życiem i przypisuje posiadanie jej wszystkim istotom żywym: roślinom – wegetatywną, zwierzętom – zmysłową, a człowiekowi – rozumną. W tak rozumianych duszach wyróżnia zmysły zewnętrzne i wrażenia zmysłowe, zmysły wewnętrzne, intelekt czynny i możliwościowy oraz działania intelektu, które mogą być teoretyczne i praktyczne.

Dla św. Augustyna (354–430), odpowiedzialnego w głównej mierze za sformułowanie doktryny chrześcijańskiej, Bóg i dusza były głównymi przedmiotami zainteresowań. Jest to więc radykalny powrót na pozycje platońskie. Deklaruje wprost: – *Deum et animam scire cupio. – Nihil ne plus? – Nihil omnino!* („Chcę poznać Boga i duszę. Nic więcej? Nic zgoła!”)<sup>3</sup>. Pisząc o samej duszy, stwierdza, że jest ona niecielesna, nie zajmuje miejsca w przestrzeni i nie można do niej odnosić żadnych cech fizycznych, natomiast podstawowym działaniem duszy jest samoświadomość, ujmująca samą siebie właśnie jako ducha, który poznaje, przypomina sobie i decyduje.

Tomasz  
z Akwinu

Tomasz z Akwinu (1224/25–1274) nawiązuje wyraźnie w swojej filozofii do ujęć Arystotelesa. Odrzuca Augustyński, motywowany platonizmem, spirytualizm filozoficzny. Dla niego dusza ludzka jest formą, czyli aktem ciała, które wobec niej stanowi materię. Dusza ludzka zatem nie ma racji bytu poza ciałem, a jeśli jej się przytrafia utrata ciała (śmierć człowieka), to oczywiście nie ginie wraz z nim, ponieważ jest nieśmiertelna, ale jej bytowanie bez ciała jest dla niej stanem absolutnie nienaturalnym. Tak rozumiana dusza jest zatem zasadą życia człowieka (i innych bytów ożywionych), a także pryncypium ich życiowych czynności: poznawania i działania. Te ostatnie podmiotowane są przez wyspecjalizowane własności duszy, nazywane jej władzami.

Można powiedzieć, że ujęcia św. Tomasza stanowią szczytowy etap rozwoju recepcji filozofii greckiej przez kulturę (filozoficzną i teologiczną) łacińskiej Europy. Warto może dodać, że ważną rolę w tej asymilacji odegrała średniowieczna filozofia arabska, dla której tematy duszy, poznania intelektualnego i moralności były wiodące. Kościelne potępienia metafizyki zaraz po śmierci Tomasza (1277) zastopowały ten proces.

---

<sup>3</sup> Przekład Anny Świderkówny z: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 244.

„Ojciec” filozofii nowożytnej, Kartezjusz (1596–1650), powraca na stanowisko Augustyńskie. Uważa człowieka za ducha w maszynie, a owego ducha, czyli duszę, utożsamia z samoświadomością, którą określa jako jaźń. Radykalnie oddzielona od ciała jaźń jest dla Kartezjusza bardziej znana i pewniejsza niż ciało. Istnienie jaźni (świadomości) jest wynikiem myślenia, ponieważ fakt myślenia jest niepodważalny (*cogito ergo sum*). Dusza jest w nas tym, co myśli – podmiotem myślenia. Do czynności myślenia dusza nie potrzebuje ciała, wobec czego to sama dusza jest bytem samodzielnym – substancją myślącą. Kartezjusz ponadto radykalnie zrywa z greckim przekonaniem, że dusza jest źródłem życia ciała. Życie jest wyłącznie domeną biologii. Zawęża termin dusza do duszy rozumnej – inne byty żywe nie mają duszy. Zwierzęta są maszynami i wszelkie ich zachowania są wyłącznie mechaniczne. Władysław Tatarkiewicz uważa, że Kartezjusz „przez eliminację czynników materialnych z rozważania zjawisk psychicznych, przyczynił się do rozwoju psychologii”<sup>4</sup>. Dodajmy, że w następnym stuleciu La Mettrie (1709–1751), nawiązując do ustaleń Kartezjusza, stwierdził, że człowiek nie jest żadnym duchem, lecz takim samym mechanizmem jak zwierzęta: *l’homme-machine*. Dusza jest wyłącznie funkcją materii, sama jest materialna i od ciała zależna – nazwano to panpsychizmem.

Kartezjusz

W tym mniej więcej czasie Christian Wolff (1679–1754) w swoim słynnym podziale nauk wyróżnił psychologię, jako naukę dotyczącą duszy, dzielącą się na psychologię empiryczną i psychologię racjonalną, a Immanuel Kant (1724–1804) poprzez swoje tzw. paralogizmy związane z pojęciem duszy właściwie zakwestionował możliwość poznania jej istoty: pozostaje tylko możliwość badania przejawów duszy. Zbiega to się w czasie z zainicjowaniem badań empirycznych, które dokumentują prace Wilhelma Wundta oraz Juliana Ochorowicza. W 1889 roku w Paryżu odbył się Pierwszy Międzynarodowy Kongres Psychologii Fizjologicznej. Od niego datujemy (krótką) historię psychologii.

Wolff i Kant

Wyraźnie widać, że psychologia wyłoniła się z filozofii i że cały zespół tematów podejmowanych dziś przez psychologię był rozważany w filozofii. Filozofia zaś, od samych swych początków, podlegała dwóm procesom: emancypacji i parcelacji. Emancypacja polegała na odłączaniu się od niej coraz to nowych nauk; parcelacja polegała na wyodrębnianiu się wewnątrz filozofii jej poszczególnych działów (dyscyplin). Pierwszą usamodzielnioną nauką była zapewne matematyka; ostatnią – bez wątpienia psychologia, która dziś traktowana jest jako nauka społeczna. Jednakże bardzo długo psychologia (przynajmniej w jakimś za-

psychologia

<sup>4</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, wyd. 14, Warszawa 1995, s. 51.

kresie) stanowiła dyscyplinę filozoficzną jako tzw. psychologia racjonalna, antropologia filozoficzna lub po prostu filozofia człowieka. Tak więc historia psychologii jako samodzielnej nauki społecznej jest dość krótka, ale dzieje podejmowanej przez nią problematyki są tak stare, jak refleksja człowieka nad samym sobą.

Dziś przedmiot psychologii określa się raczej jako „psychikę”, która w najlepszym razie może być jakimś zespołem przejawów duszy. Relacja „psyche” do psychologii jest analogiczna jak osoby i osobowości. Można nawet powiedzieć, że to terminologiczne przekształcenie obrazuje drogę, jaką przeszła psychologia od nauki o duszy do nauki o psychice, po drodze niejako zajmując się jeszcze ludzkim duchem (pneumologia) oraz jaźnią. Pomimo jednak tej przebytej drogi z niejakim zdziwieniem możemy skonstatować, że od Arystotelesa do Zimbardo<sup>5</sup> mamy do czynienia z pewnym kanonicznym zespołem zagadnień podejmowanych przez psychologię.

Arystoteles rozpoczyna swój traktat od podkreślenia doniosłości badań psychologicznych i określenia ich metodologii. Następnie omawia różne starożytne koncepcje duszy (czyli przedmiotu nauki o duszy), aby podjąć próbę własnego jej zdefiniowania. Potem przedstawia władze duszy, czyli narzędzia jej działania, poczynając od wegetatywnych przez zmysłowe do rozumowych. Skupia się przy tym szczególnie na mechanizmie poznawania. Zagadnieniem kolejnym i już ostatnim głównym tematem traktatu jest szeroko rozumiany ruch, gdzie Arystoteles pisze o wszystkim tym, co skłania duszę do działania. Współczesne podręczniki psychologii zachowują w dużym stopniu ten schemat. Reprezentatywne opracowanie, którego redaktorem naukowym jest Jan Strelau<sup>6</sup>

psychologia  
Arystotelesa

---

<sup>5</sup> Philip G. Zimbardo, Floyd L. Ruch, *Psychologia i życie*, tłum. Józef Radzicki, Warszawa 1994. Książka w ramach podstaw psychologii, po omówieniu przedmiotu, celu i metod badań psychologicznych, podejmuje próbę „wyjaśniania tajemnic zachowania ludzi”, następnie „przetwarzania informacji”, „bodźców zewnętrznych i wewnętrznych”, „motywacji do działania”, problemów osobowości, patologii i terapii. Książkę zamyka temat relacji społecznych. Podobną strukturę ma inny popularny podręcznik związany z Zimbardo: Philip G. Zimbardo, Robert L. Johnson, Vivian McCann, *Psychologia. Kluczowe koncepcje*, t. 1-5, wyd. 2, Warszawa 2017.

<sup>6</sup> Jan Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, *Podstawy psychologii*, Gdańsk 2007; t. 2, *Psychologia ogólna*, Gdańsk 2006; t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, Gdańsk 2007. Podobną strukturę zagadnień zachowuje podręcznik: Jan Strelau, Dariusz Doliński, *Psychologia akademicka*, t. 1-2, Gdańsk 2010. Warto może też dodać, że podstawowy marksistowski podręcznik psychologii niewiele różni się w swej strukturze od nowszych pozycji: Włodzimierz Szewczuk, *Psychologia. Zarys podręcznikowy*, t. 1, wyd. 2, Warszawa 1966, t. 2, wyd. 1, Warszawa 1966. Tom 1 podejmuje problem psychologii jako nauki, omawia psychikę człowieka jako funkcję jego układu nerwowego, następnie przedstawia przedmiot, metody i dyscypliny

w pierwszym tomie omawia historię psychologii oraz psychologiczne koncepcje człowieka (psychoanalityczną, behawiorystyczną, humanistyczną wraz z koncepcjami natury ludzkiej, stosowaną w psychologii poznawczej, a także tę używaną w socjologii, ponadto postmodernistyczną koncepcję człowieka oraz ujęcia potoczne i metaforyczne). Następnymi tematami są mechanizmy zachowania i rozwój człowieka. Ostatnim zagadnieniem pierwszego tomu jest metodologia badań psychologicznych. Podkreślić przy tym należy, że podejmuje się tu też problem etyki badań naukowych i diagnostycznych w psychologii. Tom drugi poświęcony jest szeroko pojętym procesom poznawczym, teoriom emocji i motywacji oraz zagadnieniu osobowości i różnic indywidualnych między ludźmi. Tom trzeci podejmuje problem relacji społecznych, w tym edukacji, działalności zawodowej i społecznej, problem zdrowia i choroby oraz – w tym kontekście – (raz jeszcze) problem etyki zawodowej psychologa.

Porównując te obydwie (jakże odległe) zestawy zagadnień, możemy zauważyć, oprócz ich znacznej analogiczności, także to, że współczesna psychologia nadto podejmuje problem relacji społecznych. Szukając wśród kontynuatorów myśli Arystotelesa źródeł tego poszerzenia, bez wątpienia musimy wskazać na Tomasza z Akwinu, który w swoim monumentalnym podręczniku *Summa Theologiae*, podejmując temat człowieka, omawia, oprócz zagadnień wyznaczonych przez Arystotelesowski traktat *O duszy*, także szereg zagadnień społecznych<sup>7</sup>. Oczywiście w tym podręczniku, dotyczącym ostatecznie teologii, wiele zagadnień antropologicznych podejmowanych jest w perspektywie etycznej lub wprost teologicznej<sup>8</sup>, jednakże wspólne dla Akwinaty w *Summie teolo-*

---

psychologii, by przejść do tematu orientowania się człowieka w świecie i jego działalności poznawczej. Tom 2 omawia emocje jako stosunek do rzeczywistości, działanie jednostki w świecie, doświadczenie indywidualne, problem osobowości. Widać już po tym krótkim spisie treści, że podręcznik Szewczuka jest opracowany zgodnie z założeniami materializmu dialektycznego, jednakże sam zespół podejmowanych w ramach psychologii zagadnień jest w dużym stopniu wspólny uczynom sowieckim i naukowcom amerykańskim.

<sup>7</sup> S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962. Należy dodać, że łacińskie teksty św. Tomasza dostępne są w Internecie pod adresem: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org), natomiast polski przekład *Sumy teologicznej* pod adresem: [www.katedra.uksw.edu.pl](http://www.katedra.uksw.edu.pl) [dostęp: listopad 2020].

<sup>8</sup> Tomasz wprost o tym mówi we wstępie do kwestii 75 *Traktatu o człowieku: Summa Theologiae*, I, q. 75. Struktura antropologii w *Summa Theologiae* jest podporządkowana pewnej logice wykładu, realizowanej w tym dziele. Dlatego np. relacje społeczne omawiane są dwa razy: najpierw niejako strukturalnie jako porządek (*ordo*) wynikający z naturalnego stanu rzeczy, gdyż taką genezę ma u Akwinaty prawo, a następnie jako sprawiedliwość, która stanowi zaletę moralną człowieka (cnotę), a której „korzeniem”

gii i we współczesnych podręcznikach psychologicznych jest silne nachylenie praktyczne podejmowanych zagadnień, przez co ich konsekwencje – czy to wprost zakładamy czy nie – mają znaczenie moralne.

Tomasz z Akwinu cenił zarówno Arystotelesa, jak i jego traktat przetłumaczony na łacinę jako *De anima*, komentował go oraz omawiał jego problematykę na swoich zajęciach uniwersyteckich<sup>9</sup>. Jednakże całościowy wykład Tomaszowej koncepcji człowieka znajdujemy właśnie w *Summa Theologiae*. Gdy spojrzymy na jej strukturę, to zauważymy, że około połowa tego ogromnego tekstu poświęcona jest teorii człowieka i to przede wszystkim budowanej w ramach filozofii. Teologia jawi się tu jako perspektywa podejmowanych rozważań. Takie ujęcie stanie się zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że teologia dla Tomasza była nauką teoretyczną i praktyczną zarazem. Ten praktyczny aspekt nauki świętej polegał na tym, aby pomóc doprowadzić człowieka do Boga. Z tego punktu widzenia w centrum teologii stał człowiek w swojej relacji do Boga. Dlatego też teoria człowieka i to budowana w naturalnym (filozoficznym) poznaniu była tak ważna dla Tomasza<sup>10</sup>. Proponujemy przesłanie problematyki antropologicznej w tym dziele Tomasza w kontekście repertuaru problemowego psychologii, jednakże zachowując Tomaszowy charakter rozważań: metafizyczny (w sensie arystotelesowskiej filozofii pierwszej), realistyczny (prymat bytu wobec poznania)

---

i zasadą jest miłość. Oczywiście pomiędzy traktatem o prawie i traktatem o sprawiedliwości jest traktat o miłości. Dlatego u Tomasza nie ma konfliktu na linii miłość i sprawiedliwość, jeśli zaś taki konflikt może występować, to na linii prawo i sprawiedliwość (szczególnie gdy jest to prawo stanowione).

<sup>9</sup> Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de anima* przetłumaczona jako: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996 oraz *Sententia libri De anima* (komentarz do Arystotelesowego traktatu *O duszy*). Tekst łaciński dostępny na [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

<sup>10</sup> Takie podejście do teologii zdradzał św. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* („Odkupiciel człowieka”: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)), w której padło stwierdzenie, że „człowiek jest drogą Kościoła” (pkt. 14). Podobnie teologię ujmował też słynny teolog XX wieku Karl Rahner, który „antropologię transcendentalną” uważał za punkt wyjścia refleksji teologicznej (w książce *Hörer des Wortes*; polski przekład: Karl Rahner, *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. Robert Samek, Kęty 2008; zob. też artykuł Karla Rahnera i wstęp do niego Andrzeja Kłoczowskiego: Karl Rahner, *Teologia a antropologia*, tłum. Andrzej Kłoczowski, „Znak” 21 (1969) 186 (11), s. 1533-1551. Rahner niesłusznie na s. 1535 przeciwstawia swoje ujęcie miejsca antropologii w teologii ujęciu św. Tomasza, gdyż teocentryzm Tomasza nie przeszkodził mu w poświęceniu człowiekowi niemal połowy swego podręcznika teologii. Tomasz raczej przychyliłby się do przytoczonej przez Kłoczowskiego opinii Abrahama Heschela, że Biblia, która stanowi fundament teologii, jest bardziej wykładem Bożej wizji człowieka niż ludzkiej wizji Boga.

i pluralistyczny (w sensie pluralizmu bytowego). Ten zespół zagadnień jest następujący:

- koncepcja człowieka jako istoty zmysłowo-intelektualnej i jako osoby;
- teoria poznania zmysłowo-intelektualnego;
- teoria uczuć;
- teoria postępowania;
- teoria umiejętności (sprawności) człowieka;
  - w odniesieniu do działania (roztropność);
  - w odniesieniu do relacji społecznych (sprawiedliwość);
  - w odniesieniu do własnej osobowości (męstwo i umiarkowanie);
- teoria relacji osobowych (miłość);
- otwartość na Boga (elementy Tomaszowej psychologii religii).

Wydaje się, że przedstawiony wyżej repertuar tematów w pełni usprawiedliwia potraktowanie Tomasza z Akwinu jako psychologa<sup>11</sup>. W trakcie prezentacji poszczególnych ujęć będziemy mogli zobaczyć, jak wnikliwym obserwatorem człowieka był Akwinata, z jak głębokim zrozumieniem spraw ludzkich przedstawił różne zagadnienia dotyczące człowieka, łącząc z tym nie tylko zrozumienie, ale i akceptację zmysłowo-intelektualnej natury bytu ludzkiego. Zaowocowało to niebywałym nawet jak na filozofię optymizmem antropologicznym. Oczywiście układ zagadnień przyjdzie nam nieco zmodyfikować w stosunku do *Summy teologii*, będziemy też w trakcie rozważań korzystać z innych prac Akwinaty i z obszernej literatury tomistycznej, którą zestawiono w Bibliografii na końcu książki.

\* \* \*

Chciałbym bardzo serdecznie podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania i ostatecznej formy tej książki. Dr. hab. Michałowi Zembrzuskiemu, recenzentowi wydawniczemu, dziękuję za wnikli-

podziękowania

<sup>11</sup> Należy dodać, że jest to układ zagadnień bliski tzw. psychologii racjonalnej, która korzystała jednak bardziej ze struktury Arystotelesowskiego traktatu *O duszy* i była swego czasu intensywnie uprawiana i nauczana, by dziś ulec niemal całkowitemu zapomnieniu (podejmowaną przez nią problematykę w dużej mierze przejęła uprawiana dziś klasyczna filozofia człowieka). Szereg książek z psychologii racjonalnej godnych jest i dziś naszej uwagi: Paweł Siwek, *Psychologia metaphisica*, Roma 1944; André Marc, *Psychologie réflexive*, t. 1-2, Bruxelles-Paris 1949; Régis Jolivet, *Traité de philosophie*, t. 2. *Psychologie*, Lyon-Paris 1940 (książka ta miała kilka redakcji i wiele wydań w kilku językach); Robert E. Brennan, *Thomistic Psychology – A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, New York 1941; Joseph F. Donceel, *Philosophical Psychology*, New York 1955; Tomasz Bartel, *Psychologia filozoficzna* (skrypt Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów), Kraków 1986; Mieczysław A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.

wą lekturę i cenne uwagi. Za przeczytanie tekstu i poprawki dziękuję także mojej Żonie, dr Izabelli Andrzejuk. Szczególne podziękowania kieruję do mgr Natalii Herold, która była pierwszym czytelnikiem i recenzentem kolejno powstających rozdziałów, zachęcała do nadania im formy książkowej, zaproponowała zgłoszenie książki do programu „kultura w sieci” Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Słowa podziękowań skieruję także do tegoż Ministerstwa, a także Narodowemu Centrum Kultury, dziękuję za uwzględnienie naszego projektu we wspomnianym programie. Ponadto mgr Elżbiecie Pachciarek dziękuję za redakcję książki, dr. hab. Mieczysławowi Knutowi za projekt okładki, a Maciejowi Głowackiemu za opracowanie graficzne całości. *Gratias vobis propter misericordiam volo!*

# Tomistyczna teoria człowieka

## Człowiek jako *animal rationale*

Określenie człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” pochodzi od Arystotelesa<sup>12</sup>. Miało ono akcentować ontyczną jedność bytu ludzkiego, w przeciwieństwie do ujęcia Platona, który uważał człowieka za duszę uwięzioną w ciele.

Arystoteles opracował koncepcję wewnętrznej struktury bytu, na którą składają się dwa elementy: materia, która jest bytową możliwością, i forma, która stanowi akt bytu. Te dwa elementy stanowią każdy byt (poza jedynym wyjątkiem, jakim jest pierwsza przyczyna, która jest tylko aktem). W przypadku bytów żywych – roślin i zwierząt, w tym człowieka – materią jest ciało, a formą – dusza. Wynika z tego, że człowiekiem jest taki byt, którego materię stanowi ludzkie ciało, a formę – rozumna dusza ludzka. A zatem być człowiekiem w rozumieniu Arystotelesa, to być duchowo-cielesną jednością. Tomasz z Akwinu przejmuje tę koncepcję i można nawet powiedzieć, że stosuje ją bardziej konsekwentnie niż sam Arystoteles.

Nietrudno wywnioskować, że platonizm i arystotelizm, proponując całkiem inne ujęcie struktury człowieka, implikują diametralnie inne podejście do jego funkcjonowania, w tym przede wszystkim do tego, co stanowi ludzką psychikę. W platonizmie i później w neoplatonizmie, a także koncepcjach nimi inspirowanych (często chrześcijańskich), wszystko, co jest w jakimś stopniu pochodną ludzkiej cielesności, było negowane wcześniej czy później. Człowiek bowiem był wyłącznie (lub przede wszystkim) duchem i właściwym jego przeznaczeniem było życie duchowe, polegające na wykluczeniu tego, co cielesne. Inaczej rzecz się miała w arystotelizmie i tradycji przezeń wyznaczonej. Nie neguje się tu dominującej roli intelektu, czyli ostatecznie komponentu duchowego, w strukturze i życiu człowieka, jednak ciało i to, co cielesne, uznaje się za strukturalny element bytu ludzkiego, którego nie da się tak po prostu usunąć bez zniszczenia samego człowieka. Dlatego w tradycji arystotelesowskiej będą powstawały koncepcje psychiki wbudowanej we wszystkie działania człowieka, nawet te najbardziej duchowe, gdyż

platonizm  
i arystotelizm

<sup>12</sup> Przy czym zarówno greckie ζῷον λόγικόν [zoon logikon] jak i łacińskie *animal rationale* bardziej właściwie należałoby przetłumaczyć jako „rozumna istota żywa”, zarówno bowiem słowo ζῷον [zoon] jak i *animal* oznacza wszystkie istoty żywe w tym także człowieka a nie oprócz niego, jak jest to w przypadku polskiego wyrazu „zwierzę”.

człowiek nigdy nie staje się tu czystym duchem, lecz zawsze stanowi duchowo-cieleśną jedność.

Tomasz z Akwinu, podejmując zagadnienia antropologiczne, na samym ich początku określa duszę jako pierwszą (główną, naczelną) zasadę życia (*primum principium vitae*) i stwierdza, że jest ona aktem ciała (*corporis actus*), które ożywia<sup>13</sup>. Akwinata w dalszej kolejności przedstawia cechy tak rozumianej duszy, a wśród nich to, co zdaje się najbardziej różnić jego filozoficzne ujęcie duszy od dominujących we współczesnej psychologii ujęć psychiki. Otóż pisze Tomasz, że dusza ludzka jest zasadą działań intelektualnych (*principium intellectualis operationis*) i jako taka jest niecielesna (niematerialna) oraz samoistna (*principium incorporeum et subsistens*)<sup>14</sup>. Oznacza to, że to dusza, a wraz z nią poznanie intelektualne i wynikające z niego wolne decydowanie, są w człowieku czymś nadrzędnym, a instynkty, popędy, pożądania, uczucia, czyli wszystko, co w jakiś sposób stanowi funkcję ciała, jest podrzędne i podporządkowane (w różnym zakresie!) intelektowi i woli, czyli temu, co należy do duszy. Ta teza zasadniczo określa Tomaszową psychologię: jest to psychologia dominacji intelektu i woli w życiu człowieka. Odwołuje się do świadomości człowieka, kim jest, jakie jest jego miejsce w świecie, do jakiego celu zmierza jego życie, jaki sens mogą mieć różne wydarzenia w tym życiu, np. śmierć, cierpienie. Różni się więc ona zasadniczo od mniej lub bardziej materialistycznych koncepcji, np. freudyzmu, które starają się wyjaśniać biologicznie wszelkie zachowania ludzi, upatrując w instynktach i popędach (przede wszystkim w popędzie seksualnym) główny motor ludzkich poczynań. Freudyzm i budująca się na jego ujęciach psychoanaliza traktują z dużą podejrzliwością próby racjonalizacji ludzkich zachowań, uznając te próby za dorabianie uzasadnień działań, które są w jakiś sposób zdeterminowane, a więc próby te są ostatecznie oszukiwaniem samych siebie.

Samodzielność poznawcza intelektu ludzkiego jest podstawą do stwierdzenia daleko idącej samodzielności duszy ludzkiej, którą Tomasz nazywa samoistością (*subsistentia*). Argumentem jest niecielesne działanie ludzkiego intelektu. Pisze bowiem, że skoro intelekt może poznawać wszystkie ciała materialne, to znaczy, iż sam nie jest żadnym z nich, gdyż wtedy poznanie innych ciał dokonywałoby się przez pryzmat jednego z nich (tzn. materii, z której byłby intelekt). Wynika z tego, że intelektualna dusza ludzka, w przeciwieństwie do dusz

<sup>13</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1 co.

<sup>14</sup> *Tamże*, I, q. 75, a. 2 co.

zmysłowych zwierząt, które poznają wyłącznie przez cielesne organy swoich zmysłów, może istnieć i funkcjonować bez korzystania z organów ciała<sup>15</sup>.

Jednakże nie oznacza to, że sama dusza ludzka jest człowiekiem. Tomasz niejako odwraca teraz argumentację i wykazuje, że skoro człowiek poznaje za pomocą władz zmysłowych, które działają w organie cielesnym, i to poznanie jest integralną częścią poznawczej działalności człowieka, to oznacza, że ciało jest istotnym elementem człowieka i nie można powiedzieć, iż człowiek jest tylko duszą<sup>16</sup>:

Sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

Poznawanie zmysłowe (*sentire*) jest pewnym działaniem człowieka, chociaż niewyłącznie jemu właściwym, przeto jasne jest, że człowiek nie jest wyłącznie duszą, lecz jest czymś skomponowanym z duszy i ciała. Platon zaś, przyjmując, że poznanie zmysłowe jest czymś właściwym wyłącznie dla duszy, mógł dzięki temu twierdzić, że człowiek jest duszą posługującą się ciałem.

Widzimy wyraźnie, że Tomasz opowiada się za arystotelesowską wizją człowieka; przywołuje zresztą autorytet Stagiryty w rozważaniach na ten temat<sup>17</sup>, a przeciwstawia się platońskiej wizji człowieka jako jedynie duszy posługującej się ciałem. Dodajmy, że ujęcie Platona bliskie było także wielu myślicielom chrześcijańskim, a przede wszystkim św. Augustynowi, w pismach którego Akwinata dostrzega wypowiedzi, w których zdaje się pojmować on człowieka jako integralny związek duszy i ciała.

człowiek  
a zwierzęta

Odróżniwszy wyraźnie i mocno duszę ludzką od duszy zwierząt Tomasz stwierdza równie silnie, że dusza ludzka nie należy do tego samego gatunku bytów, co anioł<sup>18</sup>. Przeciwstawia się tym twierdzeniem obecnej czasem w chrześcijaństwie tendencji do angelizacji człowieka – jeśli nawet nie całego, to jego duszy. Anioł bowiem, jak go pojmuje się w tradycji filozoficznej i teologicznej, jest substancją – samodzielnym bytem duchowym. Dusza ludzka zaś jest formą substancjalną człowieka, którego stanowi wraz z ciałem, które aktualizuje. Nie jest więc dusza ludzka bytem w pełni substancjalnym (samodzielnym), gdyż takim jest tylko cały człowiek, stanowiący duchowo-cie-

<sup>15</sup> *Tamże*, I, q. 75, a. 3 co.

<sup>16</sup> *Tamże*, I, q. 75, a. 4 co.

<sup>17</sup> Traktat *De anima*, 3, 4.

<sup>18</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 7 co.

lesną jedność. Skutkuje to tym, że anioł nie potrzebuje ciała, żeby poznawać i działać – jest tak zbudowany, że poznaje i działa wyłącznie na sposób duchowy. Tymczasem człowiek poznaje i działa jako cielesno-duchowe *compositum*, a uszkodzenie tego *compositum* (np. przez śmierć ciała) skutecznie uniemożliwia mu poznanie i działanie.

Co więcej, Tomasz odmawia też przyznania samej duszy statusu osoby ludzkiej (*persona humana*). Stwierdza, że tylko byt rozumny, który ma pełną naturę gatunku, może być nazwany osobą. Dlatego żadna część człowieka, np. ręka ani noga, nie może być nazwana osobą, podobnie i dusza „skoro jest tylko częścią gatunku ludzkiego”<sup>19</sup>. W kwestii o osobie jeszcze dobitniej formułuje swe stanowisko, przy okazji wypowiadając się na temat związku duszy z ciałem, zachowującym się nawet po zniszczeniu ciała<sup>20</sup>:

Anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

Dusza jest częścią gatunku ludzkiego i dlatego, chociaż byłaby oddzielona, to jednak zachowuje naturalną dążność do zjednoczenia się z nim, tak więc nie można nazwać jej substancją jednostkową, która jest hipostazą, podobnie jak ręki lub jakiegokolwiek innej części człowieka. I wobec tego nie odnosi się do niej [duszy] definicja ani nazwa osoby.

W ten sposób Akwinata doprowadza nas do ujęcia człowieka jako osoby, czyli kolejnego tematu naszych rozważań.

## Człowiek jako osoba

To, że człowiek jest osobą, jest dla Tomasza oczywiste, ale nie rozwija on szerzej tego ujęcia i raczej nie wyprowadza wniosków wynikających

<sup>19</sup> *Tamże*, I, q. 75, a. 5, ad 2. Stefan Swieżawski przywołuje w tej kwestii ciekawe stwierdzenie Tomasza mówiące, że dusza człowieka jest przystosowana do ciała tego konkretnego człowieka. Jest to oczywiście wyciągnięcie wniosku z tezy, że dusza jest formą bytu ludzkiego, a ciało – jego materią oraz przedstawienie tego wniosku z perspektywy ciała: S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) 1/2/3, s. 131–191.

<sup>20</sup> *Tamże*, I, q. 29, a. 1, ad 5. Antoni B. Stępień tak o tym pisze: „Ten nowy sposób bytowania duszy ludzkiej jest czymś dla niej nienaturalnym, skoro z natury ma być formą substancjalną określonego ciała. Dlatego dusza odłączona przez śmierć od ciała naturalnie dąży do ponownego wcielenia. Stąd «zmartwychwstanie ciała» jest (filozoficznie rzecz biorąc) co najmniej prawdopodobne”. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 187.

z tego faktu. Spowodowane było to zapewne brakiem w czasach Tomasa takiej potrzeby; problemem była raczej angelizacja człowieka, a nie utożsamianie go ze światem przyrodniczym. Dziś nie mamy problemu z przeciwstawianiem człowieka przyrodzie, ale raczej z utożsamianiem go z tą przyrodą. Dlatego do pokreślenia wyjątkowości człowieka i jego odróżnienia od świata roślin i zwierząt, a także podkreślenia specyfiki jego powiązań z innymi ludźmi korzysta się z teorii osoby, budując coś, co nazwano personalizmem tomistycznym.

Tomasz zasadniczo akceptuje słynną Boecjusza teorię osoby, a zmienia ją o tyle, o ile zmienia koncepcję bytu w stosunku do tej, w której „ostatni Rzymianin” sformułował swoją definicję. Przypomnijmy, że dla Boecjusza osoba to jednostkowa substancja o rozumnej naturze (*persona est rationalis naturae individua substantia*)<sup>21</sup>. Bez wchodzenia w szczególności można powiedzieć, że Akwinata uważa osobę za coś najdoskonalszego w całej naturze rzeczy, która dzięki swej bytowej strukturze jest w pełni podmiotem swego poznania i swoich działań (*ens per se*), a wobec wszystkich innych bytów zachowuje daleko posuniętą autonomię (*ens in se*).

definicja osoby

Ta podmiotowość (*ens per se*) oznacza dla Tomasa przede wszystkim poznanie intelektualne. Jest to dla niego poznanie obejmujące całą rzeczywistość. Człowiek – bezpośrednio lub pośrednio – jest w stanie intelektualnie ująć istoty wszystkich rzeczy, które stanowią w sumie to, co nazywamy światem lub kosmosem. Przy czym poznanie to ujmuje istoty tych rzeczy, czyli to, co stanowi, czym dana rzecz jest, czyli poznajemy nie tylko stanowiące ludzi przypadłości, to że mają dwie nogi i różne kolory skóry, ale też staramy się ująć w człowieku to, co sprawia, że jest on człowiekiem. Co więcej, dociekamy także zewnętrznych przyczyn różnych stanów rzeczy – pytamy dzięki czemu człowiek jest człowiekiem. To powoduje nie tylko przekraczanie przez intelekt fizycznych cech poznawanych przedmiotów, ale także daleko idącą samoświadomość człowieka. Poznanie ludzkie więc – w jakimkolwiek zresztą swym

podmiotowość osoby

<sup>21</sup> Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. 3, (PL 64,1343: <http://patristica.net/latina/#t064>). Zob. Tadeusz Klimski, *Trzy etapy w historii definiowania osoby (Boecjusz, Tomasz, Kant)*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) 2, s. 232-238. Boecjusz sformułował swą definicję w języku i pojęciach metafizyki Arystotelesa, która jest zasadniczo filozofią istoty (esencjalizm), czyli interesuje się głównie treściowym wyposażeniem bytów: czym one są i dzięki czemu są tym, czym są. Tomasz z Akwinu uważał, że pierwszym pryncypium bytu jest jego istnienie, które uznał za akt bytu, a całe wyposażenie treściowe (istotę) uznał za możność wobec istnienia jako aktu. Filozofia Akwinaty ma więc charakter bardziej egzystencjalny niż esencjalny. Szeroko o tym piszę w: *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019 oraz *Filozofia bytu w tekstach Tomasa z Akwinu*, Warszawa 2018.

aspekcie – usiłuje maksymalnie dokładnie, wnikliwie, trafnie ująć swój przedmiot. W filozofii nazwano to adekwacją – odpowiednością. Działanie poznania nastawione jest na maksymalną adekwatność naszego poznania jakiejś rzeczy. Nazywa się to po prostu prawdą. Człowiek za pomocą swego intelektu usiłuje poznać prawdę. Ta prawda jest jego głęboką potrzebą, wynikającą właśnie z intelektualnego charakteru bytu ludzkiego. Z tej perspektywy głęboko zrozumiałe jest – często dziś deprecjonowane – pragnienie poznania dla samej tylko wiedzy. Implikuje to zresztą prawo człowieka do poznawania prawdy. Niejednokrotnie upominamy się w różnych sprawach o prawdę historyczną w poczuciu, że jest to nasze naturalne prawo, a zakłamywanie tej prawdy uważamy za niegodziwość. Podobnie w życiu osobistym chcemy znać prawdę o różnych wydarzeniach, np. rodzinnych, uważamy, że mamy do tego prawo i negatywnie oceniamy działania zmierzające do ukrycia jakiejś prawdy, która nas dotyczy.

wolność osoby

W filozofii św. Tomasza wolność jest skutkiem rozumności. Polega na tym, że człowiek – odkrywając prawdę o różnych rzeczach – odkrywa także prawdę o dobru. Wolnością jest wybór tego dobra. Podmiotem tego wyboru jest intelektualna władza decydowania – wola. Wolność człowieka polega także na tym, że wola jako władza intelektualna jest świadoma swoich aktów (swojego „chcenia” lub „niechcenia”, jak pisze Akwinata). Może także wybierać spośród wskazań intelektu. Co więcej, może ukierunkowywać działania intelektu – mówiąc kolokwialnie – może mu „zlecać ekspertyzy”. Jednak ostatecznie decydowanie należy do woli i jak trafnie napisał wybitny współczesny polski tomista, Mieczysław Gogacz, to „wola decyduje i ryzykuje”<sup>22</sup>. Odpowiedzialność bowiem jest proporcjonalna do wolności i wola, mając świadomość swobodnego decydowania, powinna mieć proporcjonalne poczucie odpowiedzialności za swe decyzje – ale to już jest kwestia jej ukształtowania (wychowania), o czym jeszcze przyjdzie nam pisać.

godność osoby

Podmiotowość osoby nie wyczerpuje się jednak w jej dążeniu do prawdy i wyborze dobra. Osoba jako osoba ma poczucie swojego wyjątkowego miejsca w świecie. Nazwano to godnością osoby. Ta godność z jednej strony swoiście uprawnia osobę do domagania się jej poszanowania przez innych. Człowiek czuje się poniżony, gdy jest traktowany przedmiotowo, np. „zredukowany” (w ramach czyjegoś odniesienia do niego) do funkcji, którą spełnia: ucznia, studenta, petenta, pacjenta. Z drugiej zaś strony godność zobowiązuje nas do odnoszenia się do drugiego człowieka za-

---

<sup>22</sup> Mieczysław Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985, s. 79. Książka dostępna pod adresem: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/szkice\\_o\\_kulturze.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/szkice_o_kulturze.pdf).

wsze jako do podmiotu, osoby, nie zaś jak do przedmiotu, np. spełnianej funkcji. Karol Wojtyła, późniejszy papież i święty, nazwał to „normą personalistyczną”, która mówi, iż „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>23</sup>.

Autonomia osoby (*ens in se*) wiąże się, oczywiście, z jej podmiotowością, ale nie jest tym samym. Oznacza bowiem, że wszystko, co stanowi osobę, wszystko, co w niej wyznacza jej działania, a także to wszystko, co stanowi o jej podmiotowości, jest w niej samej zawarte, nie otrzymuje ona tego z zewnątrz w postaci czyjegoś działania lub jakiejś formy „zasilania”. Osoba, opierając się na własnym poznaniu i jego efektach, podejmuje własne decyzje, za które ponosi osobistą odpowiedzialność. Co więcej, osoba, nawet gdyby chciała stać się czymś innym, to uniemożliwia to jej ontyczna struktura, co nazwano nieprzekazywalnością (*incommunicabilitas*). To dlatego Boecjusz (a za nim cała późniejsza tradycja) tak bardzo podkreślał jednostkowość osoby (*individua substantia*). Tomasz z Akwinu korzysta w tej sprawie z jeszcze mocniejszego terminu „samostność” (*subsistentia*). Osobą, czyli czymś – powtórzmy – „najdoskonalszym w naturze” jest wyłącznie jednostkowy, realny byt rozumny. Wynika z tego, że osobami w sensie filozoficznym nie są instytucje i wspólnoty, nawet jeśli nazywa się je dziś osobami prawnymi odróżniając je od pojedynczych ludzi, których określa się jako osoby fizyczne. Dodajmy, że jednostkowość osoby stanowi o jej indywidualności, niepowtarzalności, wyjątkowości. Każda osoba jest niezastępowalna, nieprzekazywalna, jedyna w swoim rodzaju.

autonomia osoby

Z autonomią osoby wiąże się nierozzerwalnie jej wolność. Już wspomniano, że źródłem wolności osoby jest w tomizmie jej rozumność. Skutki zaś posiadania wolności stanowią o autonomii osoby. Wolność bowiem oznacza najpierw, że osoba nie jest całkowicie zdeterminowana swą naturą. Owszem, jesteśmy ograniczeni w różnych sprawach przez swoją duchowo-fizyczną strukturę. Uzależnia nas ona bowiem od środowiska przyrodniczego, odżywiania, odpoczynku. Jednakże poza sferą konieczności dysponujemy też sferą wolności. Dobro, którego pragniemy (przynajmniej dla siebie), możemy osiągać różnymi drogami. Oczywiście konieczne jest do tego rozumne rozeznanie, zastanowienie się, czasem oszacowanie ryzyka. Wynika to właśnie z faktu, że nasza wolność jest przedłużeniem naszej rozumności. Wspominano już, że dziś często zwalnia się człowie-

<sup>23</sup> Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, 1986, s. 42. Zob. też: Katarzyna Goszcz, Artur Andrzejuk, *Norma personalistyczna jako sposób ochrony osób w książce „Miłość i odpowiedzialność” Karola Wojtyły*, w: *Ochrona życia i zdrowia człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, prac. zbior., red. Jacek Czartoszewski, Warszawa 2006, s. 185-191.

ka z odpowiedzialności za jego własne działania, przekonując, że są one właśnie zdeterminowane biologicznie, psychicznie lub społecznie. Jednakże – jak się wydaje – bardzo łatwo to podważyć: oto bowiem często ludzkie działania są tak bardzo nierozumne, ocierają się o absurd, np. człowiek może zdecydować się na samozniszczenie, czego nie spotykamy w świecie zwierząt i roślin, gdyż natura działa zawsze racjonalnie i celowo. Oznacza to, że postępowanie człowieka jest podejmowane przez niego samego w pełni autonomicznie i może on skorzystać z rozumu lub go pominąć. Jest to może nieco przewrotny, ale dobry argument za autonomicznością osoby ludzkiej i rozumnym charakterem jej wolności.

Wspomniana na początku omawiania autonomii osoby nieprzekazywalność nie powoduje, że osoba jest czymś na kształt Leibnizowskiej monady „bez okien i drzwi”. Osoba ma „okna”, przez które poznaje otaczającą ją rzeczywistość oraz ma „drzwi”, przez które do tej rzeczywistości wychodzi, podejmując rozmaite działania. Jednakże czymś, co w istotny sposób łagodzi zasadniczą nieprzekazywalność osoby są relacje osobowe. Przypominają one z pozoru instynktowne związki zwierząt, ale pewien niespotykany w przyrodzie paradoks mają wprost wpisany w swoją strukturę<sup>24</sup>. Oto bowiem człowiekowi bardziej niż na swoim dobru zależy na dobru jakiejś innej osoby, stawia ją niejako przed sobą, jest gotów poświęcić dla niej wszystko, co ma najcenniejszego. Takie skutki powoduje miłość – nie spotykamy takich postaw w świecie przyrody; tylko osoba nawiązuje z innymi osobami relacje o tak wyjątkowym charakterze<sup>25</sup>. Miłość jest dla Tomasza nie tylko fundamentem etyki, źródłem jej zasad, „matką” zalet moralnych, czyli cnót, ale stanowi także klucz do zrozumienia samego człowieka, gdyż to miłość jest przyczyną wszystkiego, co człowiek robi. A zatem wychowanie człowieka to przede wszystkim wychowanie jego miłości, nauczania go wyboru obiektów miłości i sposobów jej chronienia; ocena człowieka, to także ocena jego miłości, a raczej tego, co kocha. Miłość więc jawi się jako podstawowy temat antropologii i etyki Akwinaty. Miłość także jest centralnym zagadnieniem psychologii tomistycznej.

<sup>24</sup> Jest to wyrażenie Arkadiusza Gudańca z jego książki pt. *Paradoks miłości bezinteresownej. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.

<sup>25</sup> Literatura na temat tomistycznej koncepcji miłości jest naprawdę ogromna. Chciałbym zwrócić uwagę na dwie pozycje, które wyszły spod pióra Mieczysława Gogacza: *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985 oraz *Największa jest miłość*, Warszawa/Struga–Kraków 1988. Obydwie książki są dostępne w sieci: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ciemna\\_noc\\_milosci.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ciemna_noc_milosci.pdf) oraz [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/najwieksza\\_jest\\_milosc.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/najwieksza_jest_milosc.htm). Najważniejsze filozoficzne koncepcje miłości i przyjaźni omówiłem w książce: *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.

# Dusza ludzka jako forma człowieka i zasada jego działań

## Istota duszy i jej władze

W sensie ścisłym duszą nazywa Tomasz akt formy bytu ludzkiego. Dusza, jako taka, nie podejmuje żadnych szczegółowych działań, gdyż właśnie jako akt formy kształtuje i aktualizuje ciało, czyniąc z tej kompozycji realną, jednostkową osobę ludzką. Jednakże człowiek podejmuje szereg działań duchowych, które wiążemy raczej z jego duszą niż z ciałem (poznanie intelektualne, wolne decydowanie). Oznacza to, że dusza oprócz aktualizowania materialnego ciała aktualizuje także sferę możliwości, która nie ma charakteru materialnego. W tym miejscu Akwinata odróżnia istotę duszy (akt formy bytu ludzkiego) od władz duszy, czyli podmiotów różnych działań człowieka, które są albo czysto duchowe, jak poznanie intelektualne i decydowanie, albo czysto cielesne, jak odżywianie się i rozmnażanie, albo znajdujące się jakby na granicy, jak działania poznawczych zmysłów wewnętrznych (np. wyobraźni) i jak uczucia.

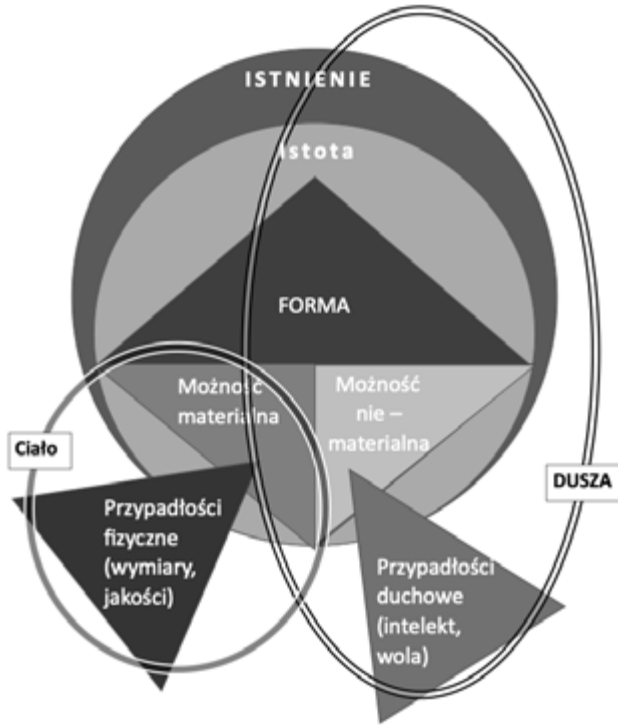
Gdy przyjrzymy się zamieszczonemu na następnej stronie schematowi, to bez trudu zauważymy, że nie ma w nim „ostrej granicy” między duszą i ciałem, a elementy duchowe i cielesne w strukturze człowieka są tak ze sobą powiązane i wzajemnie uzależnione, że nawet przybliżone rozgraniczenie jest bardzo trudne. Wynika to z koncepcji człowieka jako duchowo-cielesnej jedności, gdzie za formę uznano duszę, a za materię – ciało. Ponieważ te dwa elementy stanowią podstawową strukturę każdego bytu (jest to tzw. hylemorfizm), bez których po prostu bytu nie ma, dlatego ich powiązanie jest stałe, wielopłaszczyznowe (w przypadku bytów o złożonej strukturze, a do takich bez wątpienia zalicza się człowiek) oraz ontycznie (bytowo) bardzo głębokie<sup>26</sup>.

Pierwszym więc skutkiem duszy jako formy (aktu) bytu ludzkiego jest wyznaczanie jego stałej tożsamości. To dzięki formie człowiek jest człowiekiem i nawet więcej: tym samym człowiekiem. Znane nam więc poczucie stałej tożsamości od dzieciństwa do późnej dojrzałości ma swoją najgłębszą przyczynę w formie, rozumianej jako istota ludzkiej duszy (albo wprost: istota człowieka).

---

<sup>26</sup> Można się nawet zastanawiać, czy przy takiej koncepcji człowieka ma jeszcze sens mówienie o jego duszy i ciele. Jednak ani Arystoteles, ani św. Tomasz, przy całkowitej świadomości faktu, że terminy „dusza” i „ciało” pochodzą z innej, obcej im tradycji filozoficznej, to nie zdecydowali się na odrzucenie tej terminologii, lecz postanowili ją wpisać w swoją wizję rozumienia bytu ludzkiego.

schemat  
struktury  
bytowej  
człowieka



SCHEMAT STRUKTURY BYTU LUDZKIEGO W FILOZOFII TOMASZA Z AKWINU: istnienie jako akt urealnijający i aktualizujący całą istotę człowieka, a więc w pierwszej kolejności formę, która jest aktem tej istoty, wyznaczającym w niej dwa typy możliwości: niematerialną i materialną. Możliwości te podmiotują odpowiednie przypadłości: niematerialne, jak intelekt i wola oraz materialne, jak ciało człowieka. W tej strukturze zakreślono elementy stanowiące duszę człowieka i jego ciało<sup>27</sup>.

dusza i ciało

Używamy jednak określenia „dusza ludzka”, aby odróżnić ją od tych elementów, które stanowią ciało człowieka. Wspomniano, że w arystotelizmie i tomizmie ta granica nie jest ostra, gdyż człowiek jest tu duchowo-cielesną jednością, a nie „małżeństwem” duszy i ciała (jak w platonizmie). Nie zmienia to faktu, że różnice między duszą i ciałem są diametralne. Ciało bowiem związane jest z materią, której cecha – rozciągłość – powoduje jego fizyczny charakter: w skład ciała wchodzi zewnątrz wobec niego substancje chemiczne, które stanowią budulec organów cielesnych. Ta struktura – jak każda struktura fizyczna – jest zniszczalna. Struktura, niezawierająca w sobie materii, nie podlega zmia-

<sup>27</sup> Schemat ten pochodzi z mojej książki pt. *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019, s. 58, tam też na s. 52-60 znajduje się szersze wyjaśnienie metafizycznej struktury człowieka, a więc jego aktu istnienia, własności istnieniowych, struktury istoty.

nom, nie ulega więc zniszczeniu, czyli śmierci. Śmierć człowieka zatem jest według Arystotelesa zniszczeniem materialnego ciała, gdy tymczasem dusza jako niezniszczalna trwa, co nazywa się jej nieśmiertelnością. Argumentem na nieśmiertelność duszy jest poznanie intelektualne i wynikająca z niego struktura intelektu. Ponieważ intelekt ujmuje to, co нефизyczne, tworzy niematerialne pojęcia niematerialnych przedmiotów, to sam musi być też niematerialny, gdyż musi zachodzić jakaś współmierność między skutkiem (pojęcia) i przyczyną (intelekt). Można to w przybliżeniu pokazać na przykładzie jakiejś substancji i naczynia do jej przechowywania. To naczynie musi być do tej substancji przystosowane, np. ciecze przechowujemy w zbiornikach, gazy w butlach, a substancje sypkie w skrzynkach lub koszach. Podobnie intelekt – skoro zawiera w sobie niematerialne pojęcia różnych przedmiotów – musi mieć do tego odpowiednią strukturę, także niematerialną. Tomasz z Akwinu dodaje, że źródłem nieśmiertelności duszy ludzkiej jest akt istnienia człowieka, który urealnia i aktualizuje oprócz ludzkiego ciała także niematerialną, czyli niezniszczalną, duszę.

nieśmiertelność  
duszy

To akt istnienia czyni całą tę strukturę z formy (dusza) i materii (ciało) czymś realnym, odrębnym od innych, jednostkowym. Oznacza to, że człowiek ma nie tylko jedno istnienie (co oczywiste), ale także jedną formę (co nie było w dziejach filozofii takie oczywiste), która determinuje właściwe dla człowieka władze. Wszystko to ogarnięte jest przez akt istnienia, którego skutkami są właśnie realność, odrębność i jedność. W skutek tego wszystkiego człowiek jest jednostkowym bytem, który ma w sobie jedną duszę (formę) i ma też w sobie wszystko, co ta forma wyznacza, przede wszystkim intelekt czynny, intelekt możliwościowy i wolę.

akt istnienia

Potwierdza to fakt, że intelektualna dusza ludzka, będąc formą człowieka, wyznacza wszystkie działania bytu ludzkiego. Stanowią one więc to, co mamy wspólne ze wszystkimi bytami żywymi, a więc funkcje wegetatywne, a także to, co mamy wspólne ze zwierzętami, a więc poznanie zmysłowe i uczucia, wreszcie i to, co jest specyficzne dla bytów intelektualnych, czyli rozumność i wolność. Można dodać, że duszę ujętą jako podmiot działań i relacji nazywa się naturą.

## Wegetatywne władze duszy i ich działania

Tomasz z Akwinu uważa, że określonych typów działań dokonują w nas wyspecjalizowane podmioty, które noszą ogólną nazwę władz<sup>28</sup>. Zasa-

<sup>28</sup> Przy czym sam Tomasz używa kilku łacińskich terminów na określenie tego, co przyjęło

da ich wyróżniania jest prosta: każdy typ działań człowieka, dający się wyraźnie wyodrębnić, wymaga, aby był on dokonywany za pomocą osobnego podmiotu – osobnej władzy.

Na poziomie wegetatywnym Akwinata wskazuje na trzy takie władze<sup>29</sup>. Pierwszą z nich jest władza rodzenia (*potentia generativa*), dzięki której istoty żywe się rozmnażają. Jako drugą wymienia władzę wzrastania (*vis augmentativa*). Ona to niejako bierze we władanie nowo powstałą istotę i doprowadza ją do odpowiedniej wielkości. Przy czym „odpowiednia wielkość” oznacza tu dojrzałość osobniczą, mierzoną np. zdolnością do rozmnażania. Obydwie te władze uzależnione są w swym działaniu od trzeciej – władzy odżywiania, dzięki której na bieżąco dostarczany jest organizmowi budulec i energia<sup>30</sup>.

Widzimy wyraźnie, że wegetatywny poziom życia to po prostu życie roślinne. Nie obserwujemy tu zatem poznania w takiej formie jak u zwierząt, co najwyżej proste odbieranie bodźców w ramach władzy odżywiania (reakcja na temperaturę, wodę, światło). Jednakże nie możemy odmówić życiu roślinnemu jakiejś celowości czy dążności do czegoś określonego. Przejawem tego jest choćby elementarna ochrona swej egzystencji oraz dążenie do uzyskania potomstwa. Owo nakierowanie na wymienione podstawowe dobra istoty żywej (życie jednostkowe i gatunkowe) Akwinata określa jako dążność (pożądanie) naturalną (*appetitus naturalis*). Jest ona cechą wszystkich bytów żywych. Jednakże Tomasz stoi na stanowisku, że dążności naturalnych, nawet ograniczonych do ochrony swego życia i do rozmnażania się, nie można wiązać wyłącznie z poziomem wegetatywnym oraz władzami odżywiania i rozmnażania. Píše o tym następująco<sup>31</sup>:

Appetitus naturalis est inclinatio  
cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua,  
unde naturali appetitu quaelibet  
potentia desiderat sibi conveniens.

Pożądanie naturalne jest skłonnością  
każdej rzeczy do tego, co wynika z jej  
natury, dlatego każda władza kieruje się  
pożądaniem naturalnym do tego, co jest  
dla niej odpowiednie.

Wynika z tego, że dążności naturalne realizują się we wszystkich władzach, jakimi dana istota dysponuje. Oznacza to dalej, że w człowieku naturalne dążności realizują się na poziomie intelektu i dążności in-

---

się po polsku tłumaczyć jako „władza”: *potentia* – możliwość, moc; *vis* – siła, moc; *virtus* – siła, potęga; *proprietas* – własność, właściwość. Każde z tych słów zdaje się wskazywać w tekście Akwinaty na nieco inny aspekt władzy – bardziej bierny lub bardziej aktywny.

<sup>29</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 2 co.

<sup>30</sup> *Tamże*, I, q. 78, a. 2 ad 4. Tomasz pisze o ciepłe (*calor*) wraz z wilgocią (*humidum*) oraz substancji ciała (*substantia corporis*).

<sup>31</sup> *Tamże*, I, q. 78, a. 1, ad 3.

telektualnej (woli). Jacques Maritain, wybitny francuski tomista XX wieku, słusznie zwraca uwagę, że w osobie ludzkiej, nawet to, co wegetatywne, realizuje się w sposób intelektualny i duchowy. Podaje przykład rodzenia dzieci: ludzie nie tylko przekazują im życie biologiczne, ale także pragną przekazać swoją kulturę, swoje wartości, ukształtować moralnie. To dopiero jest według Maritaina rodzenie na sposób ludzki. Znakiem tego jest trwanie rodziny po usamodzielnieniu się dzieci – rodzice pozostają z nimi nadal w relacjach, podobnie też rodzeństwo i dalsi krewni<sup>32</sup>.

## Zmysłowe władze duszy i ich działania

Zmysłowa sfera władz człowieka jest dość złożona. Dysponujemy bowiem poznaniem zmysłowym i dążeniami na poziomie zmysłowym, którymi są uczucia. Poznanie zmysłowe dokonuje się najpierw w zmysłach zewnętrznych, które odbierają docierające do nas bodźce, które następnie są niejako opracowywane przez zmysły wewnętrzne.

Zmysły zewnętrznie Tomasz omawia za pewną tradycją, którą jednak starannie uzasadnia. Podstawą wyróżnienia zmysłów zewnętrznych jest ich określenie jako władz biernych, ulegających zmianie pod wpływem oddziaływania zewnętrznego, różnorodność tych zmian powoduje różnorodność wśród zmysłów<sup>33</sup>. Na tej podstawie wyróżnia się pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, węch, dotyk i smak, przy czym dotyk uważany jest za całą rodzinę (rodzaj – *genus*) zmysłów, gdyż odbieramy za ich pomocą szerokie spektrum jakości: temperaturę, wilgotność, kształt, rodzaj powierzchni<sup>34</sup>.

Akwinata ciekawie wypowiada się na temat mechanizmu działania zmysłów zewnętrznych<sup>35</sup>. Otóż pisze on, że zmysłami ujmujemy ich przedmiot, czyli to, co zmysłowo poznawalne (*sensibilia*) na trzy różne sposoby, mianowicie jako przedmiot właściwy (*sensibilia propria*), przedmiot wspólny (*sensibilia communia*) oraz przedmiot przypadłościowy

zmysły  
zewnętrzne

<sup>32</sup> Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. Janina Fendrychowa, Kraków 1988, s. 270.

<sup>33</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 3 co. Est ... sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. (Zmysł jest pewną władzą bierną, która w sposób naturalny zmienia się pod wpływem zewnętrznego przedmiotu zmysłowo poznawalnego. Oddziaływanie zewnętrzne zatem jest tym, co zmysł własną mocą przyjmuje i według tego wyodrębnia się różne władze zmysłowe).

<sup>34</sup> *Tamże*, I, q. 78, a. 3, ad 3.

<sup>35</sup> *Tamże*, I, q. 78, a. 3, ad 2.

(*sensibilia per accidens*). Przedmiotami właściwymi dla poszczególnych zmysłów są te bodźce, które odbierane są przez nie wprost (*simpliciter*) i własną ich mocą (*per se*). Są to barwy dla wzroku, dźwięki dla słuchu, zapachy dla węchu itd. Przedmioty wspólne: powierzchnia, kształt, ruch prowadzą się, według Tomasza, do kategorii ilości (*quantitas*) i są postrzegane przez różne zmysły, np. przedmiot, który widać, można też dotknąć. Gdy bowiem postrzegamy jakąś barwę, to widzimy zarazem powierzchnię, na której ta barwa się znajduje, a zazwyczaj także granice tej powierzchni. Przypadłościowymi przedmiotami poznania zmysłowego są cechy przedmiotu dołączające się niejako do przedmiotu właściwego lub wspólnego, np. jakaś barwna powierzchnia jest wielka lub przeciwnie – mała. Często zwraca się też uwagę, że do wrażeń zmysłowych dołączają się wyobrażenia z pamięcią i niejako podpowiadają zmysłom, co widzimy lub słyszymy.

zmysły  
wewnętrzne

W ten sposób płynnie przechodzimy do problematyki zmysłów wewnętrznych<sup>36</sup>. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że nasze poznanie zmysłowe zaczyna się w zmysłach zewnętrznych, ale się na nich nie kończy. Gdy zastanowimy się nad tym, co dzieje się z tym, co ujmujemy zmysłami zewnętrznymi, to czymś najbardziej ewidentny jest fakt przechowywania form postaci (*species*) poznawczych różnych przedmiotów; pamiętamy przecież spotkanych ludzi, obejrzone krajobrazy, zwiedzone budowle, zwierzęta, samochody i tysiąc innych rzeczy. Mamy więc w sobie magazyn form poznawczych tych rzeczy, który nazywamy po prostu pamięcią (*memoria*). Ale gdy jeszcze chwilę zastanowimy się nad samymi tymi formami poznawczymi, które pamięć przechowuje, to uświadomimy sobie, że one same musiały już powstać poza zmysłami zewnętrznymi, gdyż każdy z tych zmysłów ujmuje swój określony przedmiot właściwy oraz ewentualnie przedmiot wspólny i jakieś ich przypadłości, ale żaden z nich nie dostarcza nam gotowej formy poznawczej, czyli pewnej postaci przedmiotu, który poznaliśmy. Te postaci lub formy poznawcze powstałe ze swoistego scalenia wrażeń płynących z poszczególnych zmysłów zewnętrznych musiały zostać utworzone przez pewien zmysł wewnętrzny. Nazwano go zmysłem właściwym (*sensus proprius*) lub zmysłem wspólnym (*sensus communis*). Oczywiście nasza działalność poznawcza w obrębie poznania zmysłowego nie ogranicza się do tworzenia i magazynowania form poznawczych. Możemy przecież swobodnie dokonywać na tych informacjach różnych operacji myślowych, jak łączenie, rozdzielanie, ponowne i inne łączenie tego, co rozdzielone. Władzą, która tego dokonuje jest wyobrażenia (*imaginatio*); jej „produkty” zaś

<sup>36</sup> Obszerne opracowanie tej problematyki w tekstach Tomasza opublikował Michał Zembrzuski, *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015.

nazwano wyobrażeniami (*phantasmata*). Według Tomasza czwartą zmysłową władzą wewnętrzną jest zmysłowa władza osądu (*vis aestimativa*). W niej powstające wyobrażenia uzyskują kwalifikację dobra lub zła zmysłowego. Tak uzupełnione wyobrażenie Akwinata określa jako intencje (*intentiones*). Dobro zmysłowe to po prostu to, co przyjemne lub użyteczne, choć na poziomie natury wychodzi to na to samo, ponieważ, jak pisze Akwinata, *natura non deficiat in necessariis* („natura nie zawodzi w tym, co konieczne”)<sup>37</sup>: rzeczy, których wymaga natura, są oczywiście pożyteczne, a znakiem tego jest przyjemność. Jednakże natura rządzi zmysłami i uczuciami tylko u zwierząt – w przypadku człowieka natura nieco ustępuje, rozum zaś znacznie komplikuje tę sprawę.

Święty Tomasz mocno jednak podkreśla, że wyposażenie człowieka w zmysły zewnętrzne i wewnętrzne jest analogiczne do wyposażenia wyższych zwierząt, które nazywa „doskonałymi” (*animal perfectum*). „Towarzystwo” rozumu w człowieku powoduje, że zmysły wewnętrzne nabywają pewnych nowych cech, dzięki którym zdolne są do czynności nieobserwowanych u zwierząt<sup>38</sup>:

specyfika  
zmysłowości  
człowieka

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quendam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quendam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice

Zwróćmy teraz uwagę, że w odniesieniu do form zmysłowych nie ma różnicy między człowiekiem i innymi zwierzętami, podobnie bowiem reagują na przedmioty poznania zmysłowego postrzegane z zewnątrz. Lecz w odniesieniu do intencji, o których wspomniano, różnica zachodzi, ponieważ inne zwierzęta przyjmują tego rodzaju intencje wyłącznie pewnym naturalnym instynktem, natomiast człowiek ponadto przez pewne zestawienie. I dlatego władza, która u innych zwierząt nazywa się osądem naturalnym, u człowieka nazywa się [władzą] myślenia, gdyż dochodzi do tego rodzaju intencji przez pewne zestawienie. Dlatego także nazywa się ją rozumem szczegółowym, gdyż [przedmiotem władzy] myślenia są intencje szczegółowe, jak [przedmiotem] rozumu intelektualnego są intencje ogólne. [Rozumowi szczegółowemu] medycy wyznaczają

<sup>37</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4 co.

<sup>38</sup> *Tamże*.

inquirendo praeteritorum memoriam,  
secundum individuales intentiones

określony organ, czyli środkową część głowy. Jeśli zaś chodzi o władzę pamięci [człowiek] nie tylko pamięta, jak inne zwierzęta, natychmiast odtwarzając rzeczy przeszłe, lecz także [ma zdolność] przypominania sobie, niejako sylogistycznie poszukując w pamięci tego, co przeszłe w odniesieniu do intencji szczegółowych.

Z przytoczonego tekstu, oprócz wspomnianej już daleko idącej identyfikacji w działaniu zmysłów zewnętrznych człowieka i zwierząt, dowiadujemy się, że:

1. Instynkt naturalny u zwierząt polega na pewnych stałych zestawieniach wyobrażenia i ocenie we władzy osądu (*vis aestimativa*). Powoduje to, że zwierzęta w sposób pewny wybierają to, co dla nich korzystne i bezbłędnie reagują na zagrożenia.
2. W przypadku człowieka ten instynkt, wprawdzie nie jest całkowicie wykluczony, jednak jest zastąpiony przez *collationes* (zestawienia), których dokonuje rozum. Jest to sytuacja, o której Arystoteles mówi, że rozum zastępuje pazury, a Awicenna, filozof arabski z XI wieku, od którego Tomasz w dużej mierze przejął koncepcję wewnętrznych zmysłów poznawczych, pisze, że powoduje to pomiędzy ludźmi i zwierzętami różnice w zareagowaniach na niebezpieczeństwo. Owca bowiem, gdy zobaczy wilka to ucieka i to nie dlatego, że nie podoba się jej jego barwa lub kształt, lecz dlatego, że jest on jej naturalnym wrogiem, co ma zakodowane w instynkcie. Natomiast człowiek, gdy zobaczy wilka, który także nie jest jego naturalnym przyjacielem, jednak niekoniecznie zaraz ucieka, ale zastanawia się: może mnie nie widzi, może nie jest głodny, może to nie wilk. Taka jest generalnie różnica w działaniu wyposażonej w naturalny instynkt zwierzęcej władzy osądu (*vis aestimativa*) i analogicznej, lecz korzystającej z rozumu, ludzkiej władzy myślenia (*vis cogitativa*).
3. W odniesieniu do pamięci „sąsiedztwo” władz intelektualnych wzbogaca ją o dodatkowy akt, którym jest przypominanie sobie (*reminscentia*). Oczywiście zwierzęta także pamiętają różne rzeczy i je sobie „przypominają”. Jednakże do tego przypomnienia potrzebują właściwego bodźca, np. koń, który się kiedyś podtopił, boi się od tej pory wody, ale przypomina sobie to przykre wydarzenie wtedy, gdy zobaczy jakiś zbiornik wodny. Natomiast człowiek może chcieć sobie coś przypomnieć niezależnie od aktualnych przeżyć. Co więcej, może sobie za pomocą pewnych operacji myślowych odtworzyć w pamięci to, czego aktualnie nie pamięta. Na tym polega działanie re-

- miniscencji, która jest wyłącznie władzą ludzką, gdyż wspomniane „chcenie” i „operacje myślowe” wymagają działań woli i intelektu<sup>39</sup>.
4. Tomasz dodaje, że cielesnym organem wewnętrznych zmysłów poznawczych jest środkowa część mózgu. Wynika z tego, że ma pełną świadomość ich organicznego charakteru.
  5. Działanie władzy myślenia polega na zestawianiu wyobrażenia z oceną (co w dalszej konsekwencji generuje uczucia), ale możemy zestawiać wszelkie inne zmysłowe formy poznawcze, tworząc rozmaite „fantazmaty”. Tomasz, dyskutując na ten temat z Awicenną, który dla tego typu działań wyróżniał osobną władzę, przypisuje to działanie wyobraźni<sup>40</sup>:

Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa.

Awicenna przyjmuje jeszcze piątą władzę, pośrednią między władzą osądu i wyobraźnią, która łączy i rozdziela wyobrażone formy, np. gdy z wyobrażonej formy złota i z wyobrażonej formy góry tworzymy sobie jedną formę złotej góry, której nigdy nie widzieliśmy. Tej jednak czynności nie stwierdzamy u innych zwierząt, a tylko w człowieku; ale u niego wystarcza na to władza wyobraźni.

Wynika z tego, że to, co najpowszechniej kojarzy nam się z myśleniem, czyli zestawianie, łączenie i rozdzielanie form poznawczych róż-

<sup>39</sup> Pamięci i przypominaniu poświęcił Arystoteles osobny traktat, który św. Tomasz skomentował. Polski przekład zarówno tekstu, który komentował Akwinata (czyli łacińskiej wersji traktatu Arystotelesa), jak i samego komentarza Akwinaty dokonał Michał Zembrzusi i opublikował wraz z obszernym wprowadzeniem oraz niezwykle ciekawym poradnikiem, jak według Tomasza ćwiczyć pamięć. Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O pamięci i przypominaniu”*, tłum. i oprac. Michał Zembrzusi, [seria: Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 13], Warszawa 2012.

<sup>40</sup> *Tamże*. Niektórzy tomiści, np. Mieczysław Gogacz, działanie, polegające na łączeniu i rozdzielaniu form zmysłowych, przypisują *vis cogitativa* (którą nazywa „zmysłową władzą konkretnego osądu”). Zob. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 29-31. Pisząc o problemach w wychowaniu, Gogacz mocno akcentuje potrzebę zdystansowania się wobec naturalnej w dzieciństwie dominacji w człowieku tej zmysłowej władzy: „Wychowywanie zawsze jest potrzebne, gdyż człowiek albo sam w sobie, albo w kimś drugim musi powodować zdystansowanie się wobec etapu dominacji władzy konkretnego osądu, nazywanej *vis cogitativa*, to znaczy etapu nawiązywania relacji z każdym spotkanym przedmiotem, do czego skłania ta zmysłowa władza wewnętrzna, mechanicznie i bezmyślnie łącząca cokolwiek z czymkolwiek. Aby zdystansować się wobec dominowania działań *vis cogitativa*, człowiek musi usprawnić działanie intelektu i działanie woli” (*Tamże*, s. 91). Książka znajduje się pod adresem: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/podstawy\\_wychowania.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/podstawy_wychowania.pdf).

nych przedmiotów (wszak na tym polega wszelkie konstruowanie urządzeń, projektowanie budowli i dróg, a nawet komponowanie muzyki i tworzenie dzieł plastycznych) jest działalnością władz zmysłowych wspomaganych w tym wypadku rozumem. Wynika z tego ponadto, że słynne testy na inteligencję, badające poziom tzw. umiejętności kognitywnych (sprawność językowa, arytmetyczna, skojarzeniowa, analityczna i przestrzenna) w znacznej mierze dotyczą sprawności władz zmysłowych, a nie wprost intelektu.

Podsumowując te rozważania Akwinata pisze<sup>41</sup>:

Illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quendam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

W człowieku władze myślenia i pamięci są wyższego rzędu, ale nie dzięki temu, że stanowi właściwość części zmysłowej, lecz dzięki pewnemu pokrewieństwu i bliskości z rozumem ogólnym, wywierającym pewien wpływ na nie. I dlatego nie są to inne władze, lecz te same, choć doskonalsze niż u innych zwierząt.

uczucia

Dotychczas skupialiśmy naszą uwagę na zmysłach poznawczych, których celem jest odbieranie tego, co przekazuje nam o sobie otaczająca nas rzeczywistość. Wspomnieliśmy także, że jednym z efektów tego odbierania jest ocena poznanego przedmiotu pod kątem dobra lub zła zmysłowego (przyjemne – nieprzyjemne, użyteczne – nieużyteczne). Skutkiem tej operacji jest intencja – nasze ustosunkowanie się do poznanego przedmiotu<sup>42</sup>. Ta intencja jest bezpośrednim przedmiotem naszego odniesienia się do tego przedmiotu. To odniesienie się na poziomie zmysłowym nazwano uczuciem (*passio*). Podmiot zaś uczuć nosi ogólną nazwę zmysłowości, choć ściśle mówiąc jest to po prostu pożądanie zmysłowe (*sensualitas est nomen appetitus sensitivi* – „zmysłowość jest nazwą pożądania zmysłowego”<sup>43</sup>). Tomasz – za tradycją przekazaną przez św. Jana z Damaszku – wyróżnia dwie pożądawcze władze zmysłowe (*appetitus sensitivus*). Pierwszej z nich (*vis concupiscibilis* – „władza pożądliva”) przypisuje podmiotowanie uczuć prostych, czyli takich, które bezpośrednio dążą lub bezpośrednio unikają swojego przedmiotu. Władza druga (*vis irabilis* – „władza gniewliwa”) dąży lub unika jakiegoś przedmiotu w sytuacji, gdy działanie to obarczone jest dodatkowymi przeszkodami lub jakimś trudem. Argumentem na to, że są to różne zasady jest jednocześnie współwystępowanie w stosunku do tego same-

<sup>41</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, ad 5.

<sup>42</sup> *Tamże*, I, q. 81, a. 3 co.

<sup>43</sup> *Tamże*, I, q. 81, a. 1 co.

go przedmiotu uczuć podmiotowanych przez te dwie władze, np. smutek, który jest uczuciem pierwszej władzy może współwystępować z gniewem, który należy do władzy drugiej<sup>44</sup>. Szerzej na temat uczuć przyjdzie nam jeszcze w tej książce napisać.

## Intelektualne władze duszy i ich działania Intelekt czynny

Tomasz wyróżnia w człowieku trzy władze intelektualne: intelekt możliwościowy, intelekt czynny i wolę, władzę decydowania. Teoria dwóch intelektów jest dziedzictwem arystotelesowskim tomizmu. Koncepcja ta jest dość prosta: kresem poznania intelektualnego jest zachowujący się biernie (co jest zasadą poznawania) intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*). Ponieważ jednak nie odbieramy gotowych intelektualnych form poznawczych (*intelligibilia*), lecz musimy je sobie niejako wydestylować z tego, co odebrały zmysły (*species sensibilibis*), więc konieczny jest intelekt czynny (*intellectus agens*), będący tą władzą, która od danych zmysłowych odseparowuje treści poznawalne intelektualnie, czyli np. dane na temat istoty poznanego bytu, jego realności, jedności, odrębności od innych, a nawet piękna<sup>45</sup>. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że treści te nie są zmysłowe, ale jednak jakoś w tym materiale zmysłowym się znajdują. Jedność przecież nie ma koloru ani smaku, jednak widząc drzewo widzimy też jego jedność, bo nie jest tak, że różne jego części rosną osobno i niezależnie od całości. Tego odseparowania treści poznawanych przez intelekt od materiału zmysłowego dokonuje właśnie intelekt czynny. Tomasz pisze, że intelekt czynny obnaża (*denudat*) treści intelektualne z zakrywających je danych zmysłowych. Arystoteles porównuje jego działanie do świecenia: jak światło wydobywa z ciemności przedmioty widzialne, tak intelekt czynny wydobywa z materiału zmysłowego treści poznawalne intelektualnie<sup>46</sup>. Jest więc to władza działająca niejako na pograniczu zmysłów i intelektu – ma jednak charakter władzy intelektualnej, gdyż jest wrażliwa na *intelligibilia* – treści poznawalne intelektualnie. Jednakże intelekt ten – będąc władzą czynną

<sup>44</sup> *Tamże*, I, q. 81, a. 2 co. Interesujące poparcie tej argumentacji Akwinaty znajdujemy w książce: Anna A. Terruwe, Conrad W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. Wojciech Unold, Poznań 1989. Autorzy tej książki zwracają uwagę na wzajemne zwalczanie się u tego samego człowieka uczuć podmiotowanych przez te dwie władze, np. pragnienia przez strach lub odwrotnie (s. 53-58).

<sup>45</sup> *Tamże*, I, q. 85, a. 1 co.

<sup>46</sup> *Tamże*, I, q. 85, a. 1, ad 3; *Quaestio disputata de anima*, a. 4, ad 4.

- nie może być ostatecznym kresem poznania intelektualnego, gdyż ten
- zgodnie z naturą poznania, jak już pisano – musi być bierny. Intelpekt czynny jest – mówiąc nieco trywialnie – odpowiedzią na pytanie o przejście od zmysłu do intelektu (w wersji pokantowskiej: od wrażeń do pojęć). Ci filozofowie, którzy nie uznają teorii dwóch intelektów, muszą w jakiś inny sposób wyjaśnić powstawanie w człowieku poznania intelektualnego, czego wyrazem może być np. tworzenie pojęć. Platon uważał, że w poprzednim, duchowym, życiu poznajemy bezpośrednio idee (pojęcia), a ulegając wcieleniu możemy je sobie przypominać (anamneza), św. Augustyn sądził, że to Bóg udziela nam poznania, oświecając (iluminacja) naszą duszę, Kartezjusz przyjmował pojęcia wrodzone, a Kant – wrodzone kategorie poznawcze czasu i przestrzeni.

### Intelekt możnościowy

Realistycznie ujęte ludzkie poznanie jest zawsze bierne. Polega bowiem na odbieraniu przez władze poznawcze tego, co dostarcza im otaczająca człowieka rzeczywistość. Poznanie intelektualne zatem, jak już to wielokrotnie wspomniano, musi być ostatecznie także poznaniem biernym. Kresem więc poznania intelektualnego jest intelekt możnościowy, który, jak mówi święty Tomasz, niejako wypełnia się treściami intelektualnie poznawalnymi i je rozumie. Według niego istotą poznania intelektualnego jest rozumienie. Znakiem tego rozumienia jest rodzące się w intelekcie słowo (*verbum intellectus*). Tomasz świadomie używa tutaj terminu „rodzenie”, ponieważ intelekt możnościowy jako władza bierna niczego nie tworzy, natomiast może pod wpływem „zapłodnienia” przez treść intelektualnie poznawaną zrodzić znak rozumienia tej treści właśnie jako swoje „słowo”, które jest pierwszym i najważniejszym skutkiem poznania intelektualnego.

„słowo intelektu”

„Słowo intelektu” jest dalej podstawą innych działań intelektualnych, gdy człowiek je sobie uświadomi i połączy z jakimś znakiem fizycznym reprezentującym zrozumianą rzecz. Wtedy „słowo intelektu” staje się „słowem wewnętrznym” (*verbum interior*) – świadomym zrozumieniem poznawanego przedmiotu. Natomiast gdy to rozumienie zostanie nazwane w jakimś języku, wtedy mamy do czynienia ze „słowem zewnętrznym” (*verbum exterior*), wypowiedzianym pojęciem. „Słowo intelektu” skierowuje najpierw nasze władze poznawcze w stronę oddziałującego bytu. Te władze znajdują tam ten byt. Człowiek uświadamia sobie, że się nie pomylił, nie oddziałała na niego jakaś fikcja, fatamorgana, złudzenie, lecz realnie istniejący na zewnątrz niego byt. Sprawia to zachwyty

lub zdumienie, o których filozofowie zgodnie twierdzą, że jest początkiem filozofii. Początek filozofii stanowi więc doznanie realności poznawanego przez nas bytu. Gdy słowo intelektu kierując nas do oddziałującego na nas bytu zarazem spowoduje otwarcie się na ten byt, swoistą jego akceptację, wtedy Tomasz z Akwinu nazywa je „słowem serca” (*verbum cordis*) i uważa, że jest ono początkiem nawiązania relacji miłości z poznany bytem. Gdy tym bytem jest druga osoba, stanowi to początek relacji osobowej, co Akwinata nazywa nawet „mową serca” (*sermo cordis*)<sup>47</sup>.

Mieczysław Gogacz, zbierając wszystkie te informacje, pisze, że „słowo intelektu” jest podstawą<sup>48</sup>: a) pierwotnych rozumień, zapoczątkowujących zdobywanie wiedzy i nauki; b) pierwotnych zachowań, zapoczątkowujących postępowanie; c) pierwotnych skierowań wyznaczanych przez realność, prawdę i dobro, zapoczątkowujących osobowe relacje miłości, wiary i nadziei, będące postaciami wzajemnej współobecności osób. Interesująco także prof. Gogacz wyjaśnia początki naturalnej religii, widząc jej źródła na poziomie mowy serca<sup>49</sup>. Gdy mianowicie zastane w poznawanym bycie istnienie bardziej nas zachwyci, niż zaskoczy, gdy nie zaczniemy wiązać tego istnienia z poznawaną razem z nim istotą, co stanowi początek metafizyki, ale w tym zachwycie będziemy tkwić przy doznany istnieniu i swoiście je kontemplować, wtedy ma początek pewna naturalna postać religii, gdyż Bóg, przedmiot odniesień religijnych, jest właśnie istnieniem. Religia, rodząca się na poziomie „mowy serca”, jeśli nie zostanie powiązana ze staranną analizą filozoficzną poznawanych bytów, to ma postać panteistyczną, tzn. kierującą do każdego istnienia religijne uwielbienie, czyli każdego istniejącego bytu. Bóg, identyfikowany w poznaniu metafizycznym, jest w swojej strukturze wyłącznie istnieniem, co powoduje, że jest bytem jedynym, wyjątkowym, mogącym stwarzać istnienia innych bytów.

„mowa serca”  
w ujęciu  
Gogacza

<sup>47</sup> Zob. Étienne Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, tłum. Hanna Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 126-130; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008 ([www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/elementarz\\_metafizyki.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/elementarz_metafizyki.pdf)); *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996 ([www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/platonizm\\_i\\_arystotelizm.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/platonizm_i_arystotelizm.pdf)); Lech Szyndler, *Zagadnienie „słowa serca” w Scriptum super Libros Sententiarum św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja filozoficzna”, 20 (1995), s. 203-212; Tenże, „Mowa serca” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 2, s. 105-112; Tenże, *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”*, „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1997) 1, s. 41-52; Tenże, *Wolność ludzka w perspektywie „mowy serca” jako zespołu poznawczych i pożądanyczych działań człowieka*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin 1997, str. 501-512.

<sup>48</sup> Zob. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 107-108.

<sup>49</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 20-21.

## Wola

wola i intelekt

Intelektualną władzą dążenia jest wola. To ona, na podstawie tego, co intelekt poznał, decyduje o naszym odniesieniu do poznanego przedmiotu. W intelektualizmie św. Tomasza działanie woli jest bardzo subtelne, do niej bowiem zawsze należy wybór, nigdy zaś poznanie. Gdy przedstawimy to sobie schematycznie, będziemy wyraźnie widzieć zasadniczą i nieprzekraczalną różnicę między intelektem i wolą.



wybór

Wola wybiera spośród tego, co przedstawi jej intelekt. Jest uzależniona od jego działania, gdy intelekt popełnia błąd, wtedy wola nie ma możliwości skorygowania go i w takim wypadku ślepo podąża za błędnym rozpoznaniem intelektu. Powiemy wtedy, że popełniliśmy błąd, że nie chcieliśmy wcale w taki sposób postąpić. Może jednak zdarzyć się sytuacja, w której intelekt właściwie rozpoznaje jakąś sprawę, a wola i tak nie słucha intelektu i postępuje „po swojemu”. Mówimy wówczas: „wiem, iż to działanie jest złe, ale właśnie tak chciałem postąpić – chciałem postąpić źle” („zemsta nie jest rzeczą chrześcijańską, ale zemściłem się i jest dobrze” – żartował jeden z moich profesorów). W takim wypadku od razu nasuwa się pytanie: Dlaczego wola nie kierowała się intelektem, jaka konkurencyjna władza podsunęła jej bardziej atrakcyjne rozwiązanie? Odpowiedź jest prosta: to wyobrażenia i uczucia podpowiadają nam niekiedy nieracjonalne, niesłuszne lub niesprawiedliwe działania. Usprawiedliwiamy się, że poniosły nas emocje, że zapomnieliśmy się, że zrobiliśmy coś ze strachu. Zdarzają się jednak sytuacje, że człowiek wie, że jakieś działanie jest np. niesprawiedliwe, ale zupełnie świadomie je podejmuje. Nie powoduje nim żadne uczucie: ani strach, ani jakaś nieopanowana żądza. Po prostu chce postąpić niesprawiedliwie. Oczywiście zawsze możemy wskazać powód, np. chciwość, pragnienie zemsty, władzy, zaszczytów. Czasem człowiek nawet szuka rozumowych uzasadnień swojego niesprawiedliwego działania. Często potem, aby tę niesprawiedliwość usprawiedliwić, przywołuje wymyślone uzasadnienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że świadomie wybrał i postąpił źle. Wskazuje to na dużą autonomię

woli, pomimo uzależnienia od poznania. Hegemonia intelektu bowiem nie zniewala woli. Co więcej, intelekt może w pewien sposób zostać podporządkowany woli. Właściwe współdziałanie władz, zapewnienie im w człowieku funkcjonowania zgodnego z naturą każdej z nich nie dzieje się automatycznie – wymaga odpowiedniego ukształtowania, co nazywamy kształceniem i wychowywaniem.



## Poznanie jako czynność zmysłowo-intelektualna

Omawiając poszczególne władze, już dość dużo powiedzieliśmy o ich działaniu. Teraz przyjdzie nam bliżej przyjrzeć się aktowi poznania. W ujęciu św. Tomasza jest to działanie zmysłowo-intelektualne, to znaczy, że zaczyna się w zmysłach, ale na zmysłach się nie kończy. Jego kresem, jak pamiętamy, jest „słowo intelektu” rodzące się w intelekcie możliwościowym pod wpływem wypełnienia się tego intelektu treściami intelektualnie poznawalnymi bytu, który na nas oddziałał. Jak bowiem sam Tomasz zaznacza „niewłaściwe jest mówienie, że zmysł albo intelekt poznają; to człowiek poznaje przez jedno i drugie”<sup>50</sup>. „Zatem funkcja poznania jest w nas jedna i niepodzielna” – jak słusznie komentuje to Mieczysław A. Krąpiec i dodaje – „to człowiek jest tym, który poznaje; zanim zdamy sobie sprawę z różnicy zmysłów i intelektu, już jakoś rzecz poznaliśmy”<sup>51</sup>. To my, chcąc lepiej poznać mechanizm poznawania, badamy władze poznawcze, organy, za pomocą których one działają, i same te działania.

### Działanie zmysłów zewnętrznych i zmysłu wspólnego

Tomasz z Akwinu nie poświęca jakiegось szczególnego miejsca działaniu zmysłów zewnętrznych. Skupia się raczej na udowodnieniu ich konieczności do poznania intelektualnego<sup>52</sup>. Bada przy tym wielopłaszczyznowe powiązania poznania zmysłowego i intelektualnego<sup>53</sup>. Zresztą dziś, dzięki rozwojowi nauk szczegółowych, dużo więcej wiemy na temat fizjologii poszczególnych zmysłów zewnętrznych i mechanizmu ich działania, np. optyki wzroku czy akustyki słuchu. Rozwinięta jest także psychologia poznania zmysłowego, która dużo nam mówi

---

<sup>50</sup> *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 2, a. 6, ad 3. Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque. Szeroko omawia to zagadnienie w tym samym dziele, q. 10, a. 6 co. Korzystam z przekładu: Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, tom 1-2, Kęty 1998.

<sup>51</sup> M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 288.

<sup>52</sup> Np. *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7 i 8. Tomasz we wstępie do tej kwestii przypomina, że dla teologa najważniejsze jest poznanie intelektualne, a poznaniem zmysłowym zajmuje się o tyle, o ile wiąże się ono z poznaniem intelektualnym.

<sup>53</sup> Np. *Tamże*, I, q. 84, a. 2 i 6. Zob. Stanisław Adamczyk, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938.

o działaniu zmysłów wewnętrznych i niekiedy dyskretnym wpływie na to, co wydaje nam się postrzegane wyłącznie przez zmysły zewnętrzne, np. gdy pamięć swoiście sugeruje wzrokowi wygląd oglądanych przedmiotów.

W odniesieniu do poznawczego aspektu działania władz zmysłowych, przywołany już Mieczysław Krąpiec wymienia następujące tematy<sup>54</sup>: 1. problem przedmiotu poznania zmysłowego; 2. zagadnienie połączenia się przedmiotu i zmysłu w akcie poznania; 3. sposób obecności uznawanego przedmiotu w poznającym zmyśle; 4. wreszcie problem stopnia adekwatności ujęć zmysłowych. Oczywiście, ich rozwiązanie dokonuje się w ramach koncepcji rzeczywistości, jaką się przyjmuje. Dla św. Tomasza jest to realizm (teoriopoznawczy i ontologiczny). Podkreśla się, że jest on zgodny z powszechnym wśród ludzi zdrowym rozsądkiem, który skłania ich do przyjmowania rzeczywistości dostrzeganych przedmiotów. Dopiero odpowiednio zbudowana teoria filozoficzna (idealizm) każe negować tę spontanicznie przyjmowaną rzeczywistość. Zresztą, jak trafnie zażartował Krąpiec, filozof idealista w życiu codziennym też uznaje rzeczywistość tego, co widzi, słyszy i czuje, dopiero gdy zabiera się za nauczanie swej filozofii, wtedy zaczyna kwestionować tę rzeczywistość<sup>55</sup>. Już Arystoteles rzeczywistość przedmiotu poznania zmysłowego, a także samego poznania, które dla niego jest pewną realną relacją między przedmiotem i podmiotem poznania, uzasadnia, pisząc, że poznanie zanika, gdy zanika poznawany przedmiot. Podobnie nie dokonuje się poznanie, gdy nie działa zmysł, np. gdy zasłonimy oczy lub zatkamy uszy. Gdyby – dodaje – poznanie było zawarte we władzach poznawczych (istota idealizmu), to nie miałyby znaczenia pojawienie się przedmiotu lub działanie organu zmysłowego, a zniszczenie podmiotu poznającego oznaczałoby zniszczenie też przedmiotu poznania, tymczasem „nie było nas, był las, i nie będzie nas, będzie las” (miejmy nadzieję!)<sup>56</sup>.

Jeśli chodzi o wyliczoną wyżej tematykę poznania zmysłowego, to problem przedmiotu tego poznania został już omówiony. Przypomnijmy, że św. Tomasz wyróżnia przedmiot właściwy poznania zmysłowego, przedmiot wspólny oraz przedmiot przypadłościowy. Będzie to istotne przy rozważaniu problemu błędów powstających podczas poznawania za pomocą zmysłów zewnętrznych. Na przykład wzrok może się bowiem pomylić inaczej co do barwy przedmiotu, inaczej co do tego, na czym ta barwa jest położona, a jeszcze inaczej w odniesieniu

---

<sup>54</sup> M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 290.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 291.

<sup>56</sup> Arystoteles, *Kategorie*, rozdz. V; 2 a 10 - b 20. Korzystam z: Arystoteles, *Kategorie*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.

do jakiś dodatkowych okoliczności, towarzyszących temu barwnemu przedmiotowi<sup>57</sup>. Wiąże się to zresztą z szerszym zagadnieniem tzw. prawdy zmysłowej. Formalnie bowiem rzecz biorąc prawda jest domeną intelektu, a nie zmysłów. Oczywiście jest jednak, że o cechach fizycznych przedmiotów materialnych możemy mówić mniej lub bardziej zgodnie ze stanem faktycznym. Niewątpliwie więc zachodzi coś takiego, takiego jak adekwacja poznania zmysłowego do jego przedmiotu. Święty Tomasz pisze o prawdzie w zmysłach w pewnej analogii do poznania intelektualnego<sup>58</sup>. Różni te dwa poznania stopień autorefleksji – intelekt w sposób pełniejszy ma świadomość swoich aktów, dzięki czemu może je oceniać; zmysły wprawdzie poznają, że poznają, ale nie mają możliwości pełnej weryfikacji tego poznania – musi jej dokonać dopiero intelekt. Wspomniana adekwacja uwzględnia zatem te różnice.

Ciekawym zagadnieniem jest także kwestia samego „mechanizmu” poznania zmysłowego. Akwinata przywołuje tu różne starożytne opinie na ten temat (np. wpływy i wypływy „podobizn” rzeczy do zmysłów), sam jednak skłania się ku stanowisku Arystotelesa, że poznanie zmysłowe, zgodnie z naturą poznania w ogóle, jest bierne, przynajmniej na pierwszym swym etapie (*apprehensio* – ujęcie), gdy przedmiot zjawiający się przed nami „wytrąca” nasze zmysły ze swoistego uśpienia. Zresztą Tomasz też uważa, że nasze poznanie zmysłowe jest bierne do etapu zmysłu wspólnego i powstania zmysłowej formy poznawczej. Sam wspomniany „mechanizm” obaj wyjaśniają za pomocą pojęcia podobieństwa: przedmiot poznawany odciska swą podobiznę we władzach zmysłowych. Przykładem Arystotelesa jest odcisk metalowej pieczęci w wosku<sup>59</sup>. Metal pieczęci nie przechodzi do wosku, ale wosk w pewien sposób staje się pieczęcią, bo odciska się w nim forma pieczęci. Co więcej, ten sam wosk może przyjmować formy różnych pieczęci, następujące po sobie. Zmysł zatem przejmuje formę poznawanego przedmiotu, ale bez jego materii, jak to komentuje św. Tomasz. To jest właściwie istota „informacji” – uformowania władzy poznawczej przez poznawany przedmiot<sup>60</sup>.

mechanizm  
poznania  
zmysłowego

<sup>57</sup> Starannie rozważa Akwinata problem halucynacji i tym podobnych zaburzeń, nazywając je „zwycięstwem wyobraźni nad organami zmysłowymi”, zob. *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 co.

<sup>58</sup> *De veritate*, q. 1, a. 9.

<sup>59</sup> Arystoteles, *O duszy*, 424 a 25-28 [ks. II, rozdz. 12]; Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu*, 450 a 27, tłum. z łaciny Michał Zembrzuski, w: Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, przekład i opracowanie M. Zembrzuski, Warszawa 2012 [seria: Opera Philosophorum Medii Aevii. Tekstus et Studia, t. 13]. Przekład z grecki: Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, tłum. Paweł Siwek, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

<sup>60</sup> *Sententia libri De anima* II, l. 24, n. 5: [Aristoteles] dicit quod primum sensitivum, id est

species zmysłowa

Pierwszym skutkiem poznania zmysłowego jest powstanie w zmyśle wspólnym postaci (formy) zmysłowej poznawanego przedmiotu (*species sensibilis*), którą Tomasz czasem nazywa wprost postacią (formą) zastępczą (*species vicaria*), aby nie utożsamiać jej z formą, będącą aktem poznawanego przedmiotu. Jednak *species* nie jest „czymś trzecim” pomiędzy przedmiotem i podmiotem poznania. Jest raczej stanem podmiotu wywołanym przez przedmiot, jego jakby pobudzeniem lub reakcją na ten przedmiot. Mieczysław Gogacz pisze nawet, że *species sensibilis* to „byt w swym wpływie” na poznawcze władze zmysłowe, podobnie jak *species intelligibilis* to „byt w swym wpływie na umysłowe władze poznawcze”<sup>61</sup>.

Tomasz podkreśla, że to, co dla poszczególnych zmysłów zewnętrznych było często czymś poznawanym dodatkowo, jako przedmiot wspólny, to dla zmysłu wspólnego jest przedmiotem właściwym. *Species* bowiem w swej istocie jest znakiem (*signum*) formy zmysłowej bytu materialnego. I wprawdzie zmysł wspólny łączy w sobie przedmioty poszczególnych zmysłów zewnętrznych, to jednak jego przedmiot nie stanowi prostego połączenia wrażeń zmysłowych ani nawet ich syntezy. Zmysł wspólny bowiem nie tworzy *species*; jest raczej „miejscem”, gdzie ona powstaje pod wpływem działania rzeczy zmysłowo poznawalnej na zmysły zewnętrzne. Natomiast jest zdolny do swoistej oceny i jakby refleksji nad swoimi aktami i aktami zmysłów zewnętrznych. Michał Zembrzuski trafnie używa w tej kwestii określenia „*quasi*-sądy i *quasi*-refleksja”<sup>62</sup>, gdyż sąd i refleksja stanowią działanie intelektu, natomiast zmysł wspólny w nieco podobny sposób odnosi się do swoich aktów i aktów zmysłów zewnętrznych (widzimy, że widzimy, i widzimy, że widzimy niedokładnie)<sup>63</sup>.

---

primum organum sensus est in quo est potentia huiusmodi, quae scilicet est susceptiva specierum sine materia.

<sup>61</sup> M. Gogacz, *Doprecyzowanie problemu speciei* „*Studia Philosophiae Christianae*” 31 (1995) 2, s. 69. Korzystam z: Tenże, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 235.

<sup>62</sup> M. Zembrzuski, *Od zmysłu wspólnego do przypominania i pamięci*, s. 220. Korzystam w znacznej mierze w tym rozdziale z badań i ustaleń Michała Zembrzuskiego, poczynionych w cytowanej książce.

<sup>63</sup> Możemy postawić uzasadnione pytanie, czy wspomniane *quasi*-sądy i *quasi*-refleksja nie stanowią już skutku wpływu intelektu na zmysł wspólny. Patrząc bowiem na jego działanie w perspektywie „słowa intelektu” („słowa serca”) możemy zauważyć, że zanim nastąpi uświadomienie sobie poszczególnych aktów poznawczych, to już dotarła do intelektu możliwościowa informacja o istocie poznawanego bytu, czego znakiem jest

## Działania zmysłów wewnętrznych

Działania pozostałych wewnętrznych zmysłów poznawczych sprowadzają się w gruncie rzeczy do różnych operacji na *species sensibilis*. Dla św. Tomasza najważniejszym działaniem wyobraźni jest zatrzymywanie *species sensibilis*, gdy poznawany przedmiot znika człowiekowi z pola jego widzenia. Akwinata uważa bowiem, że to z tej „zatrzymanej” formy zmysłowej intelekt czynny wydobywa umysłową formę poznawczą (*species intelligibilis*)<sup>64</sup>. Dlatego dodaje, że wyobraźnia jest niezbędna do poznania intelektualnego<sup>65</sup>. Od pamięci zaś wyobraźnia różni się tym, że pamięć przechowuje nie same „czyste” postacie zmysłowe, lecz *intentiones* – „produkty” *vis cogitativa*, czyli owe formy wraz z różnymi dodatkowymi elementami, np. znaczeniem, oceną.

Wyobraźnia ponadto potrafi łączyć różne wrażenia i postacie w kompozycje nigdy przez człowieka nie widziane. Nazywa się to formami wyobrażeniowymi (*formae imaginatae*). Gdy działanie to jest wskazane jej przez wolę, wtedy Tomasz mówi, że człowiek przedstawia sobie (wyobraża sobie) przedmioty nieistniejące<sup>66</sup>. To działanie wyobraźni wydaje się jej najbardziej charakterystycznym aktem.

*Vis cogitativa*, nazywana władzą myślenia (*cogitativa*), zestawiania (*collativa*) oceny (*aestimativa*), intelektem biernym (*intellectus passivus*), rozumem szczegółowym (*ratio particularis*), otrzymała tak wiele nazw z powodu jej bardzo różnorodnych funkcji. Działania *vis cogitativa* starannie zestawia Michał Zembrzusi i klasyfikuje następująco: 1. ocenianie (*aestimatio*), 2. ujmowanie (*apprehensio*), 3. łączenie, zbieranie (*collatio*), 4. rozdzielenie, rozpraszanie, „rozumowanie” (*discursio*), myślenie, zastanawianie się (*cogitatio*).

Ocenianie wartości poznanych rzeczy w stosunku do podmiotu poznającego (*quo ad nos*) jest najbardziej znanym działaniem *vis cogitativa*. Pamiętamy, że w przypadku zwierząt ma tu swój udział naturalny instynkt. Natomiast człowiek często „deliberuje” (*deliberatio* – wprost takiego słowa używa Akwinata!), zastanawia się, czasem wyważa starannie wszystkie *pro* i *contra*. Oczywiście nie są to działania czysto zmysłowe, lecz rozumowe i intelektualne, ale ich skutkiem jest powstająca

---

słowo intelektu, odsyłające nas z powrotem do tego bytu. Sądzenie, rozumowanie, refleksja następują później.

<sup>64</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6 co.

<sup>65</sup> *Tamże*, I, q. 84, a. 7 co.: *nihil potest homo intelligere sine phantasmate* – „człowiek niczego nie może poznać bez wyobrażenia”, Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, II, 4, s. 219.

<sup>66</sup> Akwinata nazywa to *apparitio* – „przedstawianie się”. Zob. *Sententia libri De anima* III, l. 4, n. 19; por. M. Zembrzusi, *Od zmysłu wspólnego do przypominania i pamięci*, s. 224–226.

wyobraźnia

*vis cogitativa*

w *vis cogitativa* „intencja” (*intentio*) – ocena poznanej rzeczy, jej znaczenie, nasz stosunek do niej.

*Vis cogitativa* przyjmuje tę intencję za coś swojego (*apprehensio*), czyniąc ją właściwym przedmiotem swego działania i wpływając przez to na inne zmysły wewnętrzne zarówno poznawcze, jak i pożądarkowe. To te właśnie intencje przechowuje pamięć, a „wydobywa” z pamięci *reminiscentia*<sup>67</sup>. Co więcej, *vis cogitativa* ma zdolność porządkowania (*collatio*) przyjętych intencji zgodnie z jakąś przyjętą regułą. Oczywiście znów musimy zauważyć, że owa reguła nie może pochodzić z poznania zmysłowego, lecz rozumowego, gdyż tylko intelekt poznaje zasady i przyczyny. Z tak rozumianym zestawianiem Akwinata łączy doświadczenie, nabywane przez ludzi w ciągu życia<sup>68</sup>:

Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. [...] Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis.

Doświadczenie bowiem pochodzi z zestawienia licznych pojedynczych spostrzeżeń zachowanych w pamięci. Tego rodzaju zestawienie jest właściwe człowiekowi i przynależy do władzy myślenia, która jest nazywana rozumem szczegółowym. Władza ta tak zestawia intencje szczegółowe, jak rozum ogólny zestawia intencje ogólne. [...] Ludzie poza doświadczeniem, które przynależy do rozumu szczegółowego, mają rozum ogólny, dzięki któremu żyją w ten sposób, że on stanowi zasadę ich życia.

Doświadczenie ma duży wpływ na nasze działanie, szukamy wszak osób doświadczonych w sytuacjach, gdy trzeba przeprowadzić jakieś skomplikowane lub ryzykowne operacje. Do działania też zdaje się odnosić *discursio*, które dosłownie oznacza rozpraszanie, ale jego znaczenie u św. Tomasza bliższe jest polskiemu latynizmowi „dyskurs” – bliżej mu zatem do „rozumowania” (to jednak określamy łacińskim słowem *ratiocinatio*). Michał Zembrzusi proponuje, aby *discursio* powiązać z poznaniem praktycznym. Wskazuje na to jego zdaniem następująca wypowiedź Akwinaty<sup>69</sup>:

---

<sup>67</sup> Oczywiście dołącza się tu jeszcze funkcja czasu, który musi minąć od spostrzeżenia przedmiotu, bo, jak pisze Tomasz, spostrzegają wszyscy, ale nie wszyscy pamiętają.

<sup>68</sup> *Sententia libri Metaphysicae* I, l. 1, n. 15. Przekład Michała Zembrzusińskiego z cytowanej książki *Od zmysłu wspólnego do przypominania i pamięci*, s. 235.

<sup>69</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles seu De veritate catholicae fidei*, Taurini 1924, III, 75, s. 305; tekst dostępny pod adresem: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).

Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universalibus; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particularibus: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia.

Różnica między poznaniem spekulatywnym a praktycznym jest taka, że poznanie spekulatywne to, co do niego należy, osiąga doskonałość w tym, co ogólne, a to, co należy do poznania praktycznego, osiąga doskonałość w tym, co szczegółowe. Albowiem celem poznania spekulatywnego jest prawda, która przede wszystkim i sama przez się polega na tym, co niematerialne i ogólne, celem zaś poznania praktycznego jest działanie, które dotyczy rzeczy jednostkowych.

Wynikałoby z tego, że poznanie praktyczne – dotyczące rzeczy materialnych i jednostkowych – stanowi *discursio*, które jest działaniem *vis cogitativa*, wspomaganym ewentualnie przez intelekt, natomiast poznanie ogólnych niematerialnych zasad jest działaniem intelektu w jego funkcji rozumowania (*ratiocinatio*). Wynikałoby z tego dalej, że szczegółowe rozważania, jak w określonej sytuacji powinniśmy postąpić, dokonują się w omawianej władzy zmysłowej, nawet jeśli ma w tym swój udział intelekt.

Okazuje się jednak, że domeną *vis cogitativa* według św. Tomasza jest nie tylko zastanawianie się w sprawach praktycznego działania, lecz w ogóle myślenie o sprawach szczegółowych. Oczywiście możliwość tego działania jest uwarunkowana „bliskością” (*in confinio* – na granicy, pisze św. Tomasz) intelektu czynnego, który dostarcza tej zmysłowej władzy pojęć i swoiście „kontroluje” jej efekty. Z tej racji nazwano tę zmysłową władzę rozumem szczegółowym<sup>70</sup>, a nawet intelektem biernym<sup>71</sup>.

*vis cogitativa*  
i intelekt

<sup>70</sup> *Ratio particularis* – „rozum szczegółowy” to określenie często używane przez Mieczysława Krąpca, który w działaniach tej władzy widział m.in. tworzenie pojęć jako połączeń rozumienia, które znajduje się w intelekcie możnościowym ze znakiem zmysłowym, pochodzącym z wyobraźni. Ich scalenia dokonuje właśnie rozum szczegółowy, tworząc pojęcia: gatunkowe, rodzajowe, transcendentalne. Zob. *Realizm ludzkiego poznania*, s. 425-455.

<sup>71</sup> Bardzo często utożsamiano intelekt możnościowy (*intellectus possibilis*) z intelektem biernym (*intellectus passivus*) i stosowano te nazwy zamiennie lub – częściej – intelekt możnościowy nazywano biernym. Tymczasem, przynajmniej w odniesieniu do myśli św. Tomasza, nie jest to wszystko jedno. Intelektem biernym – z pewnych zawiłych racji historycznych – nazywa on *vis cogitativa*, pozostawiając nazwę intelektu możnościowym na oznaczenie intelektu, który jest kresem procesu poznania intelektualnego. Ustalenie tych zależności zawdzięczamy Michałowi Zembrzuskemu, zob. M. Zembrzusi, *Intelekt bierny a intelekt możnościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65-84. W książce *Od zmysłu wspólnego*

pamięć

Spośród wewnętrznych poznawczych władz zmysłowych pozostała nam jeszcze pamięć wraz z jej szczególnym aktem, jakim jest przypominanie. Pamiętamy, że wyobrażenia przechowuje zmysłowe postacie (formy) poznawcze, gdy ich przedmioty stają się nieobecne dla zmysłów. Natomiast pamięć zatrzymuje te formy z dołączonym doń znaczeniem, oceną, odniesieniem się, co Akwinata określa jako „intencja”. Zarówno więc pamięć, jak i wyobrażenia korzystają z tego, czego dokonuje zmysł wspólny. Wyobrażenia ujmuje formę, a ta – gdy jest oznaczona intencją – staje się przedmiotem zapamiętania<sup>72</sup>. Tomasz, odróżniając pamięć od wyobraźni, odwołuje się do argumentacji Awicenny, który pisał, że „inna jest zasada przyjmowania, a inna przechowywania”<sup>73</sup>, wszyscy bowiem poznają, ale nie wszyscy pamiętają. Akwinata dodaje od siebie, że pamięć to jakby „skarbiec” (*thesaurus*), przechowujący *intentiones* utworzone przez *vis cogitativa*<sup>74</sup>, i określa, idąc za Arystotelesem, przedmiot pamięci, jako ujęcie jakiejś intencji w funkcji czasu<sup>75</sup>. Przedmiotem pamięci (*memorabilium*) zatem są owe intencje, czyli wyraźnie uświadomione sobie i swoiście „oznaczone” przedmioty poznania. Sprawa pamięci i zapamiętywania zresztą była bardzo ważna w czasach Tomasza, gdy zapisywanie (notowane) nie było tak proste, jak dzisiaj. Za pewną utrwaloną już tradycją przedstawia on metody zapamiętywania, nazywane nawet sztuką zapamiętywania (*ars memorandi*). Sprowadza się ona (w najogólniejszym zarysie) do czterech zasad<sup>76</sup>: po pierwsze, znajdowanie podobieństw cielesnych nawet dla bardzo prostych i duchowych przedmiotów („kotwica pamięci”); po drugie, rozmieszczenie ich w pewnym logicznym porządku (poukładanie sobie w głowie); po trzecie, skojarzenie z zapamiętaną rzeczą jakiś uczuć lub emocji; po czwarte, częste rozmyślanie o tym, co się pamięta (ćwiczenie pamięci).

sztuka  
zapamiętywania

Przypomnienie – jak pamiętamy – jest aktem pamięci, w którym za pomocą jakby sylogizmu dochodzi się do wydobycia z pamięci tego, co

---

*do przypominania i pamięci* skrótkowo omówione to jest na s. 240-244.

<sup>72</sup> Zob. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”, III, 17, dz. cyt., s. 241. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam. Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, co. „W dziedzinie zaś pamięciowej ma człowiek nie tylko samą pamięć, która polega, podobnie jak u innych zwierząt, na uprzytomnieniu sobie od razu tego, co minione (*recordatione praeteritorum*)”.

<sup>73</sup> Tamże, I, q. 78, a. 4, co. Zob. też: Avicenna, *Liber de Anima* IV, 1. Tekst *De anima* Awicenny dostępny jest: Avicenna, *Sufficientia*, w: *Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, Venice 1508; photoreprint: Minerva, Frankfurt am Main 1961.

<sup>74</sup> *Summa Theologiae*, I, q.78, a. 4, co.

<sup>75</sup> Komentarz „O pamięci i przypominaniu”, I, 7-8.

<sup>76</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 48, a. 1, ad. 2.

zostało zapamiętane<sup>77</sup>. Owego syllogizmu dokonuje oczywiście intelekt przez skojarzenie wyobrażeń na zasadzie swoistego ułożenia przedmiotów. Tomasz wymienia w tym kontekście: podobieństwo (*similitudo*), przeciwieństwo (*contrarietas*) i bliskość (*propinquitas*)<sup>78</sup>.

Pamięć w sensie ścisłym jest dla św. Tomasza władzą zmysłową, jednakże jej kontakt z intelektem jest wieloraki<sup>79</sup>. Wiadomo, że akt przypominania jest związany z wpływem intelektu. Akwinata ponadto wiąże pamięć z umiejętnościami (sprawnościami) intelektualnymi, np. roztropnością. Pamięcią w pewnym sensie (*per accidens*) może być też nazwany sam intelekt możnościowy ze względu na przechowywanie form poznawczych (*species intelligibiles*)<sup>80</sup>.

### Intelekt czynny

Działanie intelektu czynnego jest wielorakie i wynika z jego specyficznego umiejscowienia: jest ze strony władz intelektualnych „oddelegowany” do kontaktu ze zmysłami wewnętrznymi. Podstawowym jednakże dziełem tego intelektu jest – jak już o tym pisano – przygotowanie intelektualnej postaci (formy) poznawczej – *species intelligibilis*. Dokonuje tego swoiście „obnażając” lub „rozpakowując” tę *species* ze zmysłowych treści poznawczych. Jest bowiem w nich ukryta i w nie uwikłana pod postacią zmysłową – *species sensibilis*. To „obnażenie” filozofowie nazywają separacją lub abstrakcją, a nawet generacją<sup>81</sup>. Ową formę intelektualną Tomasz nazywa często „jednością *quidditas*”, co oznaczałoby, że zawierają się w niej informacje o istocie poznawanego bytu, czyli jego formalnym i materialnym tworzywie w ich jedności, co wskazuje na obecność w *species intelligibilis* własności istnieniowych: odrębności, jedności, realności. Tak utworzoną intelektualną formę (postać) poznawczą intelekt czynny „przesyła” do intelektu możnościowego, który ją rozumie. Ta „zrozumiana” postać poznawcza, naznaczona w jakiś sposób tym rozumieniem (w postaci „słowa intelektu” lub „słowa serca”), jest także „widziana” przez intelekt czynny – jest on wszak

*species*  
intelektualna

<sup>77</sup> Zob. *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, co. Sed etiam reminiscenciam, quasi syllogisticę inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

<sup>78</sup> Komentarz „O pamięci i przypominaniu”, V, 6, s. 255.

<sup>79</sup> *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 10, a. 2 co; *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 5.

<sup>80</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6, co

<sup>81</sup> *Sententia libri De anima* III, l. 10, n. 12. Słowa „generuje” używa Michał Zembrzuski, oczywiście – jak się wydaje – w dosłownym sensie łacińskim, czyli rodzenia, mniej w sensie potocznym, czyli wytwarzania, zob. M. Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możnościowego i czynnego*, bmv 2019, s. 243.

intelekt czynny  
i *vis cogitativa*

władzą intelektualną. Staje się to podstawą różnych operacji na tych rozumieniach, takich jak rozumowanie (*ratiocinatio*), tworzenie pojęć i nazw, sądów i zdań, układów zdań (dedukcja, indukcja, redukcja) i nauk. Staje się także podstawą wpływu intelektu na wewnętrzne władze zmysłowe – wyobraźnię, pamięć, a przede wszystkim *vis cogitativa*, dzięki czemu – jak pamiętamy – ta zmysłowa władza uzyskuje miano „rozumu szczegółowego”. Ten wpływ polega przede wszystkim na „pilnowaniu” zgodności z poznany bytem powstających we władzach zmysłowych wyobrażeń, intencji i ocen. Intelekt czynny może np. wpływać na oceny powstające w *vis cogitativa* i przez to mieć pewien pośredni wpływ na ludzkie uczucia („polityczny”, jak pisał Arystoteles). Może wspomagać też twórczość techniczną i artystyczną dopuszczając lub nie dopuszczając do tworzenia w wyobraźni lub *vis cogitativa* określonych wyobrażeń lub intencji, np. może nie dopuścić do zaprojektowania papierowego mostu czy domu z piasku.

Wszystkie bowiem różnice, jakie zachodzą w funkcjonowaniu zmysłów wewnętrznych u człowieka w stosunku do zwierząt (refleksja wyobraźni, przypominanie w pamięci czy myślenie w *vis cogitativa*), są skutkiem wpływu na zmysły intelektu czynnego. Pamiętać przy tym należy, że ten wpływ jest skutkiem poznania, dokonującego się w intelekcie możliwościowym – intelekt czynny jest „bogaty” efektami tego poznania, gdyż sam wprawdzie przygotowuje materiał poznawczy, ale niczego nie poznaje.

## Intelekt możliwościowy

bierność  
intelektu  
możliwościowego

Intelekt możliwościowy jest ostatecznym kresem poznania. Przejmuje od intelektu czynnego *species intelligibilis* i ją rozumie. Tomasz, opisując mechanizm tego rozumienia, stwierdza, że intelekt wypełnia się treściami intelektualnie poznawalnymi, że się do nich upodabnia i że się swoiście nimi staje lub „sam dzięki bytowi staje się prawdziwy”. Chce w ten sposób wyrazić całkowicie bierny charakter właściwego poznania intelektualnego. Owa bierność intelektu jest warunkiem adekwatności (prawdziwości) poznania intelektualnego<sup>82</sup>. Podkreśla, że przedmiotem właściwym intelektu możliwościowego jest istota bytu w swych koniecznych elementach – *quod quid est* (to, czym jest)<sup>83</sup>. Jej proste uję-

<sup>82</sup> Zob. np. *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 3 co. Tekst łaciński dostępny na [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)

<sup>83</sup> Stąd termin *quidditas* na oznaczenie istoty w jej elementach koniecznych (forma i materia).

cie przez intelekt możnościowy nazywa właśnie rozumieniem (*intelligentia*).

Intelekt możnościowy nie tylko rozumie treść *species intelligiblis*, ale także przy udziale intelektu czynnego oraz władz zmysłowych dokonuje dalszych na niej operacji intelektualnych. Święty Tomasz tak o tym pisze <sup>84</sup>:

rozumienie

Sicut dicit Philosophus in III De anima, duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis.

Jak mówi Filozof w III księdze *O duszy*, operacje intelektu są dwojakiego rodzaju: jedna, która jest nazywana rozumieniem tego, co niepodzielone, dzięki której intelekt ujmuje istotę każdej rzeczy w niej samej; druga jest operacją intelektu składania i dzielenia. Dochodzi zaś i trzecia operacja, a mianowicie rozumowanie, za pomocą którego rozum przechodzi od tego, co znane, do poszukiwania tego, co nieznanne. Z tych zaś operacji pierwsza jest przyporządkowana do drugiej, ponieważ składanie i dzielenie może zachodzić jedynie na podstawie prostych ujęć. Druga zaś operacja jest przyporządkowana do trzeciej, ponieważ przecież trzeba, by od tego, co poznane jako prawdziwe, co intelekt uznaje, przechodził on dalej do uzyskania pewności o tym, co nieznanne.

Pierwszą operacją jest omówione już rozumienie. Drugą, którą Akwinata określa jako łączenie i rozdzielanie (*compositio et divisio*), jest tworzeniem sądów i zdań wraz z operacjami na nich. Sąd bowiem (i jego językowy odpowiednik: zdanie) jest niczym innym, jak połączeniem podmiotu z orzecznikiem. To połączenie może odpowiadać rzeczywistości, czyli być prawdziwe, np. zdanie: człowiek to zwierzę rozumne, lub fałszywe: drzewo to zwierzę rozumne. Tomasz podkreśla, że pierwsza operacja intelektu – rozumienie – jest zawsze prawdziwe, gdyż dotyczy jednej, niepodzielonej rzeczy. W poznaniu wyraźnym odpowiednikiem rozumienia jest pojęcie, np. „człowiek”, które nie jest prawdziwe ani fałszywe, podobnie jak pojęcie, np. „feniks”. Dopiero przypisanie tym pojęciom jakiegoś orzecznika (własności) może być prawdziwe lub fałszywe, np. że „człowiek” jest zwierzęciem rozumnym, a „feniks” jest

łączenie i rozdzielanie

<sup>84</sup> *Expositio libri Peryermeneias*, pr. 1. Korzystam z: Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, przekł., wprowadzenie i komentarz Andrzej P. Stefańczyk, Lublin 2013. Zob. moją rec. „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 345-350. Tekst łaciński dostępny również na [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)

niebytującym wytworem wyobraźni. A zatem z prawdą lub fałszem mamy do czynienia w drugiej Tomaszowej operacji intelektu, a także w trzeciej, która nas już w sposób płynny przenosi do problematyki rozumu, gdyż w odniesieniu do nich Akwinata używa tego właśnie określenia.

## Rozum i jego działania

rozumowanie

Ostatnie z trzech działań intelektu, polegające na przechodzeniu od tego, co znane do tego, co mniej znane, czyli rozumowanie, przypisuje Tomasz już nie intelektowi wprost, lecz rozumowi. Wyjaśnia jednak, że jest to odróżnienie wyłącznie funkcjonalne. Rozum bowiem i intelekt – jak pisze – „w człowieku stanowią jedną władzę”<sup>85</sup>. W celu wyjaśnienia tego, czym jest rozumowanie, Akwinata używa kategorii ruchu i powiada, że skutek poznania intelektualnego – rozumienie – jest czymś stałym. Jeśli jest to rozumienie jakichś zasad (pryncypiów, punktów wyjścia), to może stać się początkiem poszukiwania tego, co nieznanne. To poszukiwanie jako pewien ruch jest domeną rozumu. Kresem owego ruchu jest także pewien spoczynek, rozumiany jako znalezienie tego, co było poszukiwane. Co więcej, Tomasz pisze, że weryfikacja odkrycia naukowego polega na skonfrontowaniu go z wyjściowymi zasadami<sup>86</sup>. Jeśli na przykład spalanie ujmijemy jako połączenie spalanej substancji z tlenem, to gdy skutkiem spalania jest woda, wtedy spalany musiał być wodór. Możemy sprawdzić to, dokonując elektrolizy wody, dzięki której otrzymujemy z powrotem tlen i wodór. Otrzymanie ponownie substancji wyjściowych świadczy o tym, że prawidłowo ustaliliśmy substancję palną. Tak pojęte rozumowanie nie może dokonywać się bez udziału poznawczych władz zmysłowych. Tomasz zwraca na to uwagę, podkreślając, że posiadanie rozumu jest cechą wyłącznie człowieka (nie mają go bowiem aniołowie, którzy są bytami duchowymi i nie dysponują poznaniem zmysłowym)<sup>87</sup>. Wskazuje to więc na fakt, że rozumowanie, które stanowi najbardziej charakterystyczne działanie człowieka, jest funkcją całego ludzkiego *compositum* zmysłowo-intelektualnego.

poznanie samego siebie

Z rozumem możemy też wiązać zagadnienie poznania samego siebie – świadomości (*conscientia*) oraz refleksji czy ujęcia własnych aktów po-

---

<sup>85</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8 co: in homine eadem potentia est ratio et intellectus. Tomasz w cytowanej kwestii wymienia więcej takich funkcjonalnych nazw intelektu: rozum wyższy i niższy, intelekt spekulatywny i praktyczny. Szerzej na ten temat: Piotr S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.

<sup>86</sup> *Tamże*.

<sup>87</sup> *Tamże*.

znawczych (poznania, że poznajemy). W pierwszej sprawie Tomasz jest przeciwnikiem tezy o bezpośrednim poznaniu samego siebie lub swojej duszy. Uważa, że poznajemy ją dzięki poznawaniu otaczających nas przedmiotów i uświadamianiu sobie przy tym swoich aktów poznawczych. Dzięki temu mamy świadomość samych siebie i swojego działania. Podobnie przebiega refleksja nad własnymi aktami poznawczymi: poznając coś, jednocześnie zastanawiamy się nad samym poznaniem.



# Uczucia

## Tomistyczna koncepcja uczuciowości

Ludzkie postępowanie jest często wypadkową bardzo wielu czynników. Oczywiście chcielibyśmy, aby nasze działania były zawsze rozumne i prawe. Za nasze postępowanie są przede wszystkim odpowiedzialne intelekt i wola, jednakże bardzo często na to postępowanie wpływają czynniki irracjonalne: wyobrażenia, a przede wszystkim uczucia<sup>88</sup>. Tomasz z Akwinu poświęca bardzo dużo miejsca w swojej antropologii właśnie uczuciom, co znajduje uznanie nawet wśród nie-tomistów, np. angielski historyk filozofii – niezbyt chętny Akwinacie profesor filozofii w Oxfordzie, Antony Kenny – Tomaszową teorię uczuć uważa za znacznie przekraczającą poziomem i kompetencjami analogiczne teksty Kartezjusza i Hume'a<sup>89</sup>.

Tomasz uczucia umieszcza w zmysłowej sferze człowieka, uznając je za zareagowanie tej sfery na wyobrażenie dobra lub zła. Chodzi zatem o reakcję na owe „intencje”, które są „produktami” *vis cogitativa*, funkcjonującej w tym wypadku jako władza osądu. Osąd ten zaś bywa bardzo prosty: coś uważamy za dobro lub zło. Dobra chcemy, a zła chcemy uniknąć. Te „chcienia” na poziomie zmysłowym to nasze uczucia. Oczywiście w czystszej postaci uczucia możemy obserwować u zwierząt – u nich są one „najwyższą instancją” decyzyjną, tak jak wyobrażenia są kresem ich poznania. W przypadku człowieka sprawa się jak zwykle kompli-

dobro i zło  
zmysłowe

<sup>88</sup> Tomasz kilkakrotnie w swoich dziełach podejmuje temat uczuciowości, np. w *Quaestiones disputate De veritate*, q. 25-26; paralelę do tych rozważań możemy znaleźć w *Traktacie o człowieku* w *Summa Theologiae*, I, q. 81, ale najobszerniejszy jest osobny *Traktat o uczuciach*, który w *Summa Theologiae*, I-II stanowi q. 22-48. Dostępny jest w polskim przekładzie: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. Jan Bardan, objaśnienia: Wojciech F. Bednarski, Londyn 1967. Zasadniczo korzystam (poza drobnymi wyjątkami) z terminologii polskiej tam zaproponowanej, której autorem jest głównie o. Bednarski; warte uwagi są też jego komentarze do poszczególnych zagadnień – skupia się on przede wszystkim na pedagogicznych konsekwencjach poglądów Tomasza.

Rozdział o uczuciach w niniejszej książce opracowałem na podstawie swoich prac na ten temat, a przede wszystkim książki: A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006. Podjęte w rozdziale zagadnienia w książce omówione są bardzo szczegółowo, ponadto zawarta jest w niej obszerna bibliografia tematu. Z nowszych prac można zwrócić uwagę na książkę Justyny Fijołek, *Świat uczuć u świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2017, zrecenzowaną przez Magdalenę Płotkę, *Świat uczuć i świat rozumu. Rec. J. Fijołek...*, „Rocznik Tomistyczny” 7 (2018), s. 385-388.

<sup>89</sup> Antony Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999, s. 50-55.

uczucia a rozum  
i wola

kuje, ponieważ w funkcjonowanie uczuć włącza się intelekt („politycznie i po królewsku” – jak napisał Arystoteles), ale także wpływa na nie wola (i potrafi to robić dość „despotycznie”). Według Arystotelesa i św. Tomasza to „wtrącanie się” woli i intelektu w uczucia jest szansą człowieka na rozumne życie. Alternatywą jest bowiem całkowite poddanie się uczuciom, jak czynili to hedoniści. A jeśli, jak stoicy, uznany, że „beźmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto” (za Sokratesem), to nie uznając możliwości uczynienia uczuć rozumnymi, będziemy musieli je zakwestionować i głosić potrzebę uzyskania stanu apatii – bezuczuciowości.

Tomasz z Akwinu nie tylko postuluje możliwość rozumnego uregulowania naszej uczuciowości, ale uważa, że jest to naturalny stan naszych uczuć. Sądzi bowiem, że władze „niższe”, czyli zmysły, są w naturalny sposób podporządkowane władzom „wyższym”, czyli intelektualnym, i wobec tego głosi (bulwersującą dla niektórych) tezę, że uczucia „chcą” słuchać intelektu i woli, że jest to ich naturalny stan, wynikający z bytowej struktury człowieka.

podział uczuć

W swej teorii uczuć Akwinata porządkuje je według dwóch kryteriów. Już o nich wspomniano. Pierwszym jest po prostu dobro i zło: dobro, które chcemy uzyskać i zło, którego chcemy uniknąć. Jest to kryterium odnoszące się do przedmiotów uczuć. Kryterium podmiotowym jest wyróżnienie dwóch władz zmysłowych wyznaczających uczucia, gdyż wśród samych uczuć dostrzega się dwojaki charakter. Jedne dążą do swego przedmiotu wprost – nie zawierają w swym pojęciu wskazania na jakąś intensywność lub trud, tak jak miłość, która może być trudna, ale także łatwa. Co innego nadzieja. Gdy powiem, że mam nadzieję na kichnięcie, bo „kręci mnie w nosie”, to wprawdzie zrozumiemy tę wypowiedź, ale też czujemy, że słowo „nadzieja” jest za „poważne” dla tak błahej sprawy. Nadzieja bowiem zakłada jakiś trud oczekiwania, planowania, zabiegów. Ta obserwacja dała podstawę do wyróżnienia dwóch władz pożądania (dążenia) zmysłowego: pierwszej – władzy „pożądliwej” i drugiej – władzy „gniewliwej”<sup>90</sup>.

Na podstawie tych rozróżnień Tomasz wyszczególnia jedenaście podstawowych uczuć. Są to:

<sup>90</sup> Te dwie nazwy „władza pożądliwa” i „władza gniewliwa” pochodzą od Jana z Damaszku, który tak je określił z powodu najbardziej widocznych ich przejawów. Dla pierwszej z nich jest nim właśnie pożądliwość, a dla drugiej – gniew. Nie oznacza to bynajmniej, że wszystkie uczucia należące do pierwszej władzy mają coś z pożądliwości, bo np. niechęć i ból raczej trudno posądzić o bliższe z nią pokrewieństwo. Podobnie i w przypadku drugiej władzy uczuciowej: nadzieja, strach i rozpacz nie mają charakteru gniewu. Trzeba otwarcie przyznać, że terminologia ta nie jest najszcześliwsza. Zob. *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1, ad 1.

1. Uczucie miłości (*amor*) jako upodobanie dobra i w związku z tym podstawa w nas wszystkich pozostałych uczuć<sup>91</sup>. Miłość ostatecznie wyznacza także uczucia będące unikaniem zła, gdy zło jest brakiem dobra, a w dziedzinie uczuć – jak to Tomasz określa – zło jest tym, co sprzeciwia się dobru, które kochamy. Oczywiście uczucie miłości jest tylko pewnym poziomem lub etapem miłości jako relacji, która dla Tomasza jest nie tylko najważniejszą relacją osobową, ale w ogóle stanowi w jego teologii, antropologii, etyce, a nawet myśli społecznej sprawę absolutnie pierwszorzędną i dla ludzi jako osób – najważniejszą. (Tematowi miłości w tej książce będzie poświęcone osobne miejsce.)
2. Niechęć (*odium*) jest stosunkiem do tego, co postrzegamy jako zło. Akwinata przy tej okazji podkreśla, że zło w dziedzinie zmysłowej jest tym, co uważamy za nieprzyjemne, niekorzystne, brzydkie. Dobro zaś jest tym, co postrzegamy właśnie jako przyjemne, korzystne, podobające się nam. Zarazem cały czas przypomina, że owo dobro lub zło to są kwalifikacje, które nasze władze zmysłowe przypisują jakimś poznany przedmiotom.
3. Pożądliwość (*concupiscentia*) jest wywołanym przez uczucie miłości dążeniem do przedmiotu, który wzbudził nasze upodobanie. Uczucia bowiem zawsze pragną uzyskania przedmiotu swojego celu: zdobycia dobra lub uniknięcia zła.
4. Gdy uzyskamy ukochane i pożądane dobro wtedy po prostu się nim cieszymy. Tym uczuciem jest więc przyjemność (*delectatio*). Tomasz opisuje je jako pewnego rodzaju spoczynek i właśnie „delektowanie się” uzyskanym dobrem. Przy czym to „uzyskanie” może dokonać się na różne sposoby – nie zawsze tu chodzi o zdobycie na własność jakiegoś materialnego przedmiotu; może to być np. przyjemność płynąca z poznania czegoś, co chcieliśmy zobaczyć, spotkania osoby, z którą chcieliśmy nawiązać relację.
- Rozpatrując relacje przyjemności zmysłowych i duchowej radości (*gaudium*) Tomasz wyróżnia dwie perspektywy tego porównania. W perspektywie przedmiotowej, czyli ze względu na samą przyjemność i jej przedmiot, radość przewyższa przyjemności cielesne, gdyż jej przedmiot zazwyczaj jest bardziej doniosły i bardziej trwały niż przedmiot przyjemności zmysłowych (Tomasz pisze, że dla zaszczytów, które są pewnym dobrem niecielesnym, ludzie decydują się na wysiłek i różne niedogodności). Ponadto wola, która doznaje radości, jest władzą szlachetniejszą od pożądania zmysłowego, a uzyskane przez nią dobro

<sup>91</sup> *Tamże*, I-II, q. I-II, q. 36, a. 2, co. Miłość pierwszym pryncypium (zasadą) poruszenia pożądania (motus appetitivi primum principium est amor).

jest pełniejsze, bo np. nie polega na pewnym procesie, jak np. przyjemność jedzenia, która ponadto łatwo może doprowadzić do przesytu, co nie jest już tak przyjemne. Jednak w perspektywie podmiotowej, czyli od strony ludzkich przeżyć, przyjemności cielesne mogą przewyższać duchowe, ponieważ są powszechniejsze i bardziej znane, ponadto wiążą się zwykle z pewną reakcją psychomotoryczną (*transmutatio corporalis*), która potęguje przyjemne doznania. Często też ludzie poszukują przyjemności jako lekarstwa na trapiące ich przykrości i smutki – wtedy nawet drobna przyjemność, sprawiająca ulgę, wydaje się bardzo wielka<sup>92</sup>.

Omawiając przyczyny przyjemności, Akwinata zwraca uwagę przede wszystkim na działanie<sup>93</sup>. Uważa, że każda aktywność i ruch są z natury przyjemne dla człowieka, oczywiście z zastrzeżeniem, że nie może to być działanie nadmierne. Także postępowanie innych ludzi może przynieść nam korzyści i sprawić przyjemność, podobnie jak nasze działanie na czyjąś rzecz może być przyjemne nie tylko dla tej osoby, ale i dla nas. Ponadto Tomasz zwraca uwagę, że przyjemna jest nadzieja, że jakieś dobro stanie się naszym udziałem, jak np. planowanie ciekawej podróży, a także przyjemna może być pamięć, że jakieś dobre rzeczy spotkały nas w przeszłości i ich wspomnienie sprawia nam przyjemność, jak np. wspomnianie udanych podróży.

Przyjemność bowiem wiązać się może (nawet na poziomie zmysłowym) bardziej z poznaniem lub bardziej z pożytkiem praktycznym. Przyjemności praktyczne związane są przede wszystkim z dotykiem, natomiast przyjemności, których dostarcza patrzenie, są bardziej poznawcze. Omawiając je, Akwinata odnosi się do znanego poglądu Arystotelesa, że filozofia rodzi się ze zdziwienia. Píše, że spostrzeżenie jakiejś nowej rzeczy rodzi nadzieję jej poznania, co jest przyjemne, ponadto sama czynność poznawania także jest przyjemna, dlatego uważa, że zdziwienie, o którym wspomina Arystoteles, sprawia człowiekowi przyjemność. Pogląd ten wyraźnie koresponduje z ujmowaniem przez Mieczysława Gogacza pierwszych skutków poznania w postaci tzw. mowy serca.

Jeśli chodzi o skutki przyjemności, to na pierwszym miejscu Tomasz wymienia *dilatatio*, co dosłownie oznacza „rozszerzenie”, dalej jednak wyjaśnia, że chodzi o rozszerzenie poznania i pożądania (dążenia), czyli niejako całej osobowości człowieka, dlatego Wojciech Bednarski zdecydował się na użycie słowa „rozwój”. Wydaje się, że jest to trafnie. Wynika z tego dalej, że przyjemność, według Akwinaty, przyczynia się do

<sup>92</sup> *Tamże*, I-II, q. 35, a. 5 co.

<sup>93</sup> *Tamże*, I-II, q. 32. Cała kwestia poświęcona jest przyczynom przyjemności.

rozwoju osobowości. Potwierdzają to dalsze tezy, ponieważ Tomasz pisze, że przyjemność doskonali działanie i dotyczy to także działań rozumowych. Przygodnie może się oczywiście zdarzyć, że jakieś silne emocje lub zwykłe rozproszenia utrudnią nam pracę umysłową, zasadniczo jednak przyjemność sprzyja takiej pracy<sup>94</sup>.

5. Wstręt lub odraza (*fuga* – dosłownie: ucieczka) jest unikaniem rzeczy, do której odnosimy się z niechęcią. Jest więc podobnym uczuciem jak pożądlivość w tym sensie, że stanowi pewien ruch: pożądlivość ku dobru, a wstręt – od zła.

uczucie odrazy

6. Jeśli jednak nie uda nam się uniknąć zagrożenia i jakieś zło nas dotknie, czyli doświadczymy jakiejś przykrości, nieprzyjemności, doznamy jakiejś straty lub po prostu otoczy nas jakaś brzydota, której chcielibyśmy uniknąć, to doświadczamy uczucia bólu (*dolor*). Oczywiście jest to sytuacja, gdy nasze zabiegi, aby tego uniknąć, nie powiodły się. Tomasz podkreśla, że gdy uda nam się uniknąć jakiegoś zła, do którego odnosiliśmy się ze wstrętem i odrazą, to doznajemy, jeśli nawet nie wprost przyjemności, to przynajmniej ulgi, która wszak nie jest czymś przykrym. Gdy jednak jakieś przykre zło do nas przylgnie, sprawia w uczuciach ból, a co do tego Akwinata nie ma żadnych wątpliwości, że najpowszechniejszą przyczyną bólu jest zawsze jakiś rodzaj przemocy<sup>95</sup>:

uczucie bólu

Malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Zło związane z nami jest przyczyną bólu czy smutku dlatego, że jest jego przedmiotem. To więc, co jest przyczyną połączenia ze złem, jest także przyczyną bólu czy smutku. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przylgnięcie do obecnego zła sprzeciwia się naturalnej skłonności i dlatego nigdy nie zachodzi bez działania jakiejś większej siły. Stąd, według Augustyna, przemoc jest przyczyną bólu.

Tomasz łagodnie neguje potoczne i „kaznodziejskie” tezy na temat przyczyn bólu i przykrości w życiu człowieka. Pisze, że nie tyle utrata dobra, ile wprost zło sprawia nam prawdziwy ból. Zwraca przy tym uwagę, że wprawdzie z filozoficznego punktu widzenia na jedno wychodzi, bo zło jest brakiem dobra (*malum est privatio boni*), ale w uczuciach to „nie działa”, gdyż wyobraźnia ujmuje zło jako pewien „byt myślny” (*ens rationis*) i odróżnia od dobra i jego braku. I to raczej zło

<sup>94</sup> *Tamże*, I-II, q. 33. Cała kwestia poświęcona jest skutkom przyjemności.

<sup>95</sup> *Tamże*, I-II, q. 36, a. 4, co. Cała kwestia 36 poświęcona jest przyczynom uczucia bólu. Korzystam z zacytowanego wyżej przekładu.

wprost bardziej nas boli niż utrata dobra, która też, oczywiście, może być bardzo przykra (chodzi tu jednak o utratę dobra tak właśnie ujętą, a nie potraktowaną jako zło). Tomasz nie uważa także, aby pożądlivość była głównym źródłem przykrości i bólu – co najwyżej na tej zasadzie, jak miłość jest ostateczną przyczyną wszystkich innych uczuć.

Ciekawie Akwinata wyróżnia postacie uczucia bólu<sup>96</sup>. Pisze, że wprost jest nim jakieś zło, które stało się naszym udziałem. Jeśli to zło paraliżuje nas i osłabia, to mówimy o przygnębieniu (*anxietas*), gdy zaś ono pogłębi się tak, że człowiek zamknie się w sobie i zacznie jakby odchodzić z tego świata, to taki stan określamy mianem *acedii*. Zdarzyć się także może, że bolejemy z powodu cudzego zła. Takim bólem jest litość (*miser cordia*)<sup>97</sup>. Może być jednak odwrotnie: cudze dobro człowiek postrzega jako własne zło. Tym uczuciem jest zawiść (*invidia*).

*acedia*

Podjmując temat skutków bólu, Tomasz najpierw zwraca uwagę, że utrudnia on uczenie się i to bardziej ból zmysłowy niż duchowy (i to nawet w odniesieniu do kontemplacji). Podkreśla, że ból upośledza działanie poznania wprost, a nie tylko ubocznie, jak nadmierna przyjemność lub rozproszenie. Ból powoduje bowiem rodzaj ociężałości ducha (*aggravatio animi*), który przygnębia człowieka i może doprowadzić do całkowitego wygaśnięcia potrzeby działania i chęci życia (*acedia*). Stąd jasne jest, że ból i smutek osłabiają działanie (choć przygodnie zdarzyć się może sytuacja, że nadzieja usunięcia jakiejś przykrej rzeczy zmobilizuje człowieka do pracy), zasadniczo jednak uczucia te nie sprzyjają aktywności, a ponadto szkodzą ludzkiemu organizmowi, ponieważ są skutkiem sytuacji ataku, wrogości, przemocy, czegoś sprzeciwiającego się człowiekowi. Sytuacja taka, według Tomasza, nie jest dla człowieka naturalna i nie może spowodować niczego dobrego w jego organizmie<sup>98</sup>.

Osobną kwestię w swoim dziele poświęca Akwinata lekarstwom na ból i smutek (*remedium doloris seu tristitiae*)<sup>99</sup>. Uważa, że wprawdzie likwiduje ból i smutek przyjemność, która jest mu wprost przeciwna, ale łagodzi je każda przyjemność. Także płacz i wszelkie inne ekspresje bólu są w stanie go nieco przytłumić. Niebagatelną też sprawą w nieszczęściu jest wsparcie innych<sup>100</sup>:

<sup>96</sup> *Tamże*, I-II, q. 35, a. 8, co.

<sup>97</sup> Łacina Tomasza zna jedno słowo na określenie uczuciowego współczucia (litość) i nadprzyrodzonej miłości wspomagającej bliźniego (miłosierdzie).

<sup>98</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 37. Kwestia ta jest poświęcona skutkom bólu i smutku.

<sup>99</sup> *Tamże*, I-II, q. 38.

<sup>100</sup> *Tamże*, I-II, q. 38, a. 3, co.

Naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit philosophus in IX *Ethic*. Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Współczucie przyjaciela w sposób naturalny stanowi pociechę w smutku, a to z dwóch powodów, przytoczonych przez Filozofa. Po pierwsze, skoro smutek wywołuje pewną ociężałość, można go uważać za pewien ciężar, który człowiek smutny stara się zrzucić z siebie. Gdy więc widzi, że inni się smucą z powodu jego smutku, niejako wyobraża sobie, że biorą na siebie jakby część ciężaru, aby mu ulżyć, i dlatego łatwiej znosi ciężar smutku, podobnie jak to bywa, gdy trzeba znosić ciężary cielesne. Drugą racją, i to lepszą, jest fakt, że ten, komu przyjaciele współczują, ma świadomość, że jest kochany przez nich, a świadomość taka jest przyjemna. Skoro więc każda przyjemność łagodzi smutek, to jasne, że także współczucie przyjaciół go łagodzi.

„lekarstwa” na ból i smutek

Ponadto, wśród lekarstw na ból i smutek wymienia Akwinata kontemplację, a także to, co nazwalibyśmy dziś relaksem, czyli sen i kąpiel (*somnus et balneum*).

Omówione wyżej uczucia należą do pierwszej z władz uczuciowych. Nie zawierają bowiem w sobie wskazania na jakąś dodatkową przeszkodę, trud, wzniosłość. Są prostymi zareagowaniami na nasze wyobrażenia o tym, co byłoby dla nas dobre, a co takim dobrem nie byłoby.

Uczucia należące do drugiej władzy są wewnętrznie złożone, obok bowiem ich przedmiotu – wyobrazonego dobra lub zła – jest jeszcze trud, przeszkoda, odległość, konieczność wysiłku, które zasadniczo modyfikują te uczucia. Stanie się to bardziej czytelne, gdy rozważymy przedmiot pierwszego uczucia z tej grupy – wspomnianego już uczucia nadziei.

7. Uczucie nadziei (*spes*) jest dążeniem do dużego, trudnego i wzniosłego dobra w przeświadczeniu, że uda nam się je uzyskać. Tomasz starannie analizuje przedmioty uczuć, należących do tej drugiej władzy, i bada ich uwarunkowania. W przypadku nadziei te uwarunkowania przedmiotu wyglądają następująco:

uczucie nadziei

- 1) jest nim dobro;
- 2) jest to dobro „duże” lub „wzniosłe”;
- 3) trudne do uzyskania;
- 4) możliwe do uzyskania.

Tomasz starannie omawia każdy z tych warunków, podkreślając, że w rzeczywistości istnieje wyłącznie jakiś przedmiot, któremu dopiero nasze wyobrażenie przypisuje wymienione cechy. Chcąc wzbudzić uczucie nadziei, musimy ów przedmiot przede wszystkim uznać za dobro, czyli coś dla nas pozytywnego. Ponadto przyjąć, że to dobro jest wybitne, wyjątkowe, bardzo dla nas ważne, a przy tym nie jest łatwe do zdobycia. Momentem decydującym jest tu jednak przeświadczenie, że pomimo wszystko stać nas na uzyskanie tego dobra – jesteśmy w stanie je zdobyć. Akwinata uważa to przeświadczenie za kluczowy element nadziei i rozważa warunki, które sprzyjają powstaniu uczucia nadziei. Są wśród nich takie, które w sposób uzasadniony napawają nas nadzieją, jak np. siła, bogactwo, sprawności, pomoc przyjaciół. Są jednak i takie, które wzbudzają płonną nadzieję, jak młodość, brak doświadczenia, odurzenie alkoholowe. Akwinata pisze: „Chociaż młodym i pijanym naprawdę brak siły, myślą jednak, że są mocni, gdyż nie znają swych braków”<sup>101</sup>. Wszystkie te fałszywe przesłanki nadziei mogą stać się w efekcie przyczyną uczucia przeciwnego – rozpacz.

rozpacz

8. Rozpacz (*desperatio*) jest porzuceniem zamiaru zdobywania ukochanego dobra z powodu niedających się pokonać przeszkód, stojących na drodze do tego dobra. W praktyce – jak zauważa Akwinata – zazwyczaj rozpacz jest skutkiem załamania się nadziei. Przedmiot rozpacz wygląda więc następująco:

- 1) jest nim dobro;
- 2) jest to dobro „duże” lub „wzniosłe”;
- 3) trudne do uzyskania;
- 4) niemożliwe do uzyskania.

Kluczowy jest tu czwarty element: gdy dobro uznajemy za możliwe, wzbudza się nadzieja, gdy zaś okaże się, że jest ono jednak niemożliwe do uzyskania, popadamy w rozpacz. Trudno jednak sobie w praktyce wyobrazić, że rozpaczamy z powodu niemożliwości uzyskania jakiegoś wielkiego dobra bez uprzednich prób jego zdobycia. Raczej nikt nie rozpacza z tego powodu, że nie jest emirem Kuwejtu lub prezesem PKO. Co innego ten, kto startował w konkursie na któreś z tych stanowisk i przegrał. Trudno dziwić się rozpacz człowieka, który już oczami wyobraźni widział siebie na tronie emira lub w fotelu prezesa. W tym kontekście Tomasz zwraca uwagę na problem prawdy: nasze oceny zarówno dobra, które chcemy uzyskać, jak i przeszkód, które stoją na jego drodze, oraz własnych sił i środków, którymi możemy dysponować do ich pokonania, powinny być maksymalnie zgodne ze stanem faktycznym,

---

<sup>101</sup> *Tamże*, I-II, q. 40, a. 6, ad 2.

czyli po prostu prawdziwe. Widzimy wyraźnie, że same zmysły tu nie wystarczą – potrzebny jest zdrowy rozsądek.

9. Odwaga jest uczuciem, którym kierujemy się ku zagrażającemu nam złu, aby je przewyciężyć. Przedmiot odwagi Tomasz opisuje następująco:

odwaga

- 1) jest nim zło;
- 2) jest to „duże” i „groźne”;
- 3) trudne do pokonania;
- 4) możliwe do pokonania.

Tomasz zwraca uwagę na pokrewieństwo odwagi z nadzieją – budzi się w nas odwaga, gdy mamy nadzieję na zwycięstwo nad złem. Wynika z tego, że podobne są też uwarunkowania odwagi. Akwinata pisze, że „nadzieja, będąca przyczyną odwagi, pochodzi od tych rzeczy, które wywołują w nas przeświadczenie o możliwości osiągnięcia zwycięstwa dzięki własnej mocy, np. dzięki sile fizycznej, doświadczeniu w niebezpieczeństwach, obfitości pieniędzy, dzięki mocy innych osób, np. wielu przyjaciół lub pomocników, a przede wszystkim dzięki pomocy Bożej, w którą człowiek ufa<sup>102</sup>.

To, czym jest odwaga jako uczucie i czym się różni od męstwa, dobrze ilustruje następująca wypowiedź Tomasza<sup>103</sup>:

Audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt, unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt. Sed ratio est discussiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in

Odwaga, jako wzruszenie pożądcwe, jest następstwem spostrzeżenia zmysłowego. Otóż poznawcze władze zmysłowe nie rozumują ani nie badają poszczególnych okoliczności, lecz doprowadzają do natychmiastowej oceny. Niekiedy jednak zdarza się, że to natychmiastowe spostrzeżenie nie wystarczy do poznania wszystkich trudności, związanych z daną sprawą i wówczas budzi się odruch odwagi, by zaatakować zło. Gdy więc ktoś znajdzie się w niebezpieczeństwie, odczuwa większą trudność niż przypuszczał i dlatego ulega załamaniu. Natomiast rozum roztrząsa to wszystko, co może przysporzyć trudności danej sprawie; dlatego więc ci, którzy na skutek postanowienia rozumu atakują

<sup>102</sup> *Tamże*, I-II, q. 45, a. 3, co. Co ciekawe, argument potwierdzający ostatnią wymienioną okoliczność wzmacniającą nadzieję i odwagę, Tomasz zaczerpnął od Arystotelesa, który w drugiej księdze *Retoryki* napisał, że „ci, którzy mają dobre relacje z bóstwem, są odważniejsi (*unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt*).

<sup>103</sup> *Tamże*, I-II, q. 45, a. 4, co.

principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione debita aggre- diuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid im- provisum; sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt. Et ideo magis persistunt.

niebezpieczeństwo, na początku wydają się opieszałymi, gdyż nacierają nie pod wpływem uczucia, ale pod wpływem należytej rozwagi. Kiedy zaś znajdują się w samym niebezpieczeństwie, nie są nim zaskoczeni, gdyż przewidzieli jeszcze gorsze możliwości, i dlatego lepiej się trzymają.

Przytoczony fragment pokazuje, jak Tomasz swoim charakterystycznym naukowym stylem, dość oschłym i całkowicie pozbawionym retorycznych ozdobników, relacjonuje bardzo przenikliwą obserwację ludzkich zachowań. Wniosek z tej obserwacji jest taki, że lepiej jest dla człowieka i jego działania, gdy przedmiot uczuć jest objęty także poznaniem rozumu, gdy uczucia swoiście go słuchają. Widzimy, że Tomasz nie neguje emocjonalności, ale stara się pokazywać sposoby, aby była w człowieku siłą konstruktywną, a nie destrukcyjną. Jest to kolejny przykład, że uznanie Akwinaty za specjalistę w tych sprawach jest jak najbardziej zasadne.

strach

10. Strach (*timor*) jest przeciwieństwem odwagi. Akwinata pisze<sup>104</sup>:

Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum.

Otóż odwaga jest tym, co najbardziej różni się od bojaźni, gdyż bojaźń ucieka przed złem, zagrażającym w przyszłości zwycięstwem nad bojącym się. Natomiast odwaga naciera na grożące niebezpieczeństwo w przeświadczeniu swego zwycięstwa nad tym niebezpieczeństwem.

Przedmiot strachu rysuje się więc następująco:

- 1) jest nim zło;
- 2) jest to „duże” i „groźne”;
- 3) trudne do pokonania;
- 4) grożące nam w najbliższej przyszłości;
- 5) niemożliwe do pokonania.

Widzimy, że w gruncie rzeczy strach od odwagi różni tylko jeden czynnik – ocena możliwości pokonania grożącego nam zła. W przypadku strachu ta ocena jest negatywna. Tomasz zwraca uwagę na jeszcze jedną sprawę: nie boimy się rzeczy odległych – strach opanowuje nas, gdy niebezpieczeństwo jest już blisko. Ta konstatacja jest przykładem także życiowego realizmu Akwinaty i dowodem wnikliwości jego obserwacji ludzi i ich zachowań.

---

<sup>104</sup>Tamże, I-II, q. 45, a. 1, co.

Tomasz jest zasadniczo „wrogiem” strachu. Uważa go za uczucie destrukcyjne dla ludzkiej psychiki. W swoim tekście przekonuje, że wyobraźnia i władza osądu muszą naprawdę dużo negatywnych cech przypisać jakiejś rzeczy, żeby stała się ona przedmiotem strachu. Zarazem zauważa, że wywoływanie strachu jest sposobem manipulowania ludźmi, którym chętnie posługują się władcy<sup>105</sup>. Akwinata, zastanawiając się, czy pod wpływem strachu działamy lepiej, przyznaje, że pod tym wpływem następuje pewne skupienie sił, jednak wymuszone strachem działanie jest nienaturalne dla człowieka, a gdy strach się potęguje, może sparaliżować nie tylko zmysły, ale także rozum. Natomiast strach umiarkowany, w postaci jakichś obaw, może czynić człowieka rozważniejszym i powodować, że np. szuka on rady w swoich sprawach u osób bardziej doświadczonych, ale jest to jego skutek uboczny, a nie główny.

Akwinata nie neguje jednak strachu jako takiego – są bowiem rzeczy na niebie i ziemi, których powinniśmy się obawiać. Miarą tej obawy jest miłość. Gdy bowiem kogoś kochamy, to boimy się o niego. Chodzi tylko o to, aby obawy te ogarnąć rozumem i starać się je raczej neutralizować. Takie rozumne podejście do zagrożeń znamionuje cnotę męstwa. Tomaszowa propozycja wobec odwagi i strachu brzmi: męstwo (o czym przyjdzie nam jeszcze szerzej powiedzieć).

11. Gniew (*ira*) jest uczuciem szczególnym: nie ma swego przeciwieństwa (ewentualnie przeciwstawia mu się tylko jego brak). Tomasz definiuje go jako „pragnienie odwetu” w sytuacji, gdy dotknęło nas jakieś zło, ale nie popadliśmy w przygnębienie i smutek, lecz postanowiliśmy odpłacić zło „pięknym za nadobne”. Z tego względu gniew jest jakby uczuciem złożonym ze smutku z powodu doznanego zła oraz nadziei ukarania winowajcy, co postrzega się jako pewne dobro. Dlatego – dodaje Tomasz – gniew nie ma uczucia sobie przeciwstawnego<sup>106</sup>.

Gniew jest także uczuciem specyficznym ze względu na swoje wielopłaszczyznowe powiązanie z rozumem. Z jednej bowiem strony gniew wykorzystuje rozum (oczywiście wtedy, gdy rozum na to „pozwala”), pomagając władzom zmysłowym pewnym jakby sylogizmem w zestawianiu czasem naciąganych despektów i krzywd, których mieliśmy doznać, ze sposobami rewanżu w nadziei „słodkiej zemsty”<sup>107</sup>. Takie instrumentalne wykorzystanie rozumu jest możliwe, ponieważ gniew – zdaniem

gniew

<sup>105</sup> *Tamże*, I-II, q. 44, a. 1, co. Uważa, że ludzie żyjący w społecznościach opanowanych przez strach skupiają się w miarę możliwości na swoich prywatnych sprawach, nie interesując się zbytnio sprawami zewnętrznymi.

<sup>106</sup> *Tamże*, I-II, q. 46, a. 1, ad 2.

<sup>107</sup> *Tamże*, I-II, q. 46, a. 4, co.

Tomasza – najbardziej ze wszystkich uczuć zaślepią umysł<sup>108</sup>. Jednakże gniew, będąc pragnieniem ukarania kogoś za doznane krzywdy, sytuuje się w dziedzinie sprawiedliwości. Krzywda bowiem może stanowić jakąś niesprawiedliwość, kara zaś może być sprawiedliwa lub niesprawiedliwa. Tomasz jednak wątpi, aby gniew mógł być narzędziem sprawiedliwości z powodu zapalczywości i zamroczenia rozumu; raczej rozumna część duszy ma, według Tomasza, problemy z gniewem, skoro przewidział aż dwie cnoty – łagodność i łaskawość – które mają za zadanie opanowywać gniew i wywoływane przez niego pragnienie odwetu.

Akwinata – jak widzimy – nie jest zwolennikiem gniewu. Raczej by nie podzielał modnej dziś w psychologii (a może bardziej w praktyce psychoterapeutycznej) rehabilitacji gniewu, choć ma dla niego wiele zrozumienia. Píše, że najbardziej gniewa nas lekceważenie (*parvipensio*), które może mieć postać pogardy (*despectus*), oporu (*epereasmus*) lub zniewagi (*contumeliatio*)<sup>109</sup>. Zwraca też uwagę, że łatwiej wpadają w gniew ludzie przekonani o tym, że są ważni, ale także ludzie cierpiący na jakieś braki lub choroby. Oni szybciej gniewają się, gdyż łatwiej doznają zmartwień<sup>110</sup>. Podkreśla jednak, że gniew łatwo uśmierzyć, przepraszając obrażonego, ponieważ akt taki powoduje, że zagniewany przestaje uważać, iż jest lekceważony, skoro się go przeprasza. Wszystko to wskazuje, że możemy mieć też do czynienia ze słusznym gniewem i czasem możemy sami ten gniew u kogoś wywołać.

Święty Tomasz uważa, że te jedenaście uczuć stanowi podstawowy składnik i budulec naszej uczuciowości. W życiu mamy często do czynienia z pewnymi konglomeratami uczuć, np. tęsknota jest połączeniem smutku z powodu czyjeś nieobecności z pragnieniem spotkania tej osoby. Co więcej, uczucia nie tylko łączą się ze sobą, ale także wzajemnie się pociągają. Widać to wyraźnie w pierwszej ich grupie: upodobanie jakiejś rzeczy (uczucie miłości) powoduje, że podejmujemy kroki w celu jej uzyskania (pożądliwość), a gdy uzyskamy, to cieszymy się z jej posiadania. Może się jednak okazać, że rzecz, która nam się podoba, nie jest łatwa do uzyskania. Jeśli podejmiemy trud jej zdobycia w przeświadczeniu, że nam się to uda (towarzyszy nam uczucie nadziei) to cieszymy się, gdy uzyskamy tę rzecz, jeśli zaś nam się to nie uda, to możemy popaść w rozpacz, z której się jakoś wykaraskamy albo ogarnie nas ból i smutek. Analogicznie ma się sprawa, gdy chcemy uniknąć czegoś, co uważamy za zło (niechęć). Jeśli uda się tego uniknąć, to się ucieszymy, jeśli zło nas dopadnie, to przeżywamy psychiczny ból. Ale często nie

<sup>108</sup> *Tamże*, I-II, q. 48, a. 3.

<sup>109</sup> *Tamże*, I-II, q. 47, a. 2, co.

<sup>110</sup> *Tamże*, I-II, q. 47, a. 3, co.

poddajemy się tak łatwo. Jeśli zagrożenie jest realne i nic nie wskazuje na to, że nas ono ominie, to albo nas ono przestraszy i zrobimy wszystko, aby go uniknąć (nawet prawo przewiduje taką okoliczność, nazywając ją „afektem”), albo wydamy mu walkę, co stanowi istotę odwagi. Jeśli przegramy, to zawsze doznajemy bólu klęski, ale możemy dalej albo zrezygnować z dalszej walki i popaść w obezwładniający smutek, albo zacząć obmyślać odwet, co stanowi uczucie gniewu. Widzimy więc, że w tym wypadku gniew jest ratunkiem przed smutkiem, który jest stanem rezygnacji, demobilizacji i powolnego zamierania. Nie jest wykluczone, że to ten aspekt gniewu wykorzystywany jest w psychoterapii<sup>111</sup>.

### Kierowanie uczuciami przez rozum i wolę

Jako ludzie, istoty rozumne, nie unikniemy korelacji między uczuciami i rozumem. Jeśli nie spowodujemy, że nasze uczucia będą, zgodnie z ich naturą, „słuchać” rozumu, to rozum „stanie do usług” uczuciowości i będziemy mieli sytuację, że rządzą nami emocje, a rozum co najwyżej wymyśla argumentacje dla uzasadnienia tego stanu<sup>112</sup>. Oczywiście sytuacja taka nie może trwać zbyt długo. Wcześniej czy później, puszczone samopas uczuciowość, przez wykluczające się emocje i decyzje, wepchnie nas w takie konflikty z innymi i samym sobą, że rzeczywiście potrzebny będzie psychoterapeuta. Lepiej więc dla nas, gdy to rozum i wola kierują uczuciami, a nie na odwrót.

Gdy zaś chodzi o to kierowanie, to Arystoteles powiedział, że intelekt kieruje uczuciami politycznie i po królewsku, jak władza państwowa wolnymi obywatelami, którzy mogą się z władzą nie zgodzić, natomiast wola rządzi uczuciami despotycznie, jak właściciel niewolnikami, którzy w niczym nie mogą mu się sprzeciwić<sup>113</sup>. Tomasz z Akwinu tak interpretuje tę parabolę: intelekt (rozum) może wpływać na zmysłowe władze po-

<sup>111</sup>Mieczysław Gogacz w książce *Ciemna noc miłości* (Warszawa 1985), opisując „proces rozpacz” przy omawianiu głębokiego smutku, charakteryzującego się „utrąą motywów samoobrony”, pisze, że „trzeba teraz stosować to, czego nigdy nie powinno się robić: myślenie i decyzje wypełniać emocjami, ich gniewem, marzeniem o ukaraniu winnych naszego nieszczęścia i radością, że nie minie ich kara” – pisze i dodaje – „jest to straszna kuracja, ryzykowna, ... z czasem tę negatywną postawę trzeba przekształcić w litość i miłosierdzie” (s. 125). Książka dostępna pod adresem: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ciemna\\_noc\\_milosci.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ciemna_noc_milosci.pdf)

<sup>112</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 3, ad 1. Tomasz pisze: „Pożądanie zmysłowe z natury posłuszne jest rozumowi” (*appetitus sensitivus natus est obedire rationi*).

<sup>113</sup>*Tamże*, I, 81, 3 ad 2. Cyt. z *Polityki* Arystotelesa, (1254 b 2). Szerzej na ten temat w mojej cytowanej już książce *Uczucia i sprawności*.

uczucia a intelekt

znawcze, czyli na wyobraźnię, a przede wszystkim na władzę osądu (*vis cogitativa*). Może zatem sugerować i korygować powstające wyobrażenia i intencje. Przede wszystkim pilnuje, aby nie powstawały wyobrażenia absurdalne, np. że mysz lub żaba są wielkim, strasznym złem, zagrażającym naszemu życiu. Może jednak także swoiście manipulować powstającymi intencjami i np. u łasucha, który nabawił się cukrzycy, przekształci wyobrażenie słodkiego ciastka w taki sposób, że stanie się ono obiektem niechęci zamiast pożądania. To jest właśnie owo polityczne i królewskie kierowanie uczuciami. Alternatywą jest działanie woli, która nie ma wpływu na poznanie zmysłowe, może jednak bezpośrednio rządzić uczuciami i po prostu nie pozwolić naszemu łasuchowi na sięgnięcie po ciasteczko. Oczywiście nadal będzie miał na nie wielką ochotę, ale w obawie przed konsekwencjami po prostu go nie zje. Jest to zresztą coś, czego doświadczamy na co dzień: czegoś nam się nie chce, ale to robimy np. w poczuciu obowiązku albo na coś mamy wielką ochotę i nie robimy tego ze względu na wyższe dobro, np. jakąś osobę. Dla św. Tomasza jest to sytuacja normalna i naturalna, że uczucia są podporządkowane intelektowi i woli. Sytuacja nerwicogenna – według autorów książki *Integracja psychiczna* – jest wtedy, gdy uczucia tłumią się wzajemnie, odnosząc się sprzecznie do tego samego przedmiotu, np. pożądaniem i strachem (przysłowiowe więc „chciałabym i boję się” przestaje być zabawne, gdy stanie się nawykiem tłumienia lub tłumieniem z epizodycznymi zwycięstwami pożądania, gdyż jest w stanie doprowadzić do nerwicy)<sup>114</sup>.

uczucia a wola

## Problem afektów

Związek uczuciowości z intelektem i wolą ma jeszcze i taką postać, że wola wywołuje podobne do uczuć reakcje, które Tomasz nazywa afektami (*affectiones*)<sup>115</sup>. Są one w pewien sposób analogiczne do uczuć (*passiones*), ale ich podmiot znajduje się już po intelektualnej stronie duszy. Tak Tomasz pisze o jednym z nich<sup>116</sup>:

Nomen gaudii non habet locum nisi in  
delectatione quae consequitur rationem,  
unde gaudium non attribuimus brutis  
animalibus, sed solum nomen  
delectationis.

Miano radości przysługuje jedynie tym  
przyjemnościom, które idą za rozumem.  
Dlatego zwierzętom nie przypisujemy  
radości, lecz jedynie przyjemność.

<sup>114</sup>*Integracja psychiczna*, s. 56.

<sup>115</sup>Szerzej na ten temat pisałem w artykule pt. *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 123-148.

<sup>116</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 3, co.

Ponieważ pożądanie (dążenie) intelektualne, stanowi jedną władzę – wolę (*voluntas*), dlatego afektów mamy mniej niż uczuć. Akwinata w swoich tekstach, oprócz wymienionej już radości, wymienia jeszcze kilka afektów<sup>117</sup>:

Delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animale.	Przyjemność odpowiada pożądliwości, a radość pragnieniu, które bardziej przynależy do duchowego pożądania.
---	--

Oczywiście zasadą i uczuć, i afektów jest miłość, która ma różne swoje poziomy i odmiany, na poziomie zmysłowym jest uczuciem – podstawowym i najważniejszym, ale uczuciem. Na poziomie intelektualnym miłość jest afektem i nawet po łacinie ma osobne miano: *dilectio*. Pożądanie czegoś taką miłością jest pragnieniem (*desiderium*), natomiast cieszenie się z dobra uzyskanego tą drogą jest – jak już wspomniano – radością (*gaudium*). Natomiast ból, który ogarnia całą duszę człowieka, nazywa się smutkiem (*tristitia*) – o czym też już pisano<sup>118</sup>.

## Ocena moralna uczuć ludzkich

Tomasz stoi na stanowisku, że moralność dotyczy wyłącznie dziedziny działań dobrowolnych, a te z kolei wynikają wyłącznie z intelektualnego charakteru bytu ludzkiego. Dlatego uczucia brane „same w sobie” nie podlegają ocenie moralnej. Oceniamy je tylko ze względu na ich podporządkowanie intelektowi i woli: „nie chwali i nie gani się kogoś dlatego, że się boi lub gniewa, ale ze względu na to, jak się boi i gniewa” – powtarza Akwinata za Arystotelesem i wyjaśnia, że znaczy to: „zgodnie czy niezgodnie z rozumem”<sup>119</sup>.

Tomasz jednak zaraz dodaje, że ze względu na rolę w życiu psychicznym człowieka zawsze korzystne jest odniesienie do dobra, a szkodliwe – do zła. Dlatego „zdrowiej jest” kochać, pożądać, cieszyć się, mieć nadzieję i odwagę, niż nienawidzić, odczuwać wstręt, smucić się, rozpaczać i bać się. Tak o tym pisze<sup>120</sup>:

<sup>117</sup> *Tamże*, I-II, q. 31, a. 3, ad 2.

<sup>118</sup> Różnice między *passiones* i *affectiones* nie zawsze są dość ostre, jednakże dość powszechnie je odczuwamy: w stosunku do błażej sprawy nie użyjemy słowa „pragnienie” (np. śmiesznie zabrzmiały w sklepie słowa, że pragniemy kupić dwie bułki). Podobnie „radość” raczej rezerwujemy dla rzeczy ważniejszych, mniej ważnym pozostawiając „zadowolenie”.

<sup>119</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 1, ad 3.

<sup>120</sup> *Tamże*, I-II, q. 37, a. 4, co.

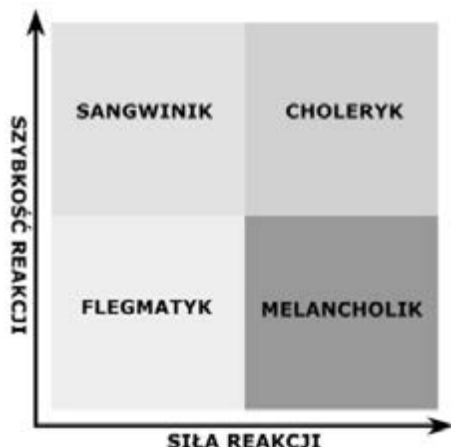
Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Uczucia wyrażające dążenie do czegoś, nie sprzeciwiają się więc ruchowi życiowemu co do jego gatunkowej istoty, chociaż mogą sprzeciwiać się mu ze względu na swą wielkość, np. radość, pragnienie itp. Dlatego takie uczucia z istoty swej sprzyjają naturze ciała, ale mogą mu szkodzić z powodu nadmiaru. Natomiast uczucia, które wyrażają pewną ucieczkę czy ociąganie się, sprzeciwiają się ruchowi życiowemu nie tylko swą wielkością, ale także samą naturą tego ruchu i dlatego zasadniczo są szkodliwe, np. bojaźń i rozpacz, a przede wszystkim smutek, który przygnębia ducha ludzkiego obecnością zła, wywołującego silniejsze wrażenie niż zło zagrażające w przyszłości.

Z tego, co św. Tomasz pisze o uczuciach wynikają dwa wnioski. Pierwszy jest taki, że uczucia stanowią naturalny składnik naszej osobowości i po prostu musimy z nimi żyć. Zwłaszcza że konstrukcja psychiczna każdego z nas jest inna i w każdym człowieku nieco inaczej uczuciowość funkcjonuje. Starożytni medycy i filozofowie próbowali wyodrębnić główne typy emocjonalności, nazywając je temperamentami. Tomasz zna tę teorię od Arystotelesa i milcząco ją akceptuje, ale nie wykorzystuje szerzej w swojej koncepcji uczuć, choć z niej korzysta najczęściej w warstwie ilustracyjnej (np. w omawianym w tym rozdziale *Traktacie u uczuciach*). Jacek Woroniecki, wybitny znawca antropologii i etyki św. Tomasza, uważał, że teoria temperamentów należy do zaplecza myślenia Akwinaty o uczuciach. Przypomnijmy więc, że starożytność wyróżniała cztery temperamy, opisując je następująco: 1) temperament choleryczny charakteryzuje człowieka porywczego, niewyrozumiałego dla innych, ale energicznego, urodzonego przywódcę, człowieka czynu; 2) temperament sangwiniczny to typ wesoły, pogodny, towarzyski, rozmowny, a czasem nawet gadatliwy, często niezorganizowany i zapominalski; 3) temperament flegmatyczny oznacza człowieka powolnego, zrównoważonego, dobrego obserwatora, który jest pogodny i potrafi być dowcipny; 4) temperament melancholiczny oznacza uczuciowego i wrażliwego perfekcjonistę, wiernego w przyjaźni, ale podatnego na depresje. Jacek Woroniecki uważa, że współcześnie powinno się temperamy interpretować za pomocą fizycznej teorii dynamiki, korzystając z dwóch wartości: siły reakcji i szybkości reakcji. Według tej koncepcji choleryk charakteryzuje się dużą siłą reakcji

temperament

psychicznej i dużą jej szybkością, sangwinik szybkie reakcje łączy z niewielką ich siłą. Przeciwnie melancholik – jego reakcje są powolne i wydłużone, ale charakteryzują się dużą siłą. Flegmatyk to zaś ktoś, kogo reakcje psychiczne są słabe i opóźnione. Można to przedstawić na prostym wykresie<sup>121</sup>:



Wnioskiem drugim jest konieczność podporządkowania uczuć intelektowi i woli. Sposoby intelektualnego kierowania uczuciami omawia Akwinata w swoim *Traktacie o postępowaniu*. Natomiast kierowanie uczuciami przez wolę sprowadza się w jego antropologii do dwóch cnót (zalet) moralnych: umiarkowania i męstwa. Będą to więc kolejne tematy Tomaszowej psychologii.

<sup>121</sup>J. Woronecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 176-185. Wspomniany wykres znajduje się na s. 179. Przystawiam go w formie zmodyfikowanej przez Natalię Herold, za co jej bardzo dziękuję.



# Postępowanie

## Zasady ludzkiego działania – dobro, cel i szczęście

Dobro, cel i szczęście – te trzy pojęcia przeplatają się nieustannie w filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu, znacząc oczywiście coś innego – lecz oznaczając to samo. Sam Akwinata powie, że dobro, cel i szczęście różnią się w naszym rozumowym ujęciu, lecz nie różnią się realnie – oznaczają zawsze ten sam byt. Tomasz wszystkie te pojęcia zaczerpnął z etyki Arystotelesa i przejmuje od niego schemat ludzkiego postępowania, którego przyczyną jest dobro<sup>122</sup>. Arystoteles pyta, co jest dobrem najwyższym człowieka, do czego człowiek zmierza, co nie stanowiłoby tylko etapu na drodze realizowania czegoś innego, lecz co jest kresem ludzkich pragnień? Odpowiedź Stagiryty jest znana: tym dobrem jest szczęście. Szczęścia bowiem pragnie człowiek jako celu samego w sobie, nie zaś jako środka do uzyskania czegoś jeszcze innego. Natomiast wszystko inne może stanowić środek na drodze do szczęścia.

Ważne jest teraz ustalenie, czym jest owo szczęście, gdyż klasyczne rozumienie szczęścia dość znacznie się różni od tego, co skłonni jesteśmy współcześnie określać tym słowem. Wydaje się bowiem, że dzisiaj szczęście uważane jest raczej za chwilowe i krótkotrwałe przeżycie; trwałym stanem jest raczej zadowolenie, życiowa satysfakcja, poczucie sukcesu. Czy jesteś szczęśliwy? – zapytamy człowieka, który kupił sobie właśnie wymarzony samochód; czy jesteś zadowolony? – zapytamy go po jakimś okresie użytkowania tego samochodu. Odnosi się wrażenie, że terminy: „szczęście – *beatitudo*” oraz „zadowolenie – *delectatio*” zamieniły się dziś swymi znaczeniami. Szczęście bowiem i dla Arystotelesa, i dla św. Tomasza oznacza trwały stan satysfakcji człowieka z jego życia i z tego, co w tym życiu robi. Jest to sytuacja stabilna i trudno zmieniająca się – stanowi bowiem stan woli informowanej przez inte-

klasyczne  
rozumienie  
szczęścia

<sup>122</sup>Wszystkie te podstawowe zagadnienia Arystoteles porusza na początku swej *Etyki nikomachejskiej* (jedynej znanej Tomaszowi), którą z kolei Akwinata komentował. Poruszane zagadnienia dostępne są w przekładzie pierwszej lekcji z tego komentarza: Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Etyki Nkomachejskiej. Lekcja I*, tłum. Artur Andrzejuk, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 244-154. Jeśli chodzi o *Summa Theologiae*, to w niej Akwinata podejmuje te zagadnienia w tzw. *Traktacie o szczęściu*, który obejmuje kwestie od 1 do 6 *I-IIae partis*. Polski przekład: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, I-II, 1-21, tłum. Feliks W. Bednarski, Londyn 1963. Omówione w tym rozdziale zagadnienia szerzej i nieco inaczej (bo z punktu widzenia etyki) przedstawiłem w: A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.

szczęście  
a zadowolenie

lekt, że naszym udziałem jest wybrane przez nas doniosłe dobro. Zadowolenie jest doznaniem emocjonalnym; towarzyszyć może szczęściu na takiej zasadzie, na jakiej władze zmysłowe uczestniczą w życiu duchowym; może być jednak też autonomicznym przeżyciem zmysłowym na skutek uzyskania jakiegoś pożądanego przez nas zmysłowego dobra. Można jednak być szczęśliwym, nie zawsze będąc zadowolonym; szczęście ponadto może także łączyć się z cierpieniem.

przyjaźń

Arystoteles w swym empirycznym podejściu do zagadnień etycznych nie mógł nie zwrócić uwagi na relacje osobowe. W swej etyce poświęcił przyjaźni aż dwie księgi. Umieścił relacje międzyludzkie w naturze człowieka, czyniąc go istotą społeczną. Przyjaźń jawi się zatem w jego koncepcji jako podstawa wszelkich więzi społecznych: od małżeńskiej i rodzinnej po państwową. Pamiętamy, że u Tomasza relacje osobowe także stanowią element natury osoby<sup>123</sup>.

obiektywizacja  
dobra moralnego

Wracając do Tomaszowego pojmowania Arystotelesowskiej etyki, trzeba zwrócić uwagę, że Akwinata nie utożsamia szczęścia i dobra, czyniąc dobro przyczyną szczęścia, które dokonuje się w osobie posiadającej to dobro. Odróżnienie zatem szczęścia od powodującego go dobra, polega na zależności podobnej do tej, w której skutek zależy od przyczyny. Badając naturę szczęścia, można ustalić rodzaj dobra, które je powoduje: skoro szczęście jest trwałym i trudno utracalnym stanem, to nie mogą go powodować dobra nietrwałe i utracalne, a ponieważ także szczęście ma być zależne od podmiotu go doznającego, więc nie może być ani dziełem przypadku, ani zależeć od innych ludzi. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Arystoteles, gdy pokazywał, że ani bogactwa, ani sława nie są najwyższym, uszczęśliwiającym człowieka dobrem, gdyż łatwo je stracić i zależą w dużym stopniu od innych<sup>124</sup>. Na drodze tej analizy Arystoteles doszedł do wniosku, że dobrem najwyższym człowieka jest życie intelektualne, powodujące jego wewnętrzną doskonałość. Swój wniosek uzasadniał naturą człowieka: jest ona bowiem rozumna i to stanowi zasadniczy wyróżnik człowieka spośród innych bytów żywych. W rozumności zatem należy szukać właściwego dla człowieka dobra i szczęścia. To dobro nazywane jest dobrem samym w sobie lub nawet dobrem najwyższym, ponieważ nie jest środkiem do czegoś prowadzącym, lecz wybrane przez człowieka staje się celem najważniejszym. Jednakże nie może być ono przez człowieka arbitralnie

<sup>123</sup>Zob. *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 8 co.

<sup>124</sup>Św. Tomasz podejmuje to jeszcze bardziej szczegółowo w *Summa Theologiae*, I-II, q. 2. Odrzuca tam pogląd, że szczęście polega na bogactwach (*divitiae*), honorach (*hones*), sławie i chwale (*fama et gloria*), władzy (*potestas*), dobrach ciała (*bona corporis*), rozkoszy (*voluptas*).

wybrane, ale musi zostać odczytane z natury, musi bowiem być z nią zgodne, jeśli ma doprowadzić do swego celu – trwałego szczęścia. Błąd w tym zakresie staje się trudnym do naprawienia skierowaniem swego życia na ślepy tor.

Aby jakieś dobro dało człowiekowi szczęście, musi ono zostać przez niego wybrane i osiągnięte – innymi słowy: musi stać się celem jego działań. Celem jest bowiem – i dla Arystotelesa, i dla Tomasza – dobro ujęte przez intelekt i swoiście przejęte przez wolę. Wola, wybierając, czyni dobro celem. Obaj uzasadniają takie rozumienie celu tradycyjną definicją dobra jako tego, czego wszyscy pożądamy. Nie ma jednak w etyce Arystotelesa subiektywizmu w ocenie tego, co jest dobrem, oraz wynikającego z tego relatywizmu. Etyka Arystotelesa jest właśnie obiektywistyczna, a podstawą tego obiektywizmu jest oparcie dobra na naturze: nie każde dobro jest w stanie uszczęśliwić człowieka, lecz tylko to dobro, które jest zgodne z jego rozumną naturą<sup>125</sup>. Tomasz, chcąc zobiektywizować dobro, wiąże je z aktem istnienia bytu, a w obrębie jego istoty – z doskonałością bytu. Pierwszą i podstawową doskonałością bowiem każdej istoty jest jej istnienie. Dopiero w następnej kolejności mogą tę doskonałość wzbogacać rozmaite zaktualizowane treści istotowe. Obaj jednak zwracają uwagę, że jest to określenie dobra z pozycji celu dążeń.

definicja dobra

Do celu prowadzi jakaś droga. Na drodze tej realizujemy szczegółowe, wyznaczone przez nią, cele. Te pośrednie cele nazywa się środkami w stosunku do celu ostatecznego. Mogą one być dobrze lub źle wybrane z punktu widzenia tego celu. Muszą ponadto realizować podstawowy postulat rozumności w naszych działaniach. Trzeba zatem umieć rozsądnie je przedsięwziąć, nie tracąc z pola widzenia celu ostatecznego. Takimi zastosowaniami rozumności w rozmaitych dziedzinach ludzkiej działalności – zarówno teoretycznej, jak i praktycznej – są cnoty, które można nazwać po prostu zaletami człowieka. Stanowią one wykształcone przez nas umiejętności rozumnego zachowania się w różnych dziedzinach naszego życia. Cnoty więc ostatecznie doprowadzają do szczęścia (uzyskania rozumnego dobra), gdyż same poniekąd je stanowią (będąc wyrazem doskonałości człowieka). Arystoteles i Tomasz wskazują na funkcjonowanie cnot wszędzie tam, gdzie człowiek w jakiś sposób działa. Cnoty teoretyczne są podstawą uprawiania filozofii, dzięki której odkrywamy rozumność jako gatunkową różnicę bytu ludzkiego w rodzaju istot żywych. W tej różnicy poszukujemy właściwego

rola cnot

<sup>125</sup>Nie zmienia to faktu, że drogą – dla Arystotelesa – do stwierdzenia, co stanowi dobro zgodne z naturą jest koncepcja szczęścia jako dojrzałej, trudno utracalnej, życiowej satysfakcji. A że natura ta jest ponadto społeczna – do etyki wchodzi też życiowe odniesienia do innych ludzi (przyjaźń).

dla człowieka dobra. Cnoty regulują nasze praktyczne działania we wszystkich ich aspektach. I tak, cnota jest podstawą rozumnego odnośnienia się do wszelkich dóbr (umiarkowanie), zachowania się w obliczu niebezpieczeństw (męstwo), w stosunkach wymiany dóbr i usług z innymi ludźmi (sprawiedliwość), w kierowaniu sobą, swoją rodziną, czy w działalności społecznej lub politycznej (roztropność). Wymienione cztery główne cnoty Tomasz nazwie „cnotami rodzajowymi”, swoisty mi rodzinami zalet. W ramach tych rodzin wyróżnia – czasem za Arystotelesem, czasem za późniejszą tradycją – „cnoty gatunkowe”, czyli jednostkowe, indywidualne i samodzielnie funkcjonujące umiejętności o charakterze zalet moralnych człowieka. Poszczególne cnoty kierują – jak wspomniano – działalnością człowieka na każdym polu jego aktywności. Są podstawą sukcesów w każdej pracy zawodowej: sztuka – gdy coś wytwarzamy, roztropność – gdy czymś kierujemy, mądrość – gdy kształcimy i wychowujemy kogoś (lub siebie). Cnoty regulują naszą pracę i wypoczynek (*eutrapelia*). Stanowią podstawę powodzenia w pracy, w życiu osobistym i towarzyskim, w interesach. Są czymś nieodzownym dla człowieka. Ich działanie sprawia zadowolenie i stanowi podstawę tego, co Grecy nazywali szczęściem.

## Dobrowolność – działania ludzkie i działania człowieka

Pierwszą dystynkcją, którą Tomasz z Akwinu przeprowadza, podejmując temat ludzkiego postępowania, jest odróżnienie „działań ludzkich” od „działań człowieka”<sup>126</sup>:

Actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus.

Pośród czynności, które człowiek wykonuje, te tylko są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Człowiek zaś różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów. Dlatego te tylko czynności zwa się właściwie ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek

---

<sup>126</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1, co. Podjęte zagadnienie należy do tzw. *Traktatu o ludzkim działaniu* (względnie o *uczynkach ludzkich*). Tekst ten ma dwa przekłady polskie. Pierwszy, już cytowany, Feliksa W. Bednarskiego oraz nowszy, Włodzimierza Galewicza, zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii I-II, q. 6-21*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2013. W tym drugim przekładzie we wstępie prof. Galewicz interesująco ukazuje różne tezy Tomasza na tle ujęć Arystotelesa.

Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo.

zaś jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli. Dlatego też wolność woli zwie się władztwem woli i rozumu. A więc te czynności są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które pochodzą z rozważnej woli. Jeśli zaś jeszcze jakieś inne czynności przysługują człowiekowi, należy nazywać je raczej czynnościami człowieka, a nie czynnościami ludzkimi w ścisłym znaczeniu, bo nie pochodzą od człowieka jako człowieka.

Działania człowieka są zazwyczaj niezależne od niego, jak np. procesy fizjologiczne. Wpływ na nie może być wyłącznie pośredni. Działania zaś ludzkie są wyłącznie atrybutem bytu ludzkiego – są one świadome, wolne, stanowią przedmiot odpowiedzialności. W języku polskim na określenie działań ludzkich możemy używać słowa „postępowanie” – zakłada bowiem ono świadomość i wolność działania (postępowaniem nie nazywamy wszak procesu trawienia lub działań zwierząt).

Tomasz z Akwinu stara się analizować ludzkie postępowanie za pomocą kategorii wywiedzionych ze swojej filozofii<sup>127</sup>. Pragnie też być zgodny z jej głównymi punktami wyjścia. Czymś podstawowym dla niej jest koncepcja istnienia jako aktu bytu, powodująca, że właśnie istnienie jest w całej rzeczywistości czynnikiem pierwszym, najważniejszym, zapoczątkowującym wszystko inne. W odniesieniu do ludzkiego postępowania przekuwa się to na tezę, że każde działanie jako takie, czyli jako dzianie, jest zadatkem czegoś pozytywnego. Stanowi to dla Tomasza materię postępowania, decydującą o zaliczeniu go do właściwego rodzaju. Formą zaś postępowania jest jego przedmiot, czyli po prostu to, co robimy lub zrobiliśmy. Taka forma jest podstawą specyfikacji gatunkowej postępowania. Dodatkowe elementy tego postępowania to jego okoliczności, mające rangę przypadłości w dziedzinie bytu oraz zamierzenie, które ma rangę przyczyny celowej. Akwinata zwraca bowiem uwagę, że nie wszystkie nasze intencje są szczerze, np. zdarza się nam wspomóc bliźniego w celu zbudowania własnej chwały, a nie faktycznie po to, aby mu pomóc. Oczywiście, skutek jest tak samo pozytywny, sam czyn także, bo przecież nastąpiło przekazanie pomocy potrzebującemu, jednak nieszczerza intencja kładzie cię na cały ten akt pomocy. Tę filozoficznie ujętą strukturę postępowania możemy przedstawić w następującej tabeli<sup>128</sup>:

działanie  
człowieka  
a działanie  
ludzkie

pojęcie  
postępowania

<sup>127</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 18.

<sup>128</sup>Pochodzi ona z mojej książki *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, s. 97.

RODZAJ DOBRA MORALNEGO	ELEMENT STRUKTURALNY BYTU	ELEMENT STRUKTURALNY CZYNU	PRZYCZYNA
Rodzajowe	materia	działanie ( <i>motus</i> )	istnienie
Gatunkowe	forma	przedmiot	rozum
Przypadłościowe	przypadłości	okoliczności	rozum
Celowościowe	przyczyna zewnętrzna	cel	wola

dobrowolność

Postępowanie ludzkie Tomasz określa mianem dobrowolnego (*voluntarium*) ponieważ kieruje się ono do celu wskazanego przez intelekt, a nakazanego przez wolę<sup>129</sup>. Akwinata szerzej określa ten element poznawczy w postępowaniu dobrowolnym: polega on bowiem nie tylko na spostrzeżeniu celu (bo i zwierzęta postrzegają np. cel swego polowania), ale intelekt ludzki rozpoznaje racje, dla których jakaś rzecz jest celem postępowania, określa zespół środków prowadzących do tego celu, jest w stanie zbadać także okoliczności postępowania<sup>130</sup>.

Tak rozumianej dobrowolności przeciwstawia się przemoc<sup>131</sup>:

Violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Przemoc wprost sprzeciwia się zarówno dobrowolności, jak i naturze działania. Dobrowolność bowiem i naturalna samorzutność pochodzą od wewnętrznego źródła działania, przemoc zaś od siły zewnętrznej. A więc jak w rzeczach niemających rozumu przemoc działa wbrew ich naturze, tak w jestestwach zdolnych do poznania przemoc działa wbrew ich woli. To zaś, co jest wbrew naturze, jest nienaturalne, to, co jest wbrew woli, jest niedobrowolne. Tak więc przemoc powoduje niedobrowolność postępowania.

Tomasz odróżnia wewnętrzny akt woli, czyli chcenie i akt woli zewnętrzny, czyli nakazywanie działania. Przemoc polega na przeszkodzie w wykonaniu zewnętrznego aktu woli, czym sprzeciwia się jej aktowi wewnętrznemu, ale go nie usuwa, nie niszczy i nie zmienia<sup>132</sup>. (Gdyby nastąpiła zmiana wewnętrznego nastawienia woli, wtedy przemoc nie stałaby się przemocą). Akwinata bardzo jasno więc określa prze-

<sup>129</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1, co.

<sup>130</sup>*Tamże*, I-II, q. 6, a. 2, co.

<sup>131</sup>*Tamże*, I-II, q. 6, a. 5, co.

<sup>132</sup>*Tamże*, I-II, q. 6, a. 5, ad 1.

moc: jest nią wszystko, co sprzeciwia się wewnętrznemu aktowi woli człowieka<sup>133</sup>.

Zastosowanie siły zewnętrznej wobec człowieka jest przemocą wprost i w sposób zasadniczy pozbawia postępowanie ludzkie cech dobrowolności. Tomasz zwraca uwagę, że bardzo często mamy do czynienia z przemocą bardziej subtelną, która powoduje, że nasze działanie jest jakby mieszanką dobrowolności i niedobrowolności<sup>134</sup>. Tomasz przytacza w tej sprawie klasyczny przykład żeglarzy, którzy w czasie sztormu wyrzucają do morza ładunek, żeby uratować statek. Formalnie czynią to dobrowolnie, bo nikt ich to tego nie zmusza, ale przecież nie zrobiliby tego, gdyby nie było sztormu. A zatem działają niejako pod przymusem wyższej konieczności. Nazywa się to też niekiedy zasadą mniejszego zła. W przytoczonym przykładzie czynnikiem przymuszającym wolę do działania był strach. Działa on niejako od wewnątrz człowieka, zmieniając decyzję woli w stosunku do wcześniej podjętej ze względu na okoliczność zagrożenia. Tomasz jest skłonny przyznać strachowi moc zmniejszania stopnia dobrowolności postępowania. Jednak już pożądlivości, która działa w podobny sposób jak strach, nie przyznaje takiej możliwości, ponieważ przedmiotem strachu jest zło, czyli coś, co z natury sprzeciwia się woli, która zawsze chce dobra, natomiast pożądlivość dąży do dobra, więc teoretycznie jest zgodna ze skłonnością woli. Problem tkwi oczywiście w przedmiotach tych dążeń. Zdarzyć się jednak może, że ktoś zapala do czegoś tak nieopanowaną żądzą, że odbierze mu to zdolność racjonalnego myślenia, wtedy też ograniczona jest dobrowolność. Pamiętamy, że podobną niepoczytalność umysłową może wywołać wzburzony gniew.

przemoc  
i przymus

W ten sposób doszliśmy do kolejnego problemu związanego z ludzkim postępowaniem i jego dobrowolnością, a mianowicie kwestii dobrego rozeznania przedmiotu i przeciwnej temu rozeznaniu ignorancji. Tomasz pyta: Czy ignorancja powoduje niedobrowolność postępowania?<sup>135</sup> Generalnie odpowiada twierdząco. Przecież często nam się zdarza usprawiedliwiać błędy, mówiąc, że nie wiedzieliśmy czegoś. Zarazem wiemy doskonale, że nie zawsze takie tłumaczenie jest przekonujące. Tomasz następująco problematyzuje to zagadnienie. Powiada, że ignorancja może towarzyszyć postępowaniu, może je wyprzedzać oraz może następować po nim. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, gdy

ignorancja

<sup>133</sup> *Tamże*, I-II, q. 6, a. 4, co.

<sup>134</sup> *Tamże*, I-II, q. 6, a. 6, co. Mixta sunt ex voluntario et involuntario. Tomasz powołuje się w tym zakresie na Arystotelesa i Nemezjusza z Emezy (ale myśli, że cytowany tekst wyszedł spod pióra Grzegorza z Nyssy).

<sup>135</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 8.

nie mając pełnej świadomości jakiejś rzeczy zrobiliśmy ją, ale gdybyśmy tę pełną świadomość mieli, to i tak postąpilibyśmy tak samo. Drugi przypadek zachodzi wtedy, gdy chcemy coś zrobić i nie chcemy znać szczegółów sprawy, aby nie musieć korygować naszego postępowania; Tomasz mówi, że jest to sytuacja, gdy wola pożąda ignorancji. Może być też tak, że czegoś nie dowiedzieliśmy się, nie planując tego specjalnie, jak w poprzednim wypadku, ale powinniśmy to wiedzieć np. z racji zawodowych. Czasem przeszkadza nam w tym rozproszenie, jakieś emocje lub jakiś nałóg, najczęściej jednak jest to zwykle niedbalstwo. We wszystkich tych przypadkach ignorancja powoduje w jakimś stopniu niedobrowolność, choć nie usprawiedliwia błędu. Jeśli jednak ignorancja wyprzedza działanie woli, to może spowodować niedobrowolność postępowania. Oczywiście warunkiem tu jest niewiedza niezawiniona, gdy ktoś nie musiał lub nawet nie mógł znać ważnych okoliczności jakiegoś działania.

Okoliczności naszego postępowania wprawdzie towarzyszą mu, podobnie, jak przypadłości towarzyszą istocie bytu, ale mogą mieć zasadniczy wpływ na jego skutki<sup>136</sup>. Zespół okoliczności czynu ludzkiego można przedstawić następująco<sup>137</sup>:

okoliczności  
postępowania

CECHY SAMEGO DZIAŁANIA	<b>quando</b>	<b>Kiedy?</b>	miara działania
	<b>ubi</b>	<b>Gdzie?</b>	miara działania
	<b>quomodo</b>	<b>W jaki sposób?</b>	jakość działania
PRZYCZYNY DZIAŁANIA	<b>quis</b>	<b>Kto?</b>	główna przyczyna sprawcza działania
	<b>quibus auxiliis</b>	<b>Z czyją pomocą? Za pomocą czego?</b>	instrumentalna (narzędna) przyczyna sprawcza działania
	<b>cur</b>	<b>Dlaczego?</b>	przyczyna celowa działania
	<b>circa quid</b>	<b>W związku z czym? Z czego?</b>	przyczyna materialna działania
SKUTKI DZIAŁANIA	<b>quid</b>	<b>Co?</b>	skutek działania

<sup>136</sup>Akwinata, jak ciekawie pisze o tym Włodzimierz Galewicz, przejmuje Arystotelesowską i Cycerońską listę okoliczności czynu, jednak zmienia nieco ich rangę w odniesieniu do działania. Dla Arystotelesa bowiem okoliczności były istotnymi czynnikami postępowania. W Tomaszowej teorii czynu ludzkiego odpowiadają one przypadłościom bytu, a istotnymi elementami są materia (samo działanie) i forma (przedmiot tego działania). A zatem okoliczności zdają się mieć dla Akwinaty mniejszą rangę niż w etyce Stagiryty, niemniej jednak z punktu widzenia skutków działania ta rola może być decydująca. Według Włodzimierza Galewicza jest to pewna trudność ujęcia Tomaszowego. Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii I-II*, q. 6-21, s. 36-52.

<sup>137</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 3 co.

Przy czym Tomasz dopowiada, że kluczowe są: cel działania, bo na niego wskazuje decyzja woli, oraz jego skutek, czyli to, co faktycznie zostało zrobione. Ranga innych okoliczności zależy od ich stosunku do tych dwóch<sup>138</sup>.

## Mechanizm podejmowania decyzji

Na tym tle Akwinata opracowuje coś, co w literaturze określono jako schemat podejmowania decyzji<sup>139</sup>. Opiera się on na tezie, że ludzkie działanie rozpoczyna się od poznania jakiejś rzeczywistości, co należy do władz poznawczych, a dokonuje się mocą woli, która opierając się na przekazanych jej informacjach podejmuje określoną decyzję. Zawsze więc akt decyzji musi być poprzedzony aktem poznawczym. Oczywiście to wola ostatecznie „decyduje i ryzykuje”<sup>140</sup>. Można więc powiedzieć, że intelekt (rozum) zachowuje się jak doradca, ekspert, analityk przygotowujący dane dla decydenta. Jednak to ów decydent, czyli wola w człowieku, podejmuje decyzję i za nią odpowiada. Intelekt może błędzić, może się pomylić, może nie być dostatecznie dobrze przygotowany (usprawniony) do kierowania postępowaniem człowieka w takiej lub innej dziedzinie, jednak to wola chce dobra lub go nie chce. Tomasz z Akwinu tak o tym pisze<sup>141</sup>:

Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

Otóż jest rzeczą jasną, że rozum w pewien sposób wyprzedza wolę i porządkuje jej czynności dlatego, że wola dąży do swego przedmiotu zgodnie z rozkazem rozumu, gdyż to władza poznawcza przedstawia swój przedmiot władzy pożądczej. W ten sposób akt – którym wola dąży do czegoś, co zostało jej zaproponowane jako dobro dlatego, że przez rozum zostało przyporządkowane do celu – materialnie należy do woli, a formalnie do rozumu.

<sup>138</sup> *Tamże*, I-II, q. 7, a. 4 co.

<sup>139</sup> Został on opracowany przez Jacka Woronieckiego, a uzupełniony i komentowany był przez Józefa Bocheńskiego, Wojciecha F. Bednarskiego i innych. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 104. Podstawą dla niego są rozważania Akwinaty zawarte w *Summa Theologiae*, I-II, q. 12-17.

<sup>140</sup> Mieczysław Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 79.

<sup>141</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1, co.

Oczywiście ta zależność woli od intelektu czy rozumu jest bardzo subtelna; wola bowiem też może wpływać na działalność poznawczą; przecież sami często nie chcemy czegoś lub kogoś poznać, nie chcemy czegoś wiedzieć, pewne rzeczy nas interesują, a inne – nie. Co więcej wola czasami uważa, że proces poznania należy przerwać. Często przecież słyszymy: „przestań się już zastanawiać i przystąp do działania!” Wolę oprócz intelektu mogą pobudzać władze zmysłowe, czego znakiem jest niecierpliwość nieraz przytrafiająca się nam w różnych wydarzeniach i sprawach. Akwinata szczegółowo opisuje to wzajemne uzależnienie rozumu i woli<sup>142</sup>:

współzależność  
intelektu i woli

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ...; et e converso aliquid est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Należy bowiem wziąć pod uwagę, że czynność woli może być przedmiotem czynności rozumu – i odwrotnie, gdyż rozum może zastanawiać się nad chceniem, a wola może chcieć rozumowania. Dlatego bywa, że akt rozumu wyprzedza akt woli – i przeciwnie. Ponieważ zaś wpływ wcześniejszego działania pozostaje w czynności następnej, zdarza się, że w akcie woli zawiera się coś z poprzedniego aktu rozumu, ...; i odwrotnie, może być jakiś akt rozumu mający w sobie coś z mocy aktu woli.

Tę wzajemną zależność intelektu i woli dobrze opisuje dwudziesta pierwsza tzw. teza tomistyczna. Mówi ona, że<sup>143</sup>:

- wola nie wyprzedza intelektu, lecz postępuje za nim;
- pożąda ona w sposób konieczny tego, co przedstawia intelekt jako dobro zaspokajające całkowicie jej pożądanie;
- jednak wybiera w wolny sposób między różnymi innymi dobrami, które jej przedkłada intelekt;
- dlatego wybór następuje po ostatnim sądzie praktycznym;
- to wola sprawia, że ten sąd jest ostatni.

Schemat podejmowania decyzji opracowany przez Jacka Woronickiego opisuje proces decyzyjny od jego najbardziej wyjściowych etapów do finału w postaci oceny uzyskanych efektów. Polega ten opis na wyróżnieniu szeregu następujących po sobie aktów poznawczych i decyzyjnych. Dobrze obrazuje on zarówno hegemonię intelektu

<sup>142</sup> *Tamże*, I-II, q. 17, a. 1, co.

<sup>143</sup> Édouard Hugon, *Zasady filozofji. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Poznań 1925, s. 146-153.

w ludzkim życiu moralnym, jak i wzajemną zależność intelektu i woli w kierowaniu postępowaniem człowieka.

Można – rozważając te etapy – wskazać w nich komponent emocjonalny, który wspomaga lub utrudnia proces decydowania, można także określić, jakich kompetencji, umiejętności i zalet charakteru będzie potrzebował człowiek podejmujący dane działanie. Wszystko to składa się na dość złożony proces podejmowania decyzji.

Pierwszym etapem procesu decyzyjnego jest PRZYGOTOWANIE. Warunkuje go określona **wiedza** o jakiejś rzeczy i uznanie tej rzeczy za coś dobrego dla nas. Jest to bez wątpienia czynność intelektu, a nazwano to **pomysłem**. Oczywiście pomysł nie ma w sobie mocy sprawczej. Myślimy często o wielu rzeczach, które by nam się przydały lub które warto by wykonać, ale to nie oznacza, że za to się zabierzemy, bo czas i siły człowieka są ograniczone. Aby ów pomyślany przedmiot zaczął być w ogóle brany pod uwagę jako coś do uzyskania lub zrobienia musi być swoiście zaakceptowany przez wolę i wprowadzony przez nią do zespołu rzeczy, które nam się podobają. Nazwano to **upodobaniem**. Możemy zastanowić się, jakie uczucia mogą nam towarzyszyć na tym etapie decydowania oraz jakich kompetencji potrzebujemy, aby ten etap przeprowadzić prawidłowo. Uczuciem lub nawet afektem, które może nam tu towarzyszyć, jest bez wątpienia **miłość**, ponieważ jej istotą jest właśnie upodobanie (*complacentia*). Tutaj także jest miejsce na ocenę moralną tego, co nam się podoba. Dokonuje się ona w **sumieniu** człowieka, które jest po prostu sądem rozumu, dotyczącym dobra lub zła moralnego.

schemat  
podejmowania  
decyzji

Etap przygotowania do realizacji celu nazwano ZAMIERZENIEM. Niejako wstępem do niego jest **zamysł** o przedmiocie jako celu. Jest to akt władzy poznawczej, która przedmiot podobający się nam proponuje uczynić celem naszych zabiegów. Zamysł nie stanowi jeszcze realizacji celu; jest raczej wskazaniem spośród różnych podobających nam się rzeczy tej, która by nam najbardziej pasowała. A ponieważ chodzi o wybór celu działania, to według Tomasza musi tu zaangażować się aż **mądrość** (*sapientia*), która jest dla niego cnotą dobrego wyboru celu działania. Uczynienie zamysłu celem, czyli niejako zaakceptowaniem go, jest **zamiar** (*intentio*), który stanowi akt woli. Dopiero w tym momencie pierwotny zamysł staje się celem do zrealizowania. W tym też momencie dołączyć się może do procesu decyzyjnego uczucie nadziei lub zwykła poządliwość, które mogą wspomóc, ale i przeszkodzić w przeprowadzeniu kolejnych etapów procesu decyzyjnego. A te kolejne etapy dotyczą środków prowadzących do zrealizowania zamierzonego celu. Jeśli chodzi o etap najbliższy, to naj-

pierw intelekt rozważa wszystkie te środki, czyli po prostu drogi, na jakich możemy dojść do obranego celu. Tych dróg, czyli środków, może być wiele. Wszystkie je intelekt powinien sobie uświadomić w swojej „burzy mózgu”, co nazwano **namysłem** (*consilium*). Ten etap mogą utrudniać uczucia, które towarzyszą procesowi decyzyjnemu, czyli silne pragnienie lub pożądlivość. Często bowiem zdarza się, że zaniedbujemy namysł pod wpływem emocji. Ba, wiadomo, że np. w handlu często sprzedający specjalnie podsycają te uczucia i starają się odebrać nam czas na zastanowienie się poprzez tzw. promocje, w których podkreśla się ich okazyjność, czasową ograniczoność, a także niewielką ilość samego „promowanego” towaru. Dlatego – zawsze, gdy chodzi o środki zmierzające do celu – dla intelektu potrzebna jest **roztropność** (*prudencia*). Ze strony woli wspomaga ją **cierpliwość** (*patientia*), która hamuje napierające na nas uczucia, i **umiarkowanie**, które szuka złotego środka między tym, co chcielibyśmy, a tym, co możemy. W wyniku prawidłowo przeprowadzonego namysłu mamy kilka możliwych dróg uzyskania zamierzonego celu. Przedstawia je niejako intelekt woli, która w pierwszej kolejności odrzuca te środki, których na pewno nie chce realizować z powodów np. przekonań moralnych lub po prostu z powodu własnych zasad postępowania. Z powodów moralnych odrzucimy wszystkie te możliwości, które uważamy za niezbyt uczciwe, a z powodów osobistych np. nie weźmiemy kredytu bankowego, bo nie chcemy mieć banku na głowie. W każdym razie wola na tym etapie ma na oku przede wszystkim **sprawiedliwość** (*iustitia*), a także nasze własne przekonania. Nazwano to **przyzwoleniem** (*consensio*). W wyniku tej operacji pozostają nam np. dwa możliwe sposoby dopięcia naszego celu. Rozważamy je, starając się zebrać wszystkie zalety i wady każdego z rozwiązań. Nazwano to **rozmyśleniem** (od rozmyślenia). Tu także intelekt potrzebuje **roztropności**, a do tego nieraz specjalistycznej **wiedzy** (*scientia*) na dany temat, bo np. jeśli jest to zakup samochodu, szczególnie już używanego, to wiadomo, że nie tylko kolor i kształt mają tu znaczenie, ale szereg szczegółów technicznych, które zignorowane mogą potem skutecznie utrudnić nam korzystanie z zakupu i uczynić pojazd wielokrotnie droższym niż pierwotnie nam się wydawało. Gdy intelekt nam to wszystko przygotowuje musimy coś wybrać. Oczywiście dokonuje tego wola i nazywa się to po prostu **wyborem** (*electio*). Ten wybór potrzebuje także **roztropności**, tym razem w woli, bo cnota ta dotyczy, według Tomasza, zarówno poznawania, jak i decydowania.

W tym momencie cały proces przygotowania decyzji jest już zakończony. Tomasz pisze, że zostało nam teraz WYKONANIE tej decy-

zji (*usus*). Ale i tutaj jeszcze rozum ma coś do powiedzenia, ponieważ do niego należy wydanie **rozkazu** (*imperium*). Zastanawiać może to, dlaczego Tomasz rozkaz, który nieodparcie kojarzy nam się z wolą i jej mocą, uważa za akt intelektu. Wyjaśnia to następująco<sup>144</sup>:

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinatum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimatio- nis, est rationis.

Rozkazywanie zaś z istoty swej jest czynnością rozumu, gdyż ten, kto rozkazuje, ustanawia pewien porządek: zwracając tego, komu rozkazuje, ku temu, co ma uczynić, powiadamiąjąc go o tym i ogłaszając mu to. Takie zaś porządkowanie za pomocą powiadomienia jest czynnością rozumu.

Tomasz mówi tu o porządku. W przypadku podejmowania zaplanowanego działania wyrazem tego porządku jest czas. Rozkaz wydaje się więc funkcją czasu. Pada w momencie, który intelekt uzna za najbardziej odpowiedni do działania. Do woli należy **wykonanie** (*usus*) tego rozkazu. Oczywiście wola może tego nie podjąć. Jeśli zaś podejmie, to sama wola jest aktywnym sprawcą wykonania, natomiast inne władze mogą zostać zaangażowane przez wolę w to dzieło. Często warunkiem jego wykonania są umiejętności (sprawności), jakie te władze posiadają. Gdy np. chodzi o napisanie tekstu lub wygłoszenie wykładu, to potrzebna jest do tego **sztuka** (*ars*) pisania lub przemawiania.

Gdy przedmiot naszego działania zostanie osiągnięty, wola doznaje **radości** (*gaudium*). Jest to normalny stan woli, która osiągnęła jakiś zaplanowany cel (choć zaleca się w tym rozsądny umiar). Intelekt jednak przeprowadza **osąd** (*iudicium*) przebiegu wszystkich czynności. Czasem ten osąd może zmącić radość woli, np. gdy okaże się, że coś poszło nie tak, że tekst, który pisaliśmy, został odrzucony przez redakcję, że w trakcie wyszła wykładu połowa słuchaczy albo że kupując coś po prostu przepłaciliśmy. Oczywiście warunkiem prawidłowości tej oceny jest **mądrość**, bo to ona potrafi właściwie wymierzyć prawdę i dobro. Cały opisany tu proces podejmowania decyzji można przedstawić w tabeli (na następnej stronie)<sup>145</sup>:

<sup>144</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, co.

<sup>145</sup> Jest to daleko idąca modyfikacja tabeli, którą można znaleźć w pracach wielu tomistów. Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Filozofia moralna...*, s. 80 przypis 1.



Mądrość ma także zastosowanie do sytuacji, gdy ów osąd dotyczy moralnego aspektu całej sprawy. Mądrość bowiem powinna być podstawą sądu sumienia. W przeciwnym wypadku jest ono narażone na błędy<sup>146</sup>.

### Moralny aspekt decydowania

Podjmując problematykę postępowania w ujęciu Tomasza z Akwinu nie sposób pominąć moralnego aspektu tego postępowania. Tomasz rozważa go bardzo starannie, odróżniając różne jego aspekty. W tym miejscu chcemy przywołać wyłącznie aspekt przedmiotowy tej oceny, czyli ocenę moralną postępowania człowieka. Budując ją, Akwinata przywołuje swoją koncepcję postępowania, którą stanowią cztery ele-

<sup>146</sup>Mirosław Mróz na podstawie tego schematu zbudował strukturę podejmowania decyzji błędnej. Uwzględnił również aspekty, głównie na podstawie Tomaszowej teologii moralnej, które wpływają na to, że popełniamy złe decyzje. Zob. M. Mróz, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń 2010. Rec. M. Zembrzusi, Mirosław Mróz, *Tajemnica...*, „Rocznik Tomistyczny 1(2012)”, s. 261-265; recenzja dostępna w sieci pod adresem: [http://roczniktomistyczny.pl/numery/archiwum/RT01\\_4\\_00\\_Zembrzusi.pdf](http://roczniktomistyczny.pl/numery/archiwum/RT01_4_00_Zembrzusi.pdf)

menty strukturalne: materialny – samo działanie; formalny – przedmiot działania, wyznaczony przez rozum; okoliczności – także określone przez rozum oraz cel, wyznaczany przez wolę. Postępowanie człowieka może być naprawdę dobre, gdy wszystkie te cztery elementy mają walor dobra moralnego. Gdy zaś któryś z nich „niedomaga”, wtedy też działanie nie może być określane jako całkiem dobre<sup>147</sup>:

poczwórne  
dobro  
postępowania

Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate,.... Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.

Tak więc w działalności ludzkiej trzeba uwzględnić poczwórną dobroć: Pierwsza [zachodzi] ze względu na rodzaj, którym jest samo działanie, gdyż o ile coś stanowi działanie i byt, o tyle jest dobre, ... Druga [dobroć zachodzi] zaś ze względu na gatunek, który zależy od właściwego przedmiotu. Trzecia [zachodzi] ze względu na okoliczności jako pewne przypadłości. Czwarta wreszcie ze względu na cel jako przystosowanie do przyczyny dobroci.

W etyce takie stanowisko często określa się jako „absolutyzm moralny”. U Tomasza jest jednak on złagodzony pewną zasadą „modalności” ludzkiego postępowania, która wiąże się z jego jednostkowością, szczegółowością i mnogością okoliczności. Tak o tym pisze sam Tomasz<sup>148</sup>:

In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt.

Otóż, gdy chodzi o sprawy postępowania, wiele jest rzeczy niepewnych, gdyż uczynki nasze odnoszą się do rzeczy jednostkowych, przygodnych, które na skutek swej zmienności są niepewne.

Biorąc to pod uwagę Tomasz przestrzega przed pochopnym ocenianiem ludzi, bez starannego rozważenia wszystkich uwarunkowań i okoliczności czyjegoś działania. Włodzimierz Galewicz pisze, że niektóre rozważania moralno-etyczne Akwinaty dają podstawę do odróżnienia u niego dwóch postaci zła moralnego: „zło moralnej niedopuszczalności” oraz „zło moralnej niedoskonałości”<sup>149</sup>. Pierwsze z nich, zło w węż-

zło moralne

<sup>147</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, co. Jest to tzw. zasada integralności dobra: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* (dobro pochodzi z całkowitej przyczyny, zło z jakiegokolwiek braku). Jest to zdanie Pseudo Dionizego Areopagity z jego *Imion Bożych*, cytowane przez św. Tomasza w *Summa Theologiae* I-II, q. 18, a. 4, ad 3.

<sup>148</sup> *Tamże*, I-II, q. 14, a. 1, co.

<sup>149</sup> W. Galewicz, *Wstęp tłumacza*, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, s. 44.

szym znaczeniu, jest złem niejako ewidentnym, przemyślanym, celowym i złośliwym. Zło moralnej niedoskonałości będzie wtedy dziedziną błędów, pomyłek, słabości i ograniczeń, z których w znacznej mierze składa się życie każdego człowieka.

## Kształcenie i wychowanie – umiejętności i zalety człowieka

Z rozdziału na temat tomistycznie pojętej struktury człowieka pamiętamy, że bezpośrednimi podmiotami ludzkich działań są określone władze, które dzieli się na władze poznawcze i pożądarkowe, nazywane też decyzyjnymi lub dążeniowymi. Ponadto w człowieku owe władze znajdują się niejako na trzech poziomach organizacji bytu ludzkiego. Pierwszy z nich, swoiście naturalny, bliski jest instynktowi samozachowawczemu i w ogóle działaniom instynktownym. Drugi to poziom zmysłowy. Mamy jako ludzie bardzo bogaty aparat zmysłów poznawczych i pożądarkowych (które podmiotują uczucia). Na poziomie intelektualnym, czyli tym najbardziej charakterystycznym dla człowieka, dysponujemy poznaniem i decydowaniem. Bezpośrednie podmioty tych działań nazwano intelektem i wolą.

### Sprawności i nawyki

Władze stanowią podmioty działań, czyli pewnych aktów, i jako takie mają charakter możliwościowy. Pozwala to im na podejmowanie różnorodnych działań. Jednakże, aby jakieś konkretne działanie mogła podjąć dana władza musi być do tego przeszkolona, czyli usprawniona. To przeszkolenie dokonuje się przez powtarzanie czynności, które mają zostać usprawnione. Jest dobrze jak dzieje się to pod okiem kogoś, kto już te czynności opanował, a lepiej, aby umiał, oprócz ich opanowania, jeszcze ich nauczać. Władze bowiem są jak ręka, za pomocą której człowiek może wykonywać bardzo różne czynności. Może nią pisać, grać na pianinie i rąbać drewno. Za każdym razem jednak musi się tego nauczyć. Musimy nabyć sztuki pisania, nauczyć się muzyki i jej wykonywania, czy po prostu przeszkolić w prostej, ale niebezpiecznej czynności używania siekiery. Te umiejętności to sprawności.

Zachodzi jednak zasadnicza różnica między umiejętnościami władz zmysłowych i umiejętnościami władz intelektualnych. Można powiedzieć, że te umiejętności niejako dziedziczą naturę władz, których dotyczą. Umiejętności władz zmysłowych są takie jak one – nieco ślepe, bo nie mają refleksji własnych działań. Przekłada się to na ich „mechaniczny” charakter. Nazwano więc je nawykami. Raz uzyskane działają w nas, gdy tego chcemy i gdy tego nie chcemy. Gdy ktoś np. na-

nawyk

sprawność

uczył się rozpoznawania kilkudziesięciu kolorów zamiast siedmiu tych, które poznał jeszcze w przedszkolu, to już zawsze będzie je widział. Nie może zdecydować, że znów, jak kiedyś, będzie rozpoznawał siedem głównych barw. Podobnie jest z dźwiękami.

Umiejętności władz intelektualnych są – podobnie jak one – świadome i dobrowolne. Ich świadomość polega na tym, że wiemy, iż działamy za pomocą sprawności. Wolność sprawności polega na tym, że używamy ich, kiedy chcemy. Bardzo ważnym znakiem tego, że robimy coś za pomocą usprawnionych władz intelektualnych, jest zadowolenie, na co zwrócił uwagę już Arystoteles. Był to dla niego znak działań za pomocą sprawności i najlepszy dowód ich posiadania<sup>150</sup>. Wykształcenie zatem i wychowanie polegają przede wszystkim na uzyskiwaniu sprawności władz intelektualnych. Wyćwiczenie nawyków jest wtórne, podporządkowane sprawnościom intelektu i woli. Zwracał na to uwagę Jacek Woroniecki poświęcając temu tematowi osobną rozprawę, adresowaną do nauczycieli i wychowawców. Owszem, nasze konkretne działanie jest zawsze konglomeratem nawyków i sprawności. Taka np. umiejętność, jak prowadzenie samochodu, stanowi zespół wiedzy na temat przepisów ruchu drogowego, sprawność stosowania tej wiedzy w konkretnych sytuacjach oraz szereg wyćwiczonych nawyków, jak np. spoglądanie w prawą stronę, w lusterka wsteczne, zmienianie biegów przy odpowiednich obrotach silnika. Aby jednak dojechać samochodem tam, gdzie się chce, sprawności powinny kierować nawykami, a nie odwrotnie. Możemy sobie wyobrazić, jak wyglądałaby nasza podróż, gdyby to właśnie nawyki, a nie sprawności prowadziły nas do celu (zdarza się nam czasem bezwiednie skręcić tam, gdzie zwykle skręcamy, zamiast pojechać prosto, gdy akurat tym razem tam powinniśmy pojechać).

---

<sup>150</sup>Jeśli jest to prawda, to w tym miejscu można postawić uzasadnione pytanie o profesjonalne przygotowanie osób, które są niezadowolone z tego, co robią, sfrustrowane swoją pracą, wypalone zawodowo. Czy to oznacza, że ich władze intelektualne nigdy nie nabyły sprawności? Według Arystotelesa wszystko by na to wskazywało. Gdy więc ta sytuacja dotyczy ludzi pracujących na rzecz innych, szczególnie słabszych w jakimś aspekcie lub uzależnionych od nich, jak lekarzy, nauczycieli i wychowawców, to konstatacja ta wydaje się wyjątkowo niepokojąca. Czy wtedy bowiem nie dominuje rutyna, będąca jakimś zestawem nawyków bezrefleksyjnego wykonywania procedur, które przysłaniają nie tylko drugiego człowieka, ale także braki we własnym wykształceniu?

## Sprawności teoretyczne intelektu

Hegemonia intelektu w życiu człowieka przejawia się u św. Tomasza także i w ten sposób, że intelekt nabywa zarówno sprawności służących poznaniu teoretycznemu, jak i sprawności, które kierują postępowaniem. Budując ich wykaz, Akwinata, zgodnie z naturą samej filozofii, zaczyna od rzeczy najbardziej podstawowych, które mogłyby się wydawać oczywiste, ale właśnie filozofia polega między innymi na tym, żeby badać owe oczywistości, bo może się okazać, że są one czymś najbardziej dla nas podstawowym. Tak właśnie jest w dziedzinie sprawności i to zarówno praktycznych, jak i teoretycznych.

Pierwszą bowiem sprawnością teoretyczną intelektu jest sprawność pierwszych zasad poznania. Tomasz nazywa ją nawet zrozumieniem zasad (*intellectus principiorum*). Polega ona na tym, że poznając jakąś rzeczywistość ujmujemy ją w świetle tak zwanych pierwszych zasad myślenia. Przykładem Tomasza jest wskazanie, że część jakiejś całości jest mniejsza od tej całości. Jest to pewne uproszczenie lub synteza tego, o czym informują nas wspomniane pierwsze zasady myślenia. Te zasady są bowiem cztery, wszystkie one są jednocześnie „pierwsze”, a na początku zazwyczaj wymieniana jest zasada niesprzeczności, która informuje nas, że określona rzecz nie może być zarazem czymś innym. Niektórzy uważają zasadę niesprzeczności za szczególny przypadek zasady tożsamości, która mówi, że dana rzecz jest tym, czym jest – byt jest tym, co go stanowi. W filozofii św. Tomasza największe znaczenie ma szczególny przypadek zasady niesprzeczności, który mówi, że nie ma tożsamości bytu i niebytu. Zasada wyłączonego środka dodaje, że nie ma części wspólnych między bytem i niebytem. Nie ma także takich części wspólnych między dwoma bytami (chodzi oczywiście o ontyczne części wspólnie, a nie o relacje, które właśnie są bytowaniem „pomiędzy”). Wreszcie ostatnia z tych zasad, nazywana zasadą racji dostatecznej, mówi nam, że realny skutek wskazuje na realną przyczynę. Czyli innymi słowy, że nic nie dzieje się bez przyczyny. Zarazem głosi ona pewną proporcjonalność skutku i przyczyny, mówi bowiem, że skutek jest po prostu podobny do swojej przyczyny, zawiera w sobie coś z tej przyczyny, wskazuje sobą na tę przyczynę. Umiejętność patrzenia na rzeczywistość w świetle owych pierwszych zasad jest właśnie sprawnością pierwszych zasad. Tomasz niekiedy nazywa ją sprawnością naturalną, co oznacza dla niego, że jest ona sposobem działania naszego intelektu, wynikającym z jego struktury intelektualnej władzy poznawczej. Nie jest to jednak sposób wrodzony intelektowi w tym sensie, że rodzimy się z zakodowa-

sprawność  
pierwszych zasad

na sprawnością pierwszych zasad poznania. Intelkt bowiem, jak to pisał Arystoteles, jest czystą tablicą (*tabula rasa*). Sprawności pierwszych zasad uczymy się tak jak wszystkich innych umiejętności. Dokonuje się to już we wczesnym dzieciństwie, co nie zmienia faktu, że się to dokonuje, po prostu tych sprawności każdy człowiek się uczy.

wiedza

Drugą sprawnością teoretyczną intelektu, czyli sprawnością dotyczącą poznania, jest wiedza. Tutaj często dochodzi do różnych nieporozumień. Wiedzę bowiem często kojarzymy z nagromadzeniem informacji, po prostu z erudycją. Tymczasem wiedza jako sprawność jest umiejętnością żywego ludzkiego intelektu. Nie może być magazynem, ponieważ jest umiejętnością. Gdyby wiedza była tylko nagromadzeniem informacji, to nasze intelektu pod tym względem byłyby przewyższane przez encyklopedie, biblioteki, bazy danych. Tymczasem sprawność wiedzy jest taką umiejętnością intelektu, dzięki której może on budować erudycję, ale wprost nią nie jest. O tym myślał Heraclit, gdy pod adresem Parmenidesa powiedział (całkiem niesłusznie!), że erudycja nie sprawia rozumności, bo w przeciwnym wypadku Parmenides byłby rozumny. A zatem sprawność wiedzy polega na umiejętności odpowiadania na pytanie o istotę rzeczy, czyli na pytanie: co to jest? Zawsze więc, gdy odpowiadamy na takie pytanie, a odpowiedź ma być prawidłowa, musimy skorzystać ze sprawności wiedzy, która polega między innymi na tym, że odróżniamy rzeczy ważne od nieważnych, wątki poboczne od głównego tematu, istotę od przypadłości. Na tym polega właśnie wiedza jako sprawność. Korzystamy z niej, gdy streszczamy tekst, opowiadamy film, wyłuskujemy z jakiegoś wydarzenia rzeczy, które były w nim ważne. Można bowiem mieć ogromną erudycję i nie umieć wybrać z niej tego, co istotne, tego, o co nas w danej chwili pytają. Świadczy to o trudności w skorzystaniu ze sprawności wiedzy. Mogą z tym mieć trudność nawet wielcy uczeni, wybitni specjaliści w swoich dziedzinach, w sytuacji, gdy prosi się ich, aby napisali na temat swojej specjalności naukowej hasło do encyklopedii, zwykle objętościowo ograniczone. Często trudno jest specjalistom „zmieścić się” w przydzielonej objętości, o czym dobrze wiedzą redaktorzy encyklopedii. Widzimy zatem, że zależność między sprawnością wiedzy a erudycją jest taka, że to sprawność jest przyczyną erudycji. Natomiast nie są one tym samym.

mądrość

Trzecią sprawnością teoretyczną intelektu jest mądrość. Filozofowie zgodnie zaliczają ją do grupy sprawności poznawczych, jednakże bardzo często robią swoiste ustępstwa na rzecz dziedzin praktycznych, np. etyki lub pedagogiki. Wskazuje to na fakt, że mądrość jest niejako ukoronowaniem intelektualnego rozwoju człowieka, jakby szczy-

tem jego rozumności. Służy więc w tej sytuacji nie tylko działalności poznawczej, ale także działaniu. Tomasz z Akwinu mówi, że mądrość dotyczy zasad wszystkich rzeczy, obejmuje swoim zasięgiem wszelkie dziedziny wiedzy. Dotyczy bowiem przede wszystkim przyczyn. Można powiedzieć, że mądrość w dziedzinie teoretycznej jest sprawnością „diagnostyczną”, ponieważ jej głównym zadaniem jest odpowiedź na pytanie o przyczyny, czyli na pytanie: dlaczego? Mądrość także może mieć swój pewien aspekt „aplikacyjny” wtedy, gdy próbuje wskazać na skutki jakiś przyczyn, gdy stara się odpowiedzieć na pytanie: po co? Tak rozumiana mądrość ma swoje zastosowanie właśnie w etyce lub w pedagogice, jest składnikiem sumienia i w ogóle jest nieodzowna w normalnym ludzkim życiu. W tym kontekście niekiedy się mówi, że mądrość jest jednoczesnym ujmowaniem prawdy i dobra albo jest ustalaniem czy wyborem dobra w świetle prawdy. Można nawet powiedzieć, że jej zadaniem jest odkrywanie prawdy o dobru. Zwraca się też uwagę, że tak rozumiana mądrość pozwala na właściwe odniesienie do drugiego człowieka, na spojrzenie na jego dobro z perspektywy prawdy. Ten aspekt mądrości jest nieodzowną sprawnością nauczyciela i wychowawcy. Tylko bowiem w jej perspektywie można przewyciężyć myślenie grupowe, czyli myślenie zbiorami, na rzecz myślenia o dobru indywidualnej i niepowtarzalnej osoby ludzkiej. Tomasz z Akwinu, a wcześniej Arystoteles biorąc to wszystko pod uwagę, bardzo często nazywa mądrość cnotą, a nie tylko sprawnością. Cnota bowiem najogólniej mówiąc to taka sprawność, która z natury nastawiona jest na dobro, czyli jest, mówiąc jeszcze inaczej, taką sprawnością, której nie można użyć źle. Jeśli bowiem mądrość jest umiejętnością odczytywania dobra w świetle prawdy o nim, to rzeczywiście stanowi zaletę moralną człowieka i wobec tego można nazwać ją cnotą.

### Sprawności praktyczne intelektu

W dziedzinie sprawności praktycznych intelektu mamy sytuację bardzo podobną do tej, jaka miała miejsce w odniesieniu do sprawności teoretycznych. Otóż pierwsza sprawność praktyczna intelektu jest bardzo podstawowa i fundamentalna. Tomasz nazywa ją sprawnością pierwszych zasad postępowania i mówi, że te zasady to po prostu „chcieć dobra” i „nie chcieć zła” (przynajmniej dla siebie samego). Za pewną tradycją nazywa tę sprawność greckim słowem „syndereza”, dla której zaproponowano polską nazwę „prasumienie”. Ta nazwa dobrze oddaje funkcję jaką pełni syndereza. Jest bowiem podstawą całej

prasumienie

go postępowania człowieka, wszelkiego jego działania, wszelkich poczynań. Gdy jej zabraknie lub podlega jakimś zakłóceniom, wtedy kwalifikuje się to zwykle jako ciężkie upośledzenie osoby, brak instynktu samozachowawczego. Oczywiście jest także, że to podstawowe odróżnienie dobra od zła jest fundamentem sumienia i całej moralności, która polega w konsekwencji na wskazaniu, co jest dobre, a co złe. Zdajemy sobie jednak sprawę, że to wskazanie nie byłoby możliwe, gdybyśmy w ogóle dobra od zła nie odróżniali – a to jest właśnie dzieło prasuśnienia.

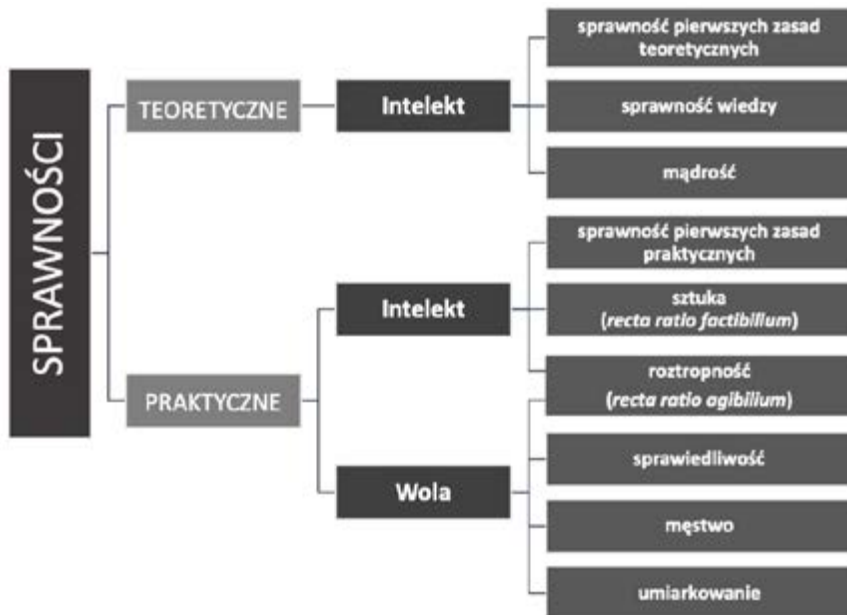
sztuka

Druga sprawność praktyczna intelektu to sztuka (*ars*). Jest to umiejętność utrwalania myśli w szeroko rozumianym materiale fizycznym, czyli najprościej mówiąc wykonanie czegoś. Za każdym razem, gdy jakąś koncepcję lub pomysł chcemy zakomunikować innym, musimy użyć odpowiedniej sztuki. Będzie to sztuka pisania albo przemawiania, przygotowania prezentacji lub umiejętność rozmowy. Także różne koncepty techniczne wymagają niekiedy bardzo zaawansowanej sztuki, aby ujrzeć światło dzienne, podobnie jak pomysły artystyczne. Za każdym razem jednak istotą sztuki jest to samo: przekucie myślenia na jakiś materiał. Dlatego określono ją jako właściwą sprawność wytwarzania (*recta ratio factibilium*). Dodać tylko trzeba, że sztuka jako sprawność buduje się na wiedzy i w istocie swej przypomina coś, co dziś określa się mianem technologii, czyli zastosowania wiedzy do wytwarzania. Widzimy więc, że chodzi tu o znacznie szersze pojmowanie sztuki, niż zwykle się czynić to obecnie, zawężając jej znaczenie do sztuk artystycznych.

roztropność

Trzecią i ostatnią sprawnością praktyczną intelektu jest roztropność (*prudentialia*). Tomasz mówi, że jej zadaniem jest wybór środków do osiągnięcia obranego celu i dodaje, że nasze działanie w głównej mierze polega na realizowaniu owych środków. Z tej racji roztropność uważa za cnotę, która we właściwy sposób kieruje naszym postępowaniem (*recta ratio agibilium*). Problematyka roztropności jest dla Tomasza bardzo rozległym zagadnieniem, sytuuje ją bowiem także w woli, szeroko bada jej uwarunkowania, postacie oraz towarzyszące jej umiejętności i zalety, czyli sprawności i cnoty. Stanowi to wyraz intelektualizmu Akwinaty, wyrażającego się w tezie o hegemonii intelektu w ludzkim życiu zarówno teoretycznym (kontemplacyjnym), jak i praktycznym (czynnym). Można więc powiedzieć, że roztropność jest cnotą właściwych relacji między intelektem i wolą. Warto dodać, że jak dla Arystotelesa kluczową cnotą wydaje się umiarkowanie, tak dla Akwinaty taką kluczową cnotą w odniesieniu do ludzkiego życia jest

roztropność. Mówi się, że jest to jedyna cnota, której nie sposób udawać.



### Sprawności woli zaletami moralnymi (cnotami)

Sprawności, jako umiejętności władz człowieka do wykonania jakiś określonych czynności, są obojętne moralnie w takim sensie, że mogą być wykorzystane dobrze lub źle, jak np. wiedza lub sztuka. Sprawności nie determinują w sposób konieczny ze swej natury dobra moralnego. Nie można więc ich nazwać zaletami moralnymi człowieka. Inaczej jest z cnotami, stanowiącymi takie sprawności, których nie da użyć się źle, np. sprawiedliwość źle użyta staje się automatycznie niesprawiedliwością, czyli zaprzeczeniem cnoty<sup>151</sup>.

Przypomnijmy, że Tomasz przyjmuje za Arystotelesem, iż cnot jest tyle, ile da się wyodrębnić typów ludzkiej działalności, czyli dość dużo. Grupuje je jednak w tradycyjny układ czterech cnot głównych, traktując je na podobieństwo jakby rodziny zalet moralnych.

<sup>151</sup>Tomasz wielokrotnie przytacza opinię Arystotelesa z drugiej księgi *Etyki nikomachejskiej*, że „cnota jest tym, co czyni dobrym posiadacza i jego dzieło” (*virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*). Podkreśla także, iż polega to na zachowaniu rozumnego waloru wszelkich ludzkich poczyniń: *ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium homini bonum* (do istoty ludzkiej cnoty należy, aby w sprawach ludzkich zachowane zostało rozumne dobro, które stanowi właściwe dobro człowieka). *Summa Theologiae*, II-II, 129, a. 3, ad 2.



## Główne zasady dobrego życia. Elementy Tomaszowej psychologii społecznej

Zastanawiając się, co w tekstach św. Tomasza najbardziej odpowiadało pojęciu „psychologii społecznej” (oczywiście mając pełną świadomość anachronizmu historycznego w takim postawieniu sprawy), mamy do wyboru z grubsza dwa segmenty zagadnień: temat relacji osobowych i zagadnienie cnót kardynalnych. Skoro jednak współcześnie uprawiana psychologia społeczna zajmuje się takimi zagadnieniami, jak „dynamika” grupowa, cele i zasady procesów dziejących się w grupach, komunikowanie się, zjawisko konformizmu, problem przywództwa i konflikty w grupie, ponadto czynniki kształtujące postawy, techniki ich zmiany itp., to zagadnienie cnót kardynalnych wydało się bardziej odpowiednie i to z dwóch powodów. Po pierwsze, relacje osobowe, które się tu niejako automatycznie narzucają, tkwią jakoś u podstaw moralności w ogóle w taki sposób, że moralność zakłada te relacje. Po drugie, współczesna psychologia społeczna poświęca wiele miejsca temu, co moglibyśmy nazwać manipulacją człowiekiem – teoria sprawności i cnót może być potraktowana jako tomistyczne *antidotum* na te manipulacje. Dlatego w ramach elementów Tomaszowej psychologii społecznej zdecydowano się na tę teorię jako zespół umiejętności i zalet życia z innymi, rezerwując osobne miejsce na temat relacji osobowych.

### Troska o dobre życie – roztropność

Roztropność jest dla Tomasza umiejętnością właściwego działania i opiera się na swoistym wnioskowaniu (dedukcji), w którym przesłankę pierwszą stanowi zamierzony cel, przesłankę drugą – uwarunkowania i okoliczności jego realizacji, wnioskiem zaś jest zalecenie (*praeceptum*) odpowiednich środków do osiągnięcia tego celu. Można więc powiedzieć, że działanie roztropności przypomina przedstawiony już proces podejmowania decyzji i w tym procesie jest umiejętnością kluczową; jej zaś osobowościowym skutkiem jest rozsądne zabieganie o dobre życie, które Tomasz, za pewną tradycją, nazywa troską (*solicitudo*). Podkreśla przy tym, że nabywa się ją przez doświadczenie w trakcie dość długiego czasu. Nie stanowi więc naturalnej umiejętności, choć może się zdarzyć, że niektórzy ludzie są do niej bardziej od innych uzdolnieni.

określenie  
roztropności

części  
roztropności

Podejmując temat części składowych roztropności, Tomasz dzieli je na trzy grupy: warunki (składniki konieczne), postacie (części podmiotowe) oraz umiejętności towarzyszące (części potencjalne). Najpierw omawia warunki roztropności, których wymienia osiem. Uważa, że pięć pierwszych to pewne specjalizacje ściśle poznawcze (doświadczenie, inteligencja, pouczalność, domyślność i rozsądek), trzy pozostałe zaś stanowią umiejętność odniesienia tego, co poznane, do działania (przewidywanie, oględność i ostrożność).

warunki  
roztropności

Pierwszy z warunków roztropności dotyczy przeszłości. Jest nim swoista pamięć (*memoria*) praktyczna, owocująca doświadczeniem<sup>152</sup>. Chodzi więc o takie pamiętanie przeszłych zdarzeń, które dostarcza wniosków na przyszłość. Drugą cnotą integralną roztropności jest inteligencja (*intelligentia*), rozumiana jako trafne ujęcie intelektualne tego, co obecne, czyli np. wspomnianych uwarunkowań i okoliczności, w których przyszło nam działać. Ponieważ jednak – jak podkreśla Akwinata – liczba różnorodnych możliwych działań jest niemal nieograniczona, przeto jeden człowiek nie jest w stanie ze wszystkim się zapoznać sam i powinien korzystać z wiedzy innych, co nazwano pouczalnością (*docilitas*). Oczywiście zwrócenie się do osób bardziej zorientowanych w jakiejś sprawie nie zwalnia nas z własnej domyślności (*eustochia*), która jest sztuką samodzielnego odkrywania trafnych rozwiązań (*bona coniecturatio*) zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak i praktycznej. Dlatego w odniesieniu do poznania praktycznego, czyli w domenie roztropności, domyślność ma postać zapobiegliwości (*solertia*), która polega na trafnym odnajdywaniu (*inventio*) środków zmierzających do realizacji celu, szczególnie gdy trzeba to zrobić szybko. Przyszłości, czyli przechodzenia z tego, co poznane, do sądu na temat tego, co należy uczynić, dotyczy rozsądek (*ratio*), który sam stanowi trzecią grupę umiejętności ściśle poznawczych. Jednakże jego odniesienia do działania generują trzy dalsze cnoty. Należą one już do trzeciej grupy specjalizacji poznawczych i są objęte ogólną nazwą właśnie rozsądku, gdyż chodzi o to, aby rozum wydawał właściwe zalecenia. Ten rozsądek może mieć postać przewidywania (*providentia*)<sup>153</sup>, czyli umiejętności właściwego wyboru środków w stosunku do obranego celu; oględność (*circumspectio*) jest wzięciem pod uwagę okoliczności działania, które wprawdzie nie należą do jego istoty, ale sku-

<sup>152</sup>Pamięć łac. *memoria*; doświadczenie – *experimentum*. Dziś słowo *experimentum* oznacza doświadczenie w sensie eksperymentu, natomiast dla doświadczenia jako pewnej mądrości praktycznej ukuto termin *experientia*, którego Tomasz nie używał.

<sup>153</sup>Dosłownie „opatrzność”, co etymologicznie oznacza „przewidywanie” (*pro videre*). Tłumaczy się to rozmaicie: „opatrzność ludzka”, „przezorność”, „przewidywanie”.

tecnie mogą zniweczyć cel, do którego nasze działanie zmierza; natomiast ostrożność (*cautio*) polega na unikaniu przeszkód, które mogą piętrzyć się na naszej drodze do celu.

Postacie roztropności dzieli Tomasz na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza to roztropność osobista, czyli ta, za pomocą której kierujemy własnym postępowaniem. Drugą – liczniejszą – grupę stanowią gatunki roztropności odnoszącej się do kierowania zbiorowościami. Wymienia się tu roztropność wojskową (*prudentia militaris*), której dzisiejszym odpowiednikiem jest taktyka wojskowa; roztropność rodzinną, „ekonomiczną” (*prudentia oeconomica*), która stanowi umiejętność kierowania rodziną i sprawami domowymi; roztropność polityczną (*politica*), która jest umiejętnością kierowania sprawami państwa i która – co podkreśla św. Tomasz – dotyczy (w różnym zakresie) zarówno władzy, jak i obywateli. Kilkakrotnie bowiem w swoim wykładzie o roztropności zwraca uwagę, że każdy człowiek w każdej sytuacji potrzebuje roztropności i nikt – żaden poddany ani podwładny – nie jest biernym narzędziem w ręku swego przełożonego i nawet, wykonując bardzo szczegółowe jego zalecenia, musi korzystać z roztropności, jeśli chce uzyskać właściwy cel, czyli w tym wypadku wykonanie polecenia lub rozkazu; podejmie Akwinata jeszcze raz ten temat przy okazji omawiania posłuszeństwa, jako pewnej zalety moralnej.

postacie  
roztropności

Cnoty pomocnicze roztropności to takie, które wymagane są dodatkowo przez roztropność, ale nie należą wprost do jej istoty, niemniej jednak warunkują prawidłowe działanie roztropności w określonych sytuacjach. I tak, ponieważ do roztropności należy pouczalność, czyli umiejętność korzystania z rad innych osób, więc koniecznie łączyć się z nią musi umiejętność udzielania rad przez osoby, u których ich szukamy. Tę umiejętność nazywa się greckim słowem *eubulia*. Tomasz pisze, że słowo to oznacza dobrą radę, a więc dobre doradzanie (*bona consiliatio, vel potius bene consiliativa*). *Synesis* zaś jest umiejętnością rozwiązywania szczegółowych problemów w świetle powszechnie obowiązujących zasad, w postaci przepisów, regulaminów, zwyczajów. Dobrym jej przykładem jest jazda samochodem, w czasie której dostosowujemy swoje działania do przepisów ruchu drogowego. Zdarza się jednak czasem stan „wyższej konieczności”, kiedy z ważnego powodu (dobra) musimy naruszyć ogólnie obowiązujące zasady. Cnotą, która kieruje takim zachowaniem, jest *gnome*. Tomasz pisze, że w takiej nadzwyczajnej sytuacji kierujemy się bardziej duchem prawa (prawem naturalnym) niż literą prawa (prawem stanowionym). Polega ona, jak pisze, na pewnej przenikliwości sądu (*quandam per-*

„pomocnicze”  
roztropności

*spicacitatem iudicii*). Oczywiście *gnome* jest umiejętnością trafnego identyfikowania takiej „wyższej konieczności”, co jest dość trudne, polega bowiem na zawieszeniu *synesis*, która stanowi pewną rutynę i często jakby „drugą naturę”. Nawiązując do przytoczonego przykładu, wiadomo, że przekroczenie dopuszczalnej na drodze prędkości dozwolone jest tylko w naprawdę wyjątkowych sytuacjach, np. gdy wieziemy do szpitala kogoś w poważnym stanie, a nie np. spieszymy się na imieniny ciotki.

wady przeciwne  
roztropności

Wady, jakie przeciwstawiają się roztropności, są dwojakiego rodzaju i to jest pewien ewenement wśród cnót moralnych, ponieważ oprócz wad jawnie negujących roztropność są także wady podobne do roztropności, jakby ją udające. W pierwszej grupie ogólnym przeciwstawianiem się roztropności jest nieroztropność (*imprudencia*), która odnosi się, podobnie jak roztropność, do spraw indywidualnych lub zbiorowych. Może ona mieć trzy postacie: pierwszą jest zwykły brak roztropności w jakiejś sprawie, który może być nawet niezawiniony przez człowieka, np. możemy nie mieć wiedzy i doświadczenia w sprawach, które nagle na nas spadły. Są jednak takie rzeczy, w których człowiek powinien wykazać się roztropnością, np. w swoich sprawach zawodowych. Wtedy brak roztropności jest jak najbardziej zawiniony. Trzeci rodzaj nieroztropności jest sprzeciwieniem się roztropności ze strony rozumu, gdy człowiek zaniedbuje czynności składające się na roztropność, np. namysł. Ta niedbałość (*negligentia*) upośledza główny skutek roztropności, jakim jest troska. Szczegółowe wady upośledzające roztropność wiążą się ściśle z jej częściami składowymi w taki sposób, że przeciwstawiają się poszczególnym tym częściom. Najpierw Tomasz omawia wady przeciwstawiające się cnotom pomocniczym roztropności. Namysłem, jak pamiętamy, kieruje *eubulia*. W niej nieroztropność realizuje się na kilka sposobów. Pierwszym z nich jest pochopność (*praecipitatio*), która stanowi działanie bez kierownictwa rozumu. Może się to, według Akwinaty, dziać na dwa sposoby: rozum przestaje prawidłowo działać z powodu naciśku woli lub pod naporem uczuć albo z powodu zlekceważenia (*contemptus*) prawideł własnego działania, co nazywane jest lekkomyślnością (*temeritas*). Sąd praktyczny intelektu, który jest pewnym wyrokowaniem, jak należy postąpić, a którym rządzą *synesis* lub *gnome*, może być zniekształcony przez brak uwagi, czyli nierozważność (*inconsideratio*). Natomiast zalecenie (*praeceptum*), które jest głównym aktem roztropności, może zostać zniekształcone przez niestałość i niedbałość (*inconstantia et negligentia*).

Koniecznym składnikiem roztropności, które kierują w rozumiejęciem spraw przeszłych (doświadczenie; pamięć praktyczna), terażniejszych (inteligencja) i projektowaniem przyszłości (zapobiegliwość), przeciwstawiają się nieostrożność i nieogłędność (*incautela et incircumspectio*), które w sumie sprowadzają się do braku rozwagi (nierozwagi – *inconsideratio*), brak pouczalności, pamięci praktycznej lub rozwagi podpada pod pochochność. Defekt inteligencji i brak przewidywania mogą też być niedbałością i niestałością.

Wady udające roztropność są zasadniczo dwie: „roztropność ciała” i przebiegłość (chytrość). „Roztropność ciała” (*prudencia carnis*) polega na uczynieniu celem życiowych zabiegów takiej rzeczy, która z natury swej może być wyłącznie środkiem do czegoś innego, np. jedzenie, pieniądze. Chodzi więc tu o nieprawidłowo obrany cel życia. W przebiegłości (*astutia*) ten cel jest mniej ważny – może być nawet czymś dobrym – ale środki, jakie do jego osiągnięcia człowiek obmyślił, są niewłaściwe. Zastosowanie zaś przebiegłości w działaniu jest podstępem (*dolus*), dokonującym się zarówno w słowie, jak i w czynie; gdy zaś realizacja przebiegłości dokonuje się wyłącznie w działaniach, wtedy mamy do czynienia z oszustwem (*fraus*).

wady udające  
roztropność

Można powiedzieć, że Tomaszowy *Traktat o roztropności* jest średniowieczną wersją podręcznika zarządzania. Akwinata ma pewien problem w terminologii (bardzo bliskoznaczej), czasem podziały (szczególnie wad) nie są jednoznacznie konsekwentne, ale dla naszych rozważań ważny jest osobowościowy skutek roztropności, którym jest troska o dobre życie. Oczywiście owa troska i sama roztropność są czymś bardzo ważnym w życiu człowieka, ale pamiętamy, że roztropność dotyczy środków służących realizacji celu.

Ważniejszy, właściwie kluczowy, jest ten cel, który konstytuowany jest przez miłość, a odkrywany przez mądrość. Roztropność jako realizacja tego celu uwikłana jest w całą szczegółowość ludzkiego postępowania i jako taka jest polem błędów, pomyłek i słabości. Chodzi jednak o to, żeby z biegiem czasu było ich coraz mniej. Dlatego – jak się wydaje – tak ważne dla Tomasza jest nabywanie życiowego doświadczenia, które sytuuje na pierwszym miejscu wśród integralnych składników *recta ratio agibilium*.

ROZTROPNOŚĆ			
osobista		społeczna	
		rodzinna	wojskowa
		państwowa	
		kierownicza	obywatelska
<b>WARUNKI</b>		<b>WADY</b>	
		nieroztropność	
		niebłałość (niszczy troskę)	
<b>POZNANIE</b>	odnośnie do:		
	przeszłości	doświadczenie	pochoćność
	teraźniejszości	Inteligencja	niebłałość
	nabywanie:		
od innych	pouczalność	pochoćność	
własną mocą	domyślność i zapobiegliwość	nierozważność	
zastosowanie:			
	rozsądek	pochoćność	
<b>DZIAŁANIE</b>	użycie		
	poznania do:		
		doboru środków okoliczności przeszkód	przewidywanie ogłędność ostrożność
			nieśmiałość nieogłędność nieostrożność
		nerozwaga	
<b>CNOTY POMOCNICZE</b>			
		<b>WADY</b>	
umiejętność radzenia	EUBULIA	pochoćność oraz lekkomyślność	
działania rutynowe	SYNESIS		
sytuacje nadzwyczajne	GNOME	nierozważność	
<b>WADY „UDAJĄCE” ROZTROPNOŚĆ</b>			
„roztropność ciała”		przebiegłość (chytrość)	
		podstęp (p. w słowach i działaniach)	
		oszustwo (p. w działaniach)	

## Życie społeczne – sprawiedliwość

Sprawiedliwość (*iustitia*) wprowadza pewien porządek (*ordo*) we wzajemne relacje ludzi. Ów porządek ma wprowadzać pewną słuszną równość (*aequitas*)<sup>154</sup> między ludźmi, na co według Tomasza ma wskazywać źródłosłów słowa „sprawiedliwość” – czasownik *iustari* zna-

<sup>154</sup> *Aequitas* oznacza zarówno „równość”, jak i „słusność”. Chodzi bowiem w nim nie tyle o równość w sensie arytmetycznym lub geometrycznym, ile o pewną adekwację – odpowiedniość, wyrównanie.

czący „wyrównywać”. Tomasz akceptuje zasadniczo tradycyjną (już w jego czasach) definicję sprawiedliwości jako „stałej i trwałej chęci oddania każdemu, co mu się należy”<sup>155</sup>. Wyróżnić trzeba w tej definicji dwa elementy: stałą i trwałą chęć, czyli pewną postawę woli człowieka, aby każdemu zadośćuczynić według pewnej słusznej miary, czyli oddać, co mu się należy, oraz element drugi, czyli samo to, co się komuś od nas należy. Tomasz nazywa to uprawnieniem (*ius*) i dodaje, że jest ono właściwym przedmiotem sprawiedliwości. Akt sprawiedliwości więc uzależniony jest od prawidłowego sądu na temat owych uprawnień, którego warunkiem są odpowiednie kompetencje. Ponadto ów sąd zależy od właściwej postawy sądującego (*dispositio iudicantis*), czyli wspomnianej chęci zachowania sprawiedliwości oraz – oczywiście – właściwej roztropności (*synesis*). Relacja więc wolitywnego aktu sprawiedliwości oraz sądu rozumu stanowi pewną współzależność, w której pierwotna jest postawa woli, dlatego sprawiedliwość jest cnotą wolitywną (moralną), podobnie jak męstwo i umiarkowanie.

definicja  
sprawiedliwości

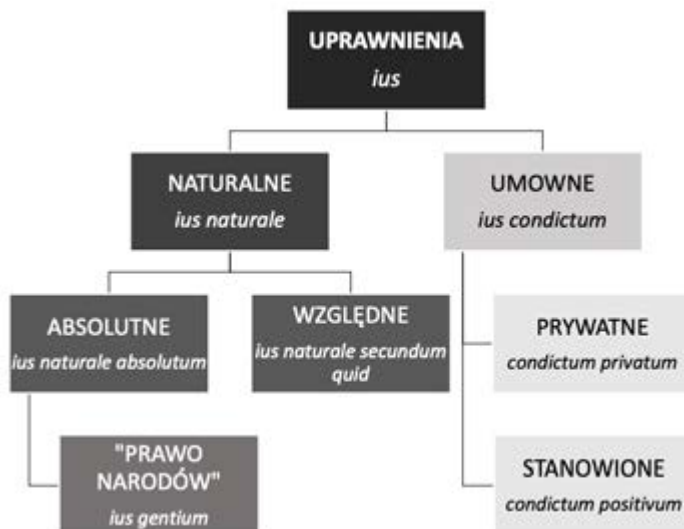
Uprawnienia, będące przedmiotem sprawiedliwości, dzieli Akwinata na naturalne (*ius naturale*) oraz umowne (*ius condictum*). Uprawnienia naturalne mogą być absolutne (*ius naturale absolutum*), jak relacje wynikające z rodzicielstwa, lub względne (*ius naturale secundum quid*), jak własność konkretnego przedmiotu (samo bowiem posiadanie własności jest czymś naturalnym dla człowieka, ale z tego nie wynika, że konkretny człowiek ma mieć w posiadaniu konkretną rzecz). Z kolei uprawnienia umowne mogą być skutkiem umów prywatnych (*condictum privatum*) lub pochodzić z prawa stanowionego (*ius positivum*). Wynika z tego, że źródłem ludzkich uprawnień może być zarówno natura, jak i prawo (*lex*). Tomasz jednak zastrzega, że żadna władza nie może ustanowić czegoś, co sprzeciwia się uprawnieniom naturalnym – ustawa taka byłaby z gruntu niesprawiedliwa.

uprawnienie (*ius*)

Akwinata podejmuje jeszcze ważny w jego czasach problem „prawa narodów” (*ius gentium*) i interpretuje je jako część naturalnych uprawnień ujmowanych w sensie absolutnym, ale dotyczących wyłącznie człowieka. Podkreśla przy tej okazji, że te absolutne uprawnienia naturalne przysługują zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Widzimy więc, że ochrona zwierząt nie jest osiągnięciem naszych czasów.

<sup>155</sup> *Summa Theologiae*, II-II, 58, 1 c.

Przedstawiony podział uprawnień można ująć w prostym schemacie:



Samą sprawiedliwość dzieli Tomasz jakby w ślad za podziałem uprawnień. Wyróżnia bowiem sprawiedliwość prawną (*iustitia legalis*)<sup>156</sup>, której celem jest dobro wspólne (*bonum commune*) i która wobec tego jest pewną cnotą ogólną (*virtus generalis*), oraz sprawiedliwość szczegółową (*iustitia particularis*), która stanowi nasze odniesienia do konkretnych osób. Rodzaje niesprawiedliwości są niejako równoległe do tych dwóch postaci sprawiedliwości, gdyż wyróżnia Akwinata bezprawie (*iniustitia illegalis*), jako przeciwieństwo sprawiedliwości prawnej, czyli jakiś sprzeciw wobec dobra wspólnego, oraz niespra-

<sup>156</sup>*Tamże*, II-II, 58, 5 co. Akwinata, uzasadniając związek tej sprawiedliwości z prawem (*lex*), pisze, że skoro sprawiedliwość ta odnosi się do dobra wspólnego, to musi wiązać się z prawem, gdyż stanowienie prawa ma na celu chronienie dobra wspólnego. O. Bednarski wyrażenie *iustitia legalis* tłumaczy jako „sprawiedliwość społeczna”. Jest to trafny przykład, gdy weźmie się pod uwagę samo znaczenie słów, gdyż w istocie *iustitia legalis* w ujęciu św. Tomasza stanowi zabezpieczenie dobra wspólnego jakiejś społeczności, przede wszystkim społeczności państwowej. Nie korzystam jednak z tej sugestii, gdyż termin „sprawiedliwość społeczna” jest zagadnieniem mającym szerokie aspekty polityczne, ekonomiczne, społeczne, wiążą się z nim różne teorie polityczne i społeczne. Chaim Perelman wyróżnia pięć różnych ujęć sprawiedliwości społecznej we współczesnych naukach politycznych. W ramach tomistycznej etyki społecznej dyskutowano o potrzebie (lub jej braku) poszerzenia Tomaszowego ujęcia postaci sprawiedliwości właśnie o sprawiedliwość społeczną. Zob. Jan Piwowarski, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn 1960, s. 61-71.

wiedliwość szczegółową (*iniustitia particularis*), jako naruszenie sprawiedliwości w relacjach z poszczególnymi ludźmi.

Same działania niesprawiedliwe dzieli Tomasz na trzy grupy ze względu na powodujące je przyczyny i wynikającą z tego wielkość winy kogoś, kto takie działania podejmuje. I tak najbardziej skłonni jesteśmy wybaczyć niesprawiedliwe działania wynikające z niewiedzy (*ignorantia*); oczywiście o ile sama ta niewiedza nie jest zawiniona. Wybaczymy także łatwiej niesprawiedliwości wyrządzone nam pod wpływem emocji: strachu, gniewu lub nawet pożądlivosti. Często człowieka, który winien jest takich działań, nie nazywamy wprost niesprawiedliwym, gdyż uznajemy, że jego zamierzeniem (*intentio*) nie było skrzywdzenie kogokolwiek. Diametralnie inna jest sytuacja, gdy ktoś dobrowolnie chce kogoś skrzywdzić lub świadomie występuje przeciwko dobru wspólnemu. Wtedy po prostu uznajemy go za człowieka niesprawiedliwego<sup>157</sup>.

niesprawiedliwość

Podział sprawiedliwości, rozumianej jak cnota ogólna („rodzina cnót”) Tomasz przeprowadza według znanego nam już schematu: części integralne, postacie sprawiedliwości oraz cnoty towarzyszące, które tradycja określiła jako „cnoty społeczne”. Jeśli chodzi o części integralne, czyli warunki sprawiedliwości, to Tomasz przedstawia je krótko: sprawiedliwość ma odwracać ludzi od zła (*declinare a malo*) i skłaniać do czynienia dobra (*facere bonum*). Z tego powodu naruszeniem sprawiedliwości jest zarówno przekroczenie (*transgressio*) jej miary słuszności (*aequitas*), jak i zaniedbanie (*omnitio*) w zakresie właściwych działań<sup>158</sup>. Jeśli chodzi o postacie sprawiedliwości, to Akwinata wymienia dwie albo trzy<sup>159</sup>. W pełniejszej wersji są to: sprawiedliwość

podział  
sprawiedliwości

<sup>157</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 59, a. 2, co.

<sup>158</sup> Korzystam z wersji przekładu pochodzącej z liturgicznego tłumaczenia spowiedzi powszechnej. O. Bednarski proponuje tu słowo „opuszczenie”, a prof. Galewicz – „zaniechanie”.

<sup>159</sup> W *Summa Theologiae* sprawiedliwość prawną, jako ogólną postać tej cnoty, kontrastuje Akwinata ze sprawiedliwością szczegółową, która jednakże dotyczy tego samego, co sprawiedliwość wymienna, czyli wzajemnych relacji jednostkowych osób. Gdy zaś przechodzi o omawianie postaci sprawiedliwości, to wymienia jedynie sprawiedliwość rozdzielczą i wymienną (*Summa Theologiae*, II-II, q. 61, a. 1, co.), jednak w odpowiedzi na zarzut czwarty w tym artykule wskazuje na pewną współzależność sprawiedliwości prawnej i sprawiedliwości rozdzielczej, co dało asumpt to uznania sprawiedliwości prawnej za jedną z postaci sprawiedliwości, nazywanej wtedy sprawiedliwością „współdzielczą”. Wynikałoby z tego, że mamy trzy postacie sprawiedliwości, wyodrębnione ze względu na typ relacji społecznych (od jednostki dla wspólnoty, od wspólnoty dla jednostki oraz wzajemnych relacji jednostek). W sumie daje to komplet tych relacji i niejako zamyka „krążenie” dóbr, podlegających wymianie w ramach relacji regulowanych przez sprawiedliwość.

prawna, obejmująca obowiązki jednostki wobec wspólnoty, sprawiedliwość rozdzielcza (*iustitia distributiva*) określająca obowiązki wspólnoty wobec każdego z jej członków oraz sprawiedliwość wymienna (*iustitia commutativa*), mająca zastosowanie we wzajemnych relacjach między dwiema osobami (*inter duas personas ad invicem*). Ostatecznie więc postacie sprawiedliwości można ująć w następującym schemacie:



## Cnoty społeczne

Do grupy cnot społecznych Tomasz zalicza cnoty towarzyszące sprawiedliwości ze względu na zasadniczą jej cechę, czyli regulowanie relacji międzyludzkich. Tę cechę realizują także niektóre sprawności należące do innych grup cnot.

religijność

1. Pierwszą zasadą, jaką przyjął przy ich klasyfikowaniu, jest stopień wzajemności w wymianie dóbr. Są bowiem osoby, którym nie jesteśmy w stanie odplacić takim samym dobrem jakie od nich otrzymaliśmy. Chodzi tu o Boga, naszych rodziców, dobrodziejów, przełożonych. Z tego punktu widzenia właściwe uporządkowanie naszych relacji do Boga, jako pierwszej przyczyny i celu ostatecznego, dokonuje cnota nazwana religijnością (*religio*)<sup>160</sup>. Polega ona na okazywaniu Bogu należnej Mu czci, czego wewnętrznym aktem jest pobożność (*devotio*), a zewnętrznym – modlitwa (*oratio*). Tomasz dodaje, że do wzrostu religijności przyczyniają się rozważania, medytacje i kontemplacja, skutkiem zaś oddania czci należnej Bogu jest w człowieku radość. Natomiast religijności sprzeciwiają się wszelkie zabobony, które polegają na skierowaniu, przynajmniej w jakiejś części, czci należnej Bogu w stronę rzeczy, które Nim nie są.

<sup>160</sup>*Tamże*, II-II, 81, 4 co.

Akwinata podkreśla, że religijność, tak ujęta, nie stanowi cnoty teologicznej, czyli osobistej więzi człowieka z Bogiem, która umożliwia zbawienie; nie jest też cnotą intelektualną, ale moralną w aspekcie sprawiedliwości, czyli oddania każdemu tego, co mu się należy. Otóż Stwórca wszechrzeczy należy się szacunek ze strony stworzenia rozumnego i tym jest religijność<sup>161</sup>. Nie jest ona – powtórzmy – osobistą relacją człowieka z Bogiem, polegającą na miłości i przyjaźni. Przypomina to trochę dzisiejszy obowiązek szacunku wobec osób piastujących ważne funkcje państwowe, nawet jeśli na nich nie głosowaliśmy i mamy zastrzeżenia do ich polityki (zakaz znieważania konstytucyjnych organów państwa).

2. Szacunek wobec rodziców i w ogóle przodków oraz ojczyzny nosi nazwę pietyzmu (*pietas*). Tomasz pisze, że od rodziców mamy życie, a od ojczyzny – wychowanie<sup>162</sup>. Można powiedzieć, że pietyzm to szacunek dla naszych korzeni. Obejmuje rodziców, rodzinę, rodzinną miejscowość, region, ojczyznę, a w perspektywie światowej wioski zapewne także „rodzinną Europę”. Patriotyzm więc jako umiłowanie ojczyzny stanowi część pietyzmu. Należą do niego też bez wątpienia patriotyzmy lokalne, gospodarcze, a nawet konsumenckie.

szacunek (*pietas*)

3. Szacunek zaś w postaci poważania (*observantia*) osób piastujących jakieś ważne funkcje społeczne, Tomasz uzasadnia tym, że uczestniczą one niejako – każdy w zakresie własnych kompetencji – w godności ojca. Wymienia jako przykład władze cywilne, dowódców wojskowych, nauczycieli<sup>163</sup>. W niektórych państwach, jak już o tym wspomniano, jest to nawet zagwarantowane w prawie. Jednak poważanie czy szacunek, w myśl słów św. Tomasza, przysługuje każdemu, kto w jakimś porządku przewyższa nas (jest jakoś tam „starszy”) lub pełni jakąś wobec nas powierzoną mu funkcję: prezesa koła naukowego, przewodniczącego posiedzenia czy kapitana drużyny piłkarskiej.

poważanie  
(*observantia*)

4. Poważanie lub szacunek nie oznaczają automatycznie posłuszeństwa (*oboedientia*) bo nie każdy „starszy” od nas rangą jest zarazem naszym przełożonym. Posłuszeństwem zaś nazywamy (właściwy) stosunek podwładnego do przełożonego. Wokół posłuszeństwa narosło

posłuszeństwo

<sup>161</sup> *Tamże*, II, 81, 5, ad 3. W czasach św. Tomasza istnienie Boga nie ulegało wątpliwości. Było tak oczywiste, jak istnienie świata widzialnego, dlatego równie oczywistym aktem sprawiedliwości był szacunek dla Stwórcy człowieka i świata. Dzisiaj, w czasach pokantowskiego agnostycyzmu, gdzie istnienie Boga stanowi dla ludzi przedmiot subiektywnego przekonania, religijność rozumiana po Tomaszowemu jest niezrozumiała i nieakceptowalna. Jej drobnym śladem we współczesnych systemach prawnych jest zakaz obrazy uczuć religijnych.

<sup>162</sup> *Tamże*, II-II, 101,1 co.

<sup>163</sup> *Tamże*, II-II, 102, 1 co.

wiele nieporozumień. Pierwszym z nich jest utożsamienie posłuszeństwa z uległością, tymczasem posłuszeństwo jest sprawnością (umiejętnością), aktywną w swej istocie, czymś więc zasadniczo różnym od biernej bezwolności. Argument na konieczność podporządkowania jednym ludzi innym wynika z samego życia społecznego, w ramach którego różne ważne cele osiąga się zbiorowo. Jeśli tak jest, to w tej zbiorowości różni ludzie muszą spełniać różne funkcje. Ktoś też musi kierować całością. Moralną racją posłuszeństwa jest właśnie cel, który wspólnie zamierza się osiągnąć. Z pozycji tego celu określa się kompetencje przełożonego, co przeciwstawia się często spotykanemu zwyrodnieniu władzy, która uważa, że rządzi ludźmi, a nie sprawami. Tomasz mocno podkreśla, że każda władza ma określone i ograniczone kompetencje i nawet słynne Pawłowe wyrażenie, aby dzieci były rodzicom posłuszne „we wszystkim” interpretuje w ten sposób, że chodzi tu o kompetencje rodziców wobec dzieci, które dotyczą wychowania do życia i spraw domowych<sup>164</sup>. Przeciwnością posłuszeństwa jest nieposłuszeństwo (*inoboedientia*). Nie jest jednak nieposłuszeństwem odmowa wykonania polecenia wykraczającego poza kompetencje danego przełożonego oraz sprzecznego z wolą wyższego przełożonego.

wdzięczność

5. Wdzięczność (*gratia*) stanowi zobowiązanie człowieka wobec jego dobroczyńców. Nie polega ona na natychmiastowym rewanżowaniu się za otrzymane dobro, ale stanowi wdzięczną pamięć o osobach, od których uzyskaliśmy coś dobrego, oraz gotowość przyjscia im z pomocą, gdy przyjdzie taka potrzeba. Wdzięczność nie wymaga przy tym, aby nasz rewanż był równy otrzymanym dobrodziejstwom, często bowiem nie jest to nawet możliwe. Niewdzięczność jest brakiem pamięci o dobroczyńcach, a czasem też zakłamanym uznaniem, że dobro z ich strony po prostu się nam należało lub nawet było korzystne dla darczyńcy<sup>165</sup>.

słuszna pomsta  
(odwet)

6. Kolejna cnota społeczna nosi łacińską nazwę *vindicatio* i oznacza mniej więcej to samo, co polskie słowo „windykacja”, czyli odzyskanie długu, ukaranie winnego, a w szczególności pomstę w postaci odpłaty winowajcy za uczynione zło. Odnosi się więc do wymierzania kar i to na każdym poziomie – od prostego upomnienia, poprzez różnego typu nagany, mandaty, grzywny, do wyroków sądów karnych włącznie<sup>166</sup>. Tomasz dopuszcza tylko taką pomstę, która łączy do dobra

<sup>164</sup> *Tamże*, II-II, 105, 5, co i ad 1.

<sup>165</sup> Wdzięczności dotyczy kwestia 106 w II-II *Summa Theologiae*, a niewdzięczności – następna.

<sup>166</sup> *Summa Theologiae*, II-II, 108.

przez ukaranie winnego. Może chodzić tu o dobro samego karanego (żeby się poprawił) lub o dobro społeczne (żeby nie szkodził więcej). Słuszna pomsta staje się zemstą, gdy karzący chce głównie wyrządzić zło winowajcy i na tym się skupia. Tomasz uważa, że motywem działania jest wtedy nienawiść do karanego, której jego zdaniem nic nie usprawiedliwia, nawet to, że karany też nas nienawidzi. Przy okazji Akwinata podejmuje problem znoszenia zła, kryjącego się pod ewangelicznym „nadstawianiem drugiego policzka”. Uważa, że możemy zdecydować się na znoszenie i niekaranie zła, które ktoś wyrządza nam osobiście, natomiast nie mamy prawa nie stanąć w obronie Boga i bliźnich. Ta zasada stanowi moralne uzasadnienie obrony koniecznej.

7. Prawdomówność (*veracitas*) jest cnotą, która polega na przekazywaniu bliźnim prawdy, czyli informacji, które uważamy za zgodne z faktami. Charakter cnoty, czyli zalety moralnej, w przypadku prawdomówności wnosi, obok przekazywania prawdy, drugi element, mianowicie dobry cel. Prawdomówność więc jako zaleta moralna polega na komunikowaniu prawdy dla osiągnięcia jakiegoś dobra. W związku z tym, przekazując prawdziwe informacje, musimy bardzo starannie brać pod uwagę wszelkie okoliczności tego przekazywania, bo mówienie prawdy bez celu nie stanowi prawdomówności. Tomasz uważa, że w przypadku tej cnoty szczególne znaczenie ma arystotelesowska zasada złotego środka: powiedzieć akurat tyle, ile trzeba. Przekroczenie lub niedociągnięcie do właściwej miary jest zawsze jakąś postacią kłamstwa (*mendacium*). Gdy np. mówimy na swój temat i powiemy za dużo, będzie to przechwalanie się, chełpliwość (*iactantia*), natomiast gdy powiemy za mało lub pomniejszymi jakieś swoje zalety, nazywa się to udawaną skromnością, autoironią lub nawet prózną ironią (*ironia*). Tomasz zaleca prostolinijność (*simplicitas*) w mówieniu o sobie i w zachowywaniu się; jej przeciwieństwem jest dwulicowość (*duplicitas*), gdy człowiek co innego myśli, co innego mówi, a jeszcze co innego robi. Podobnie jest, gdy mówimy o innych<sup>167</sup>.

prawdomówność

8. Uprzejmość (*affabilitas*) Akwinata łączy ze skutkami przyjaźni w ten sposób, że uprzejmość powoduje, że każdego człowieka traktujemy po przyjacielsku, chociaż nie jest naszym przyjacielem, gdyż przyjaźń jest pewną zaawansowaną postacią miłości i nie z każdym łączy nas taka relacja. Każdemu człowiekowi jednak należy się – jak podkreśla Tomasz – odpowiednie traktowanie zarówno w słowach, jak i w czynach<sup>168</sup>.

uprzejmość

<sup>167</sup> Prawdomówności i kłamstwu poświęcone są kolejno kwestie 109 i 110 II-II-ae *partis Summa Theologiae*.

<sup>168</sup> *Tamże*, II-II, 114, 1 co.

Zdarzyć się może, że człowiek nawet przyjacielowi powinien dla jego dobra powiedzieć prawdę, chociaż byłaby ona przykra. Natomiast gdy mówi się tylko same dobre rzeczy, to jest to miłe, a człowieka takiego nazywa się zgodnym lub nawet ugrzecznionym (*placidus*), ale należy uważać, aby taka postawa nie przerodziła się w pochlebstwo (*adulatio*), które jest wychowaniem kogoś, niekoniecznie zgodnym z prawdą, ale za to obliczonym na konkretne korzyści pochlebcy. Przeciwnostwem pochlebstwa jest kłótniwość (*ligitium*), gdy ktoś się z kimś nie zgadza nie z powodu prawdy, lecz osoby mówiącego. Inną postacią tej postawy jest niezgoda (*discordia*), gdy ktoś nie chce przyznać racji komuś, pomimo oczywistych dowodów.

życzliwość

9. W swoich pismach Tomasz wymienia jeszcze życzliwość (*benevolentia*) jako cnotę społeczną<sup>169</sup>, polegającą na dobrym traktowaniu wszystkich, którzy są wobec nas (w różnych porządkach) „młodszy”. Chodzi więc o naszych uczniów, studentów, podwładnych, osoby młodszego metrykalnie, których powinniśmy otaczać troską, być wobec nich wyrozumiali i cierpliwi. Akwinata dodaje też, że życzliwość polega na stałej gotowości przyjścia takim osobom z pomocą. Według niego poważanie obowiązuje nas wobec wszelkich „starszych”, uprzejmość czy przyjacielskość wobec nam równych, a życzliwość powinna być naszym odniesieniem wobec wszystkich „młodszych”.

hojność

10. Hojność (*liberalitas*) kojarzy nam się, i słusznie, z rozdawaniem dóbr, a szczególnie pieniędzy. Tomasz akceptuje takie tradycyjne rozumienie hojności, wskazując nawet na łaciński źródłosłów tego terminu, oznaczający uwalnianie się, w tym wypadku od nadmiaru bogactw lub od nadmiernego przywiązania do nich, podobnie jak szczodrość (*largitas*). Jednakże rozważa głębiej tę cnotę i zwraca uwagę na jej przyczyny i uwarunkowania. Otóż, aby móc udzielać innym dóbr materialnych, trzeba najpierw je uzyskać i umieć nimi tak gospodarować, aby utrzymać majątek i móc z niego wspomagać innych<sup>170</sup>. Dlatego hojność Tomasz uważa za „złoty środek” w gospodarowaniu dobrami materialnymi. Na pewno bowiem hojności sprzeciwia się rozrzutność, która jest nieposzanowaniem pieniędzy, szczególnie wtedy, gdy nie uzyskało się ich własnym wysiłkiem. Rozrzutność jednak, jak zauważa Tomasz, trwa dość krótko, bo majątek człowieka rozrzutnego szybko się kurczy i uniemożliwia mu dalsze „praktykowanie” tej wady. Na jej antypodach stoi chciwość (*avaritia*), rozumiana jako niepoahamowana żądza posiadania, która ponadto powoduje, że chciwiec

<sup>169</sup> *Tamże*, II-II, q. 27, a. 2, co.

<sup>170</sup> *Tamże*, II-II, 117, a. 3, ad 2.

pogardza słabszymi od siebie, wykazując swoistą zatwardziałość (*obduratio*) wobec bliźnich, przeciwną miłosierdziu. Co więcej, człowiek chciwy, aby powiększyć swój majątek, często sięga po podstęp, przemoc, oszustwo lub zdradę. Wszystko to jednak nie daje mu pełnego szczęścia, gdyż chciwość powoduje niepokój (*inquietas*) uszczuplenia lub utraty bogactw.

Z pozycji tych rozważań hojność jawi się jako umiejętność właściwego używania posiadanej własności, przy czym obowiązuje tu zasada służebności rzeczy materialnych wobec ludzi. Tomasz pisze, że prawo do używania własności ma przede wszystkim jej właściciel, a także osoby mu bliskie, którym tej własności użyczy, w następnej zaś dalsi ludzie. Z tego punktu widzenia czymś niewłaściwym jest wyrzucanie lub niszczenie niepotrzebnych nam przedmiotów, gdy mogą one jeszcze posłużyć innym. Wydaje się, że sytuacja, w której pod miastami powstają góry śmieci, a w samych tych miastach wegetują ludzie pozbawieni podstawowych środków do życia, wskazuje na zakłócenie hojności w skali społecznej.

11. Już przy omawianiu roztropności Tomasz zwracał uwagę, że prawo pisane nie jest w stanie przewidzieć wszystkich szczegółowych sytuacji, które niesie życie. Dlatego w wielu, szczególnie nadzwyczajnych, sprawach trzeba sięgnąć do ducha prawa (którym jest prawo naturalne), a pominąć jego literę. Zasadą kierującą tymi działaniami powinna być słuszność (*aequitas*), a cnotą, która tego dokonuje od strony sprawiedliwości, jest *epikeia* („nadprawość”)<sup>171</sup>, którą Akwinata określa jako umiar w zachowywaniu litery prawa, gdy dobro wymaga jej przekroczenia<sup>172</sup>. Jest to więc cnota podważająca biurokratyczny formalizm, na który uskarżają się obywatele większości państw europejskich, a który potrafi w zalążku zniszczyć różne inicjatywy kulturalne, społeczne, gospodarcze a nawet polityczne i skutecznie skomplikować nawet bardzo proste sprawy.

słuszność

We wstępie do *Traktatu o cnotach społecznych* Tomasz wspomina, że oprócz cnót towarzyszących sprawiedliwości do grupy zalet społecznych zaliczyć można też niektóre sprawności należące do innych „rodzin” cnót kardynalnych<sup>173</sup>. Dla przykładu wymienia zgodę (*concordia*), która wiąże się z pokojem (*pax*) i jest owocem miłości-*caritas*. Zgoda zawiera się w pokoju, lecz nie każda zgoda jest pokojem. Do zawarcia

<sup>171</sup>*Epikeia* jest słowem greckim używanym też przez łacinników; O. Bednarski zaproponował neologizm „nadprawość”, który – jak każdy neologizm – brzmi nieco sztucznie, ale dość dobrze oddaje to, o co w *epikei* chodzi.

<sup>172</sup>*Tamże*, II-II, 120, a. 2, ad 3: *bonum est praetermissis verbis legis*.

<sup>173</sup>*Tamże*, II-II, 81 proem.

zgody bowiem wystarczy, że ludzie „zejdą się w jedno” w jakiejś konkretnej sprawie. Pokój wymaga zgody w sprawach zasadniczych. Wydaje się wobec tego, że zgoda w sprawach niezasadniczych nie jest w stanie zaprowadzić pokoju, lecz co najwyżej wprowadzić zawieszenie broni<sup>174</sup>. Dodatkowo wspomina też Akwinata o cnotach wiążących się ze sprawiedliwością jako jej części integralne i wymienia uczciwą wymianę dóbr (*bona commutatio*), która ma szczególne znaczenie w handlu, niewinność (*innocentia*) jako umiejętność unikania zła, a także praworządność (*legispositiva*), którą wspomina także w *Traktacie o roztropności*, wiążąc ją z umiejętnością stanowienia prawa i odróżniając od roztropności rządzenia (*regnativa*)<sup>175</sup>.

Te ostatnio wymienione nazwy cnót właściwie pochodzą z cytowanej przez Tomasza literatury, którą po części akceptował i którą komentował. Pochodziły one spod piór takich autorów, jak Arystoteles, Andronikos z Rodos, Makrobiusz, Cyceron i inni. Wskazuje to na fakt, że Tomaszowy zbiór cnót społecznych jest „otwarty” i chodzi w nim raczej o określone zalety moralne ludzi, ich uczciwość, zdolność do wyrzeczeń i poświęcenia dla wspólnoty, umiłowanie pokoju i pewnego ładu społecznego, odraza wobec krzywdy i niesprawiedliwości czy zwykła przyzwoitość i życzliwość w kontaktach międzyludzkich. Drugorzędne są ich nazwy i szczegółowe denominacje, gdyż często zależą od przyjętych punktów wyjścia lub nawet zasad podziału. Niemniej Tomaszowa propozycja widzenia cnót społecznych wydaje się nie tylko bardzo interesująca, ale także niezwykle aktualna w naszych – jak nam się (tylko) wydaje – bardzo skomplikowanych i niejednoznacznych czasach.

## Kształtowanie wielkoduszności – męstwo

Męstwo (*fortitudo*) ujmuje Tomasz z Akwinu podobnie jak pozostałe cnoty moralne: jako pewną konkretną cnotę moralną o jasno określonym przedmiocie oraz jako „cnotę ogólną”, czyli pewną „rodzinę cnót”, które w taki czy inny sposób spokrewnione są z męstwem. Jako cnota ogólna męstwo stanowi pewną moc ducha (*firmitas animi*) pokonującą trudności w życiu codziennym. Gdy zaś Tomasz chce mówić o męstwie w sensie ścisłym, wtedy najczęściej przywołuje określenie Cycerona, że „męstwo to rozważne stawianie czoła niebezpieczeń-

---

<sup>174</sup> *Tamże*, II-II, q. 29, a. 1, co.

<sup>175</sup> *Tamże*, II-II, q. 50, a. 1, ad 3.

stwom i znoszenie przeciwności<sup>176</sup>. Chodzi więc o gotowość do walki i cierpienia w obronie dobra. Na tej podstawie Akwinata wyróżnia w męstwie dwa aspekty: czynny – atak (*aggredi*) i bierny – wytrzymanie (*sustinere*). Przy czym dodaje od siebie, że można mówić o męstwie wtedy, gdy owym niebezpieczeństwem, które nam grozi jest utrata życia. Męstwo zatem w sensie ścisłym dotyczy tylko takich spraw, w których człowiek ryzykuje swoim życiem i to zdaje się stanowić jego charakterystyczną cechę. Wszystkie inne zagrożenia powodują, że nasze ryzyko nie jest tak drastyczne i wobec tego możemy mieć wtedy do czynienia z cnotami należącymi do „rodziny męstwa”, lecz nie wprost z nim samym. Fakt ten zresztą powoduje pewną teoretyczną trudność w klasyfikowaniu „części” męstwa: raz niektóre z nich są jego integralnymi częściami, innym razem należą do cnót towarzyszących – wszystko zależy od stopnia podjętego ryzyka.

Jeśli chodzi o „mechanizm” działania tej cnoty, to Tomasz przywołuje znane określenie Arystotelesa, że męstwo to złoty środek między strachem i zuchwałością. Męstwo bowiem jest zaletą władz duchowych, opiera się na rozwadze rozumu, nie jest więc działaniem żadnego z uczuć. Pierwszym więc skutkiem męstwa jest pewien dystans wobec uczuciowości, a następnie ewentualne wykorzystanie jej w swoim działaniu w taki sposób, że powstrzymuje ono strach i moderuje odwagę<sup>177</sup>. Skutek opanowania strachu Tomasz nazywa poczuciem bezpieczeństwa (*securitas*) i zalicza do składników męstwa. Męstwo operuje też innymi uczuciami, przede wszystkim gniewem, którego może użyć w ataku. Dobrze obrazuje to werset z *Czerwonych maków pod Monte Cassino* mówiący o gniewie silniejszym od śmierci.

Z przedstawionymi dwiema stronami męstwa – atakiem i wytrzymaniem – Akwinata wiąże dwa jego aspekty: za cel męstwa uważa jakieś dobro, którego bronimy, środkiem zaś do jego osiągnięcia jest nieugiętość w tej obronie<sup>178</sup>; natomiast przyczyną męstwa jest umiłowanie owego dobra, a więc ostatecznie to miłość bronionego dobra nadaje sens męstwu (jak zresztą i pozostałym cnotom kardynalnym)<sup>179</sup>. Z tej perspektywy Akwinata rozważa sytuację, w której człowiek niczego się nie boi (*intimiditas*). Może ją powodować głupota lub pycha, ale może oznaczać też brak miłości dobra, o które walczymy, gdyż normal-

<sup>176</sup> *Tamże*, II-II, 123, a. 2 co: *Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*. Zdanie to pochodzi z *Retoryki* Cyserona 2 de invent rethor c 54. (DD I, 156)

<sup>177</sup> *Tamże*, II-II, 123, a. 3 co: *Fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum*.

<sup>178</sup> *Tamże*, II-II, 124, a. 2, ad 1.

<sup>179</sup> *Tamże*, II-II, q. 126, a. 1, co.

składniki męstwa

nie człowiek obawia się utraty tego, co kocha, i wielkość tej obawy jest wprost proporcjonalna do stopnia umiłowania<sup>180</sup>.

Ze wspomnianej perspektywy, czyli ataku i wytrzymania, Tomasz charakteryzuje składniki męstwa, przy czym zwraca uwagę na pewną ich swoistość: gdy bowiem w grę wchodzi zagrożenie życia i mamy do czynienia z męstwem wprost, wtedy owe cechy stanowią integralne składniki męstwa – po prostu jego warunki; natomiast gdy to zagrożenie nie występuje i chodzi o męstwo jako rodzaj „odwagi cywilnej”, wtedy wymienione składniki są jej zaletami, które jej towarzyszą lub ją wspomagają.

bohaterstwo  
i męczeństwo

W przypadku pierwszym aktywny aspekt męstwa, czyli atak, warunkowany jest po pierwsze wiarą w zwycięstwo, gdy jest podejmowany, oraz zachowaniem honoru, gdy jest dokonywany. Drugi, bierny aspekt męstwa, czyli znoszenie cierpienia, wymaga siły do tego znoszenia oraz wytrwałości w bólu. To ostatnie wiąże się z czasowym aspektem cierpienia, czyli jego długim trwaniem. Aktem męstwa w aspekcie czynnym jest bohaterstwo, w aspekcie biernym – męczeństwo. Tomasz podkreśla, że najtrudniejsze w męstwie jest wytrwanie naporu zła, a nie atak na nie, czyli trudniejsze jest męczeństwo niż bohaterstwo. Zdaje się to potwierdzać słynny napis wydrapany przez więźnia na ścianie celi Gestapo przy alei Szucha w Warszawie: „Łatwo jest mówić o Polsce, trudniej dla niej pracować, jeszcze trudniej umrzeć, a najtrudniej cierpieć”.

Omówioną strukturę męstwa można przedstawić w tabeli:

		Warunki męstwa			
RODZAJ DZIAŁANIA		atakować ( <i>aggredi</i> )		wytrzymać ( <i>sustinere</i> )	
SKŁADNIKI		wiara w zwycięstwo	wzgląd na honor	siła do znoszenia cierpień	wytrwałość w znoszeniu cierpień
AKT		bohaterstwo		męczeństwo	

Przechodząc do omawiania części męstwa, Tomasz podkreśla, że nie ma ono jakiś swoich specjalnych postaci, gdyż „formatuje” je zagrożenie życia. Można co najwyżej mówić o różnych motywach ryzykowania życiem, jak zdaje się robić Arystoteles, który wyróżnił męstwo cywilne, wojskowe, z gniewu, z nawyku i z niewiedzy<sup>181</sup>:

<sup>180</sup>Tomaszowi znane też są przypadki ludzi lubiących ryzyko, którzy w nieodpowiedzialny (*indifferenter*) jego zdaniem sposób wystawiają się na zagrożenia. Takiego człowieka określa jako *amator periculi* („miłośnik niebezpieczeństw”). *Tamże*, II-II, 129, a. 5, ad 2.

<sup>181</sup>*Tamże*, II-II, q. 128, ad 7.



Jak pamiętamy, Akwinata uzależnił status cnót związanych z męstwem od tego, czy wiążą się z zagrożeniem życia i tym samym dotyczą męstwa wprost, będąc jego koniecznymi składnikami, czy też wiążą się z męstwem rozumianym jako cnota ogólna, mająca zastosowanie zawsze tam, gdzie chodzi o walkę z jakimś złem lub obronę jakiegoś dobra, które jednak nie wiążą się z ryzykiem śmierci. W takiej sytuacji aspektu aktywnego w męstwie dotyczy ufność (*fiducia*) w siły, którymi dysponujemy przeciw jakiemuś złu, co daje nam przeświadczenie zwycięstwa, oraz wielkoduszność (*magnanimitas*), jako nakierowanie swej uwagi wyłącznie na walkę o rzeczy doniosłe, o które warto „kruszyć kopie”. W aspekcie biernym takimi cnotami stanowiącymi „małe męstwo” są odpowiednio: cierpliwość, (*patientia*) jako znoszenie jakiegoś zła w postaci dyskomfortu, niewygód, wysiłku, nieprzyjemności itp., oraz wytrwałość (*perseverantia*), gdy dochodzi do tego konieczność długotrwałego znoszenia tego zła.

Najbardziej interesująca w tym zestawie jest wielkoduszność. Tomasz pisze, że polega ona na „sięganiu ducha ku wielkości”<sup>182</sup>, przejawia się poczuciem własnej godności, byciem człowiekiem honorowym, mającym przeświadczenie o własnej wartości<sup>183</sup>. Na pierwszy rzut oka może zdziwić zwiążanie tej cnoty z męstwem, stanie się to jednak jasne, gdy chwilę zastanowimy się nad osobowościowym portretem człowieka męznego, który gotów jest zaryzykować życie dla jakiś cenionych przez siebie dóbr.

wielkoduszność

<sup>182</sup> Tamże, II-II, q. 129, a. 1, co: *Extensio animi ad magna*.

<sup>183</sup> Tomasz podkreśla, że musi być to wielkość naprawdę uzasadniona, bo „tylko w przeświadczeniu głupców czymś wielkim jest kosztowne ubranie lub poniżanie i krzywdzenie innych”. *Summa Theologiae*, II-II, q. 130, a. 2, ad 2.

Oznacza to bowiem, że dla tego człowieka istnieją takie dobra, za które warto nadstawić głowę – nie mogą to być dobra jakiegokolwiek, lecz wielkie, najważniejsze, nieprzemijające łatwo. Wynika z tego dalej, że ów człowiek wyznaje jasną i ściśle określoną hierarchię wartości i nie uważa ich wszystkich za jednakowo ważne. To powoduje, że kieruje swą uwagę jedynie na rzeczy najważniejsze – i to jest istota wielkoduszności. Można więc powiedzieć, że jest ona osobowościowym skutkiem męstwa, które przecież na zewnątrz nie objawia się bardzo często – spotykając człowieka nic nie wiemy o jego męstwie i nie dowiemy się, gdy nie zobaczymy go w jakiejś ekstremalnej sytuacji, a to może się nigdy nie zdarzyć. Wielkoduszność może być więc jedynym znamieniem człowieka męznego. Tomasz pisze, że wielkodusznego możemy rozpoznać nawet po ruchach i sposobie wypowiedzania się, ponieważ wielkoduszny nigdy się nie spieszy (ale też i nigdy się nie spóźnia), skupia się jedynie na wielkich sprawach, których nie ma zbyt wiele. Zawsze spieszą się ludzie, którzy mają wiele drobnych spraw, z których wszystkie uważają za ważne. Wielkoduszny nawet głos zabiera tylko w sprawach istotnej wagi, nie „strzępiąc języka” na drobnostki<sup>184</sup>. Realizacją wielkoduszności w rzeczach materialnych (dla dobra społecznego!) jest wielmożność (*magnificentia*), której przeciwstawia się małostkowość (*parvificentia*), stanowiąca niechęć do dużych wydatków, co powoduje, że ktoś taki nigdy nic ważnego nie robi. Oczywiście może się zdarzyć, że dokonując ważnego dzieła, nie liczymy się z kosztami i znacznie przepłacimy. To też nie jest przez Tomasza pochwalane, a wadę tę można określić jako marnotrawstwo (*consumptio*).

małoduszność

Wielkoduszności przeciwstawia się wprost małoduszność (*pussilanimitas*), którą Stanisław Bełch nazywa nawet „kompleksem niższości”<sup>185</sup>. Polega na rezygnacji z jakichkolwiek wznioślejszych celów z powodu strachliwości lub braku wiedzy. Inne pospolite ludzkie wady przeciwstawiają się różnym cechom wielkoduszności. I tak, w odniesieniu do celu wielkoduszności, którym jest nakierowanie na jakieś wielkie dobro, można zgrzeszyć zuchwałością (*praesumptio*), gdy porywamy się na coś, co ewidentnie przerasta nasze siły, zdolności i możliwości. W odniesieniu do pragnienia zachowania honoru, który jest jakby materią wielkoduszności, można się unieść „chorą” ambicją, która polega na przesadnym, nieuzasadnionym, wynikającym z wątpliwych powodów wyzuleniu na punkcie własnej czci i honoru. Chodzi tu więc o odróżnienie (zrozumiałe w folklorze dawnej Warszawy) kogoś honorowego od „honornego”. Skutkiem wielkoduszności jest często zasłużona sława (*glo-*

<sup>184</sup> *Tamże*, II-II, q. 129, a. 3. Grecki odpowiednik *magnanimitas* Maria Ossowska wyjaśniała jako „słusznie dumny”.

<sup>185</sup> Stanisław Bełch, *Objaśnienia*, w: *Suma teologiczna*, t. 21, s. 188.

ria)<sup>186</sup>, natomiast zdarza się, że ktoś pragnie tej sławy niezasłużenie, co określa się jako próżność (*inanis gloria*)<sup>187</sup>. Tak rozumiana próżność ma, według Tomasza, kilka „córek”. Pierwszą z ich jest chełpliwość (*iactantia*), gdy człowiek przechwala się rzeczami, których nie zrobił; drugą – obłuda (*hypocrisia*), gdy udaje innego niż jest. Osobną wadą jest nieuzasadnione wywyższanie się. To wywyższanie się ze strony władz poznawczych nazywa się uporem (*pertinacia*), gdy ktoś trwa przy własnym zdaniu wbrew prawdzie; ze strony woli nieustępliwość ma postać niezgody (*discordia*), która sprzeciwia się tylko dlatego, żeby postawić na swoim. Nieustępliwość w rozmowach stanowi przekorę (*contentio*), a w działaniu – nieposłuszeństwo (*inobedientia*), rozumiane jako wywyższanie się nad przełożonych.

próżność

Drugi aspekt męstwa – wytrwanie w obronie dobra – polega na przeciwstawieniu się smutkowi, który może przygnębić człowieka atakowanego przez zło<sup>188</sup>. Zadania tego dokonuje cierpliwość (*patientia*). Specjalną postacią cierpliwości jest długomyślność (*longanimitas*), która polega na cierpliwym dążeniu do czegoś odległego w czasie. Tomasz pisze, że właściwie łączy się bardziej z wielkodusznością niż z cierpliwością. Jacek Woroniecki uważa, że długomyślność jest cnotą nauczyciela i wychowawcy, który musi cierpliwie podejmować swoje działania, nie wiedząc, czy i kiedy przyniosą jakieś efekty<sup>189</sup>. Do cierpliwości dołączają się ponadto wytrwałość i stałość (*constantia*) w taki sposób, że wytrwałość pomaga wytrwać w przeciwnościach trwających długi czas, natomiast stałość wzmacnia cierpliwość atakowaną z każdego innego powodu. Wytrwałość można zniszczyć zarówno przez przesadę, którą jest bezrozumny upór, polegający na upieraniu się przy czymś wbrew prawdzie i dobru, jak i przez niewytrwałość (*mollitia*), którą Akwinata wiąże z „miękością”, lubieżnością, wydelikaceniem, zniewieściałością (*muliebris*)<sup>190</sup>.

cierpliwość

„długomyślność”

<sup>186</sup> Akwinata pisze, że sława jest pewnym skutkiem honoru i poważania (*gloria est quidem effectus honoris et laudis*). *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a. 2, co.

<sup>187</sup> Tomasz przestrzega, aby próżności nie mylić z pychą (*superbia*), która jest o wiele „grubszą” wadą i powoduje zdecydowanie bardziej poważne skutki. *Summa Theologiae* II-II, q. 132, a. 4, co.

<sup>188</sup> *Tamże*, II-II, q. 136, a. 4, ad 1.

<sup>189</sup> Jacek Woroniecki, *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wybór W. K. Szymański; oprac. J. Kołtąj, Kraków 1961. Dostępne: <http://www.szkołateologii.dominikanie.pl/jubileusz/jacek-woroniecki-op-dlugomyslnosc-jako-wlasciwa-cnota-wychowawcy-cz-i/> oraz <http://www.szkołateologii.dominikanie.pl/jubileusz/jacek-woroniecki-op-dlugomyslnosc-jako-wlasciwa-cnota-wychowawcy-cz-ii/>.

<sup>190</sup> Usprawiedliwiając to określenie Tomasz pisze (powołując się na Arystotelesa), że kobiety są z reguły słabszej konstrukcji psychofizycznej (*fragilitas complexionis*) niż mężczyźni. *Summa Theologiae* II-II, q. 138, a. 1, ad 1.

Wszystkie te zagadnienia można zobrazować w następującej tabeli:

MĘSTWO jako cnota ogólna		
WADY UNIEMOŻLIWIĄJĄCE	CNOTY POMOCNICZE	WADY PRZECIWNE
strach	cierpliwość	niecierpliwość
zuchwałość (nadmierna odwaga)	wytrwałość	niewytrwałość ( <i>per defectum</i> ) upór ( <i>per excessum</i> )
	poczucie bezpieczeństwa	
WIELKODUSZNOŚĆ jako przejaw męstwa i osobna cnota		
małoduszność (z ignorancji lub strachu)	wielmożność (cnota pomocnicza wielkoduszności)	małostkowość (sknerstwo) mamotrawstwo
zarozumiałość		
próżność		
	POSTACIE PRÓŻNOŚCI	
	chępliwość	
	niezgoda	
	przekora	
	nieposłuszeństwo	

## Kształtowanie szlachetności – umiarkowanie

Umiarkowanie (*temperantia*) kojarzy się raczej z odmawianiem sobie różnych rzeczy i powstrzymaniem się od różnych przyjemności, tymczasem po polsku i po łacinie źródłosłowem nazwy tej cnoty jest słowo oznaczające miarę. Umiarkowanie jest więc zaletą moralną polegającą na właściwej mierze w uczuciach i działaniach. Skoro zaś chodzi o miarę, to można ją oczywiście przekraczać, ale można też jej nie osiągać. Umiarkowanie więc najdobitniej wyraża arystotelesowski „złoty środek” we wszystkim. „Złoty”, bo rozumny, gdyż jak złoto wśród metali, tak rozum w człowieku jest czymś najcenniejszym i najlepszym.

Umiarkowanie tak rozumiane jest swoistą cnotą ogólną (*virtus generalis*), czyli stanowi pewną „rodzinę cnot”. W sensie ścisłym umiarkowanie jest rozumowym uporządkowaniem przyjemności płynących z czynności należących do pożądania naturalnego, a związanych z utrzymaniem życia zarówno jednostkowego (picie, jedzenie), jak i gatunkowego (stosunki seksualne). Tomasz podkreśla, że chodzi tu głównie o zmysł dotyku i związany z nim zmysł smaku; mniej zaś dotyczy wzroku czy słuchu. Miarą, którą umiarkowanie ma wprowadzić w wymienione sfery,

pojęcie „złotego  
środka”

są aktualne potrzeby życiowe człowieka (*necessitas huius vitae*), a jej celem jest zapewnienie ludziom odpowiedniego dla nich życia (*convenientia vitae*). Opierając się na tej zasadzie, Akwinata modyfikuje znaną ze stoicyzmu listę ludzkich potrzeb i sposobów ich realizacji: oczywiście ludzie muszą zaspokajać potrzeby, które są konieczne dla życia, ale nieszkodliwe, Tomasz także uważa za dozwolone. Dopiero rzeczy, które szkodzą człowiekowi powinny zostać odrzucone. Akwinata dodaje przy tym, że właściwe funkcjonowanie organów ciała powoduje dobre działanie poznawczych władz zmysłowych, z których korzysta rozum<sup>191</sup>. Dlatego wadę, która polega na nieosiąganiu właściwej miary w dziedzinie umiarkowania, nazwał niewrażliwością (*insensibilitas*)<sup>192</sup>. Oczywiście Tomasz rozumie doskonale ludzi, którzy dla osiągnięcia jakiegoś ważnego celu dobrowolnie wyrzekają się wielu godziwych nawet rzeczy i podaje tu przykład żołnierzy, sportowców, ludzi oddających się kontemplacji Boga. Nie ulega jednak dla niego wątpliwości, że o wiele częściej spotykamy się z przekraczaniem przez ludzi miary umiarkowania, co nosi ogólną nazwę nieumiarkowania (*intemperantia*).

Przechodząc do omawiania części składowych umiarkowania, nawiązuje Akwinata do zaproponowanego kryterium podziału. Rozpoczyna od koniecznych składników umiarkowania. Są nimi, według niego, wstyd (*verecundia*) i szlachetność (*honestas*), ale w inny sposób. Wstydu wprawdzie nie możemy wprost nazwać cnotą, gdyż jest uczuciem, jednak jest człowiekowi tak właściwy, że w sposób naturalny wstydzimy się nagości, czynności intymnych, a także niewłaściwego lub naganego postępowania<sup>193</sup>, co *nolens volens* wspomaga umiarkowanie. Natomiast szlachetność jest jakby skutkiem umiarkowania. Człowiek bowiem „akuratny” we wszystkim, zachowujący zawsze właściwą miarę i zawsze odpowiednio zachowujący się jest po prostu szlachetny. Akwinata wiąże szlachetność z pięknem, gdyż podobnie jak ono polega na ładzie, proporcji i harmonii. Dla Mieczysława Gogacza synonimem szlachetności jest „duchowa elegancja”<sup>194</sup>.

Postacie umiarkowania dzieli się ze względu na materię, której cnota ta nadaje właściwą miarę. I tak, jeśli chodzi o jedzenie i picie, to cno-

składniki  
umiarkowania

szlachetność  
i „duchowa  
elegancja”

<sup>191</sup> *Tamże*, II-II, 141, a. 1, ad 2.

<sup>192</sup> *Tamże*, II-II, 141, a. 1c.

<sup>193</sup> Szeroko analizuje to zagadnienie Karol Wojtyła w swojej książce *Miłość i odpowiedzialność*, szczególnie w rozdziale pt. *Metafizyka wstydu*, zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, Lublin 1986.

<sup>194</sup> Prof. Gogacz użył tego wyrażenia w wywiadzie dla tygodnika „Polityka”, zob. *Duchowa elegancja*, „Polityka” 30 (1986) 52 z dn. 27.XII.

wstrzemięźliwość

tą jest wstrzemięźliwość (*abstinentia*), która polega na unormowaniu odżywiania się z punktu widzenia zdrowia i stanu, a także stanowi o pewnej kulturze odżywiania się, która polega na uregulowaniu go w kilku aspektach: co?, ile?, jak? i kiedy? jemy i pijemy. Aktem tak rozumianej wstrzemięźliwości jest (po łacinie) *ieiunium*, co tłumaczy się zwykle jako „post”, ale według tego, jak go Tomasz opisuje, bardziej właściwym słowem byłaby tu dieta, rozumiana jako racjonalne planowanie posiłków. Naruszeniem tak rozumianej diety jest obżarstwo (*gula*). Akwinata dość ostro przy tym krytykuje nadmierne wyrzekanie się picia, jedzenia i snu, powołując się przy tym na św. Hieronima, którego trudno posądzić o wielką pobłażliwość, gdyż był znanym z surowości ascetą i pokutnikiem, a jednak uważał, że pozbawianie się jedzenia, picia i snu z powodów religijnych jest ofiarowaniem Bogu „przedmiotów ukradzionych”. W normowaniu diety akcentuje na pierwszym miejscu względy zdrowotne; nie wyklucza wszakże motywów moralnych i religijnych. Osobna postać umiarkowania dotyczy spożywania napojów alkoholowych. Jest nią trzeźwość (*sobrietas*), która polega na umiarkowanym spożywaniu trunków<sup>195</sup>. Akwinata dość łagodnie traktuje wadę przeciwną trzeźwości – pijaństwo (*ebrietas*), nie było z nim bowiem takich problemów jak współcześnie. Jednak uważa, że pewni ludzie nie powinni w ogóle pić wina. Chodzi tu o takich, którzy się łatwo upijają oraz osoby odpowiedzialne za ważne sprawy społeczne (królowie i biskupi); wina też generalnie, zdaniem św. Tomasza, ostrożniej powinny używać kobiety.

trzeźwość

czystość

Spraw seksualnych dotyczy czystość (*castitas*). Wiąże się z nią specjalny rodzaj wstydu, nazywany wstydlivością (*pudicitia*). Odróżnia Akwinata czystość, która jest rozumowym unormowaniem życia seksualnego, od całkowitego wyrzeczenia się tych spraw w dziewictwie (*virginitas*). Wszelkie naruszenia w tej dziedzinie określa ogólnym terminem rozwiązłość (*luxuria*). W *Traktacie o umiarkowaniu* Tomasz dość dużo miejsca poświęca sprawom seksualnym, głosi przy tym zdecydowaną wyższość całkowitego wyrzeczenia się życia seksualnego nad nawet jak najbardziej godziwym seksem małżeńskim, motywując to względami religijnymi<sup>196</sup>. Trudno nie odnieść wrażenia, że zagadnieniom tym poświęca relatywnie dużo uwagi, zapoczątkowując, być może, ten typ chrześcijańskiej „refleksji seksuologicznej”, która doprowa-

<sup>195</sup>W czasach i miejscach przebywania św. Tomasza było to przede wszystkim wino, które stanowiło napój towarzyszący codziennym posiłkom. Jego alternatywą była woda. Powszechnie uważało się, że wino ułatwia trawienie i dobrze wpływa na zdrowie; problemem było jego nadmierne spożywanie.

<sup>196</sup>*Summa Theologiae*, II-II, q. 152, a. 4, co.

dziła do zdecydowanego przeakcentowania tych spraw w nauczaniu moralnym, co w połączeniu z daleko posuniętym rygoryzmem, zaczęło stanowić pewną obsesję teologii moralnej. Ostrość wypowiedzi Tomasza łagodzi fakt, że cnotę umiarkowania uważa on za najniższą wśród cnót moralnych, bo jej materia, sprawy osobiste człowieka, stanowi najmniej ważny przedmiot życia moralnego; przewyższają go bowiem sprawy normowane przez męstwo i sprawiedliwość, a przede wszystkim roztropność, bo odnoszą się zarazem do wielu osób lub wręcz całych wspólnot<sup>197</sup>.

Cnoty wiążące się z umiarkowaniem i niejako mu towarzyszące odnoszą się do spraw niewynikających wprost z pożądania naturalnego, ale mają zastosowanie wszędzie tam, gdzie potrzebujemy jakiegoś unormowania i kierowania. Właśnie od kierownictwa – moderacji – pochodzi, według Tomasza, ich ogólne określenie – *modestia*, może niezbyt szczęśliwie tłumaczona jako „skromność” (niedużo lepiej brzmi „obyczajność”, choć może bardziej adekwatnie oddaje to, o co w *modestia* chodzi). W każdym razie ową *modestia* możemy określić jako „małe umiarkowanie” i odnosi się ono do trzech aspektów naszego życia, które Tomasz określa kolejno jako „wewnętrzne poruszenia ducha” (1), „zewnętrzne ruchy ciała” (2) oraz „użycie rzeczy zewnętrznych” (3). Jeśli chodzi o pierwszy aspekt, to na początku, jako cnotę pomocniczą umiarkowania, wymienia powściągliwość (*contingentia*), której zadaniem jest powstrzymywanie naporu uczuć na wolę w sytuacji, gdy jakiś przedmiot takie uczucia wzbudza, np. gdy czegoś bardzo chcemy lub, przeciwnie, czegoś bardzo się boimy. Wtedy uczucia przynaglają wolę do natychmiastowego działania i „domagają się” nawet blokowania poznania rozumowego. Wszyscy dobrze znamy takie sytuacje, gdy robimy coś i związane z tym działaniem uczucia skłaniają nas do pójścia „na skróty”. Powściągliwość ma być ochroną przed takimi sytuacjami. Jej przeciwieństwem jest po prostu niepowściągliwość (*incontingentia*). Jako kolejną cnotę Akwinata omawia pokorę (*humilitas*). W jego ujęciu cnota ta pohamowuje w człowieku zbytnią ufność we własne siły i możliwości, przesadną ambicję lub zwyczajne zadufanie w sobie. Polega bowiem ona na zgodnej z prawdą ocenie własnej kondycji i na nieprzekraczaniu tej kondycji. Kluczowym pojęciem jest tutaj prawda. Ocena siebie samego, będąca podstawą pokory, ma być zgodna z prawdą. Pokora zatem w ujęciu tomistycznym nie polega na maksymalnym pomniejszaniu siebie, poniżaniu, wycofaniu. Dlatego dla Tomasza drugą stroną pokory jest

zalety i wady  
towarzyszące  
umiarkowaniu

powściągliwość

pokora

<sup>197</sup> *Tamże*, II-II, 123, a. 12 co; *Tamże*, II-II, q. 141, a. 8, co.

pycha

wielkoduszność (*magnanimitas*), czyli cnota (związana z męstwem), która skłania nas do rzeczy wielkich, a której podstawą, tak samo jak w przypadku pokory jest prawda o nas, z tym że wielkoduszność właśnie na podstawie tej samej prawdy mobilizuje nas do maksymalnego wysiłku i do dokonywania rzeczy doniosłych. Jednej i drugiej zaś przeciwstawia się pycha (*superbia*), której podstawą jest zdecydowanie zawyżona opinia na swój temat, a która polega na uzewnętrznianiu tej opinii w zachowaniu i mówieniu o sobie (np. niewdzięczność, chępliwość). Można więc powiedzieć, że pokora i wielkoduszność to dwie strony tego samego medalu i że w ludzkiej osobowości cnoty te wzajemnie się dopełniają<sup>198</sup>. Kolejną wymienianą cnotą pomocniczą umiarkowania, zaliczającą się do grupy *modestia* i odnoszącą się do „wewnętrznych poruszeń ducha”, jest pilność (*studiositas*). Jest to cnota, która kieruje naszym uczeniem się w aspekcie jego celu. Chodzi o to, że nabywanie informacji w aspekcie ich treści (merytorycznie) warunkują poznawcze sprawności intelektu, natomiast pilność kieruje (można by tak powiedzieć) procesem uczenia się, studiowania, badań naukowych. Polega głównie na tym, aby poznawana prawda dotyczyła przedmiotów i wydarzeń istotnych, a także zabiega o to, aby uzyskana wiedza nie była wykorzystywana źle. Chodzi więc zasadniczo o wiedzę naukową (prawdy ogólne, niezmiennie i konieczne) oraz o etyczny aspekt budowania i wykorzystywania nauki. Przeciwnością pilności jest próżna ciekawość (*curiositas*), która polega na zdobywaniu informacji nieistotnych (np. plotek), a także na wykorzystywaniu nawet wiedzy prawdziwej do szkodenia bliźnim. Wydaje się, że dzisiaj jest to problem szczególnie, bo uległo zinstytucjonalizowaniu zarówno zwykłe plotkarstwo, czego znakami mogą być tabloidy i zjawisko celebrytizmu, jak i badania naukowe, które wyraźnie oderwano od etyki w aspekcie ich celu i co najwyżej przestrzega się etycznego aspektu ich przeprowadzania. Ostatnią sprawą, którą Tomasz omawia w tej grupie cnot pomocniczych umiarkowania, jest to, co odnosi się w jakiś sposób do gniewu. Pamiętamy, że uczucie to Akwinata określił jako „pragnienie odwetu”. Stanowią je więc jakby dwa elementy „pragnienie odwetu” i sam „odwet”. Ten pierwszy element ograniczać ma łagodność (*mansuetudo*), co właściwie przekłada się na wyciszenie gniewu. Gdy jednak gniew jest jak najbardziej słuszny i należy się

pilność

ciekawość

łaskawość  
i łagodność

<sup>198</sup>Zob. na ten temat mój artykuł pt. *Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 24 (1997), s. 345 – 349, wydrukowany potem w książce *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 74-79. Książka dostępna jest na [www.katedra.uksw.edu.pl](http://www.katedra.uksw.edu.pl) w zakładce „Książki Profesora Artura Andrzejuka”.

winowajcy jakaś kara (co dodatkowo stanowi problem sprawiedliwości), to do złagodzenia tej kary dąży łaskawość (*clementia*). Przeciwnostwem łagodności jest surowość (*severitas*), która polega na folgowaniu atakom gniewu, a nawet ich pobudzaniu. Przekraczaniem miary w karaniu jest srogość (*crudelitas*). Może tu pojawić się jeszcze okrucieństwo (*saevitia*), które w przypadku karania kogoś w ogóle nie bierze pod uwagę żadnej miary. Tomasz wymienia je wśród wad przeciwstawiających się łaskawości, ale opierając się na dzisiejszym stanie wiedzy możemy okrucieństwo wiązać z psychopatią lub sadyzmem.

surowość  
i okrucieństwo

Druga grupa cnót pomocniczych *modestia* odnosi się do stylu bycia, zachowywania się w różnych sytuacjach i w stosunków do różnych ludzi. Umiejętność właściwego zachowania się Tomasz określa słowem *ornatus*, co możemy przetłumaczyć jako taktowność. W stosunku do ludzi, z którymi współżyjemy, szczególną cnotą może być uprzejmość (*affabilitas*), natomiast w ogóle zachowanie powinno się charakteryzować szczerością (*virtus veritatis*), polegającą na tym, że człowiek w słowach i czynach okazuje się taki, jaki jest w swym wnętrzu. Do tej grupy cnót zalicza się także *eutrapelia* – umiejętność odpoczynku, relaksu czy zabawy. Tomasz zwraca bowiem uwagę, że odpoczynek po wysiłku powinien być dostosowany do rodzaju tego wysiłku. Inaczej więc regenerujemy siły po pracy fizycznej, a inaczej władze intelektualne po wysiłku umysłowym. *Remedium* na takie zmęczenie jest, według Tomasza, sprawienie sobie jakiejś przyjemności czy rozrywki, dlatego też Akwinata proponuje łacińską nazwę *iucunditas* (dowcipność) dla cnoty kierującej relaksem i zabawą. Należy jednak przy tym uważać na trzy sprawy: przyjemności nie powinny sprawiać działania lub słowa szkodliwe czy hańbiące, nie powinno się przy tym dopuszczać do zbytniego rozluźnienia i całkowitego braku powagi, wreszcie także w zabawie powinniśmy mieć wzgląd na osoby, czas, miejsce i inne okoliczności.

uprzejmość  
i szczerość

*eutrapelia*

Ostania grupa cnót pomocniczych umiarkowania dotyczy posługiwania się przedmiotami zewnętrznymi. Generalnie Akwinata, za literaturą dotyczącą tego zagadnienia, wymienia oszczędność (*parcitus*) i ograniczenie się do tego, co w danej sprawie wystarczy (*sufficientia*) oraz prostotę (*simplicitas*)<sup>199</sup>. Przykładem tego jest *modestia* w wyglądzie zewnętrznym, co oznacza po prostu elegancję ubioru<sup>200</sup>. Tomasz podkreśla tu potrzebę dostosowania się do otoczenia, aby swym wyglądem nie razić ludzi i dodaje, że dotyczy to w sposób szczególny sy-

oszczędność  
i prostota

<sup>199</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 143, co.

<sup>200</sup> *Tamże*, II-II, q. 169, a. 1, co.

elegancja

tuacji, gdy przebywamy w obcych krajach. Generalnie mężczyznom zaleca Tomasz ubieranie się oszczędne, niewyszukanie, odpowiednie do sytuacji zarówno (nazwijmy to) klimatycznej, jak i społecznej (nie idziemy w dresie na imieniny teściowej). Może to nawet dziwić, że Tomasz jest bliski współczesnej, bardzo egalitarnej modzie męskiej, zważywszy że w jego czasach było zgoła inaczej: panowie, zarówno duchowni, jak i świeccy stroili się na potęgę. Kobiety nie podlegają, zdaniem Tomasza, tym ograniczeniom, mogą się stroić i upiększać, z tym jednak zastrzeżeniem, aby nie prowadziło to do rozwiązłości.

Umiarkowanie, zdaniem Tomasza, jest zasadniczo umiejętnością radzenia sobie z samym sobą. Taki jest zresztą jego argument za uznaniem tej cnoty za najmniej ważną wśród cnót kardynalnych, gdyż jej niedomagania szkodzą tylko jednej osobie – nam samym. Jednakże z indywidualnego punktu widzenia nie jest nieważne, czy jest nam ze sobą dobrze czy wręcz przeciwnie. W sposób oczywisty rzutuje to na relacje z innymi, a więc na to, co dotyczy męstwa, sprawiedliwości czy roztropności. Właściwe bowiem odżywianie się i zdrowie fizyczne, brak problemów z substancjami psychoaktywnymi czy udane pożycie seksualne są podstawami funkcjonowania w innych dziedzinach. Stanowią zatem fundament innych rozumnych uregulowań, składających się na szlachetność życia codziennego, czyli duchową elegancję.

	<b>NIEWRAŻLIWOŚĆ</b>	<b>UMIARKOWANIE</b>	<b>NIEUMIARKOWANIE</b>
	bezwstyd	wstyd	zbytńia wstydlivość
		szlachetność	
odżywianie		wstrzemięźliwość	obżarstwo
alkohol		trzeźwość	pijaństwo
seks		czystość	rozwiązłość
<b>MODESTIA</b>			
poruszenia ducha		powściągliwość	niewściągliwość
		pokora	pycha
		pilność	próżna ciekawość
		łagodność	surowość
		łaskawość	srogość
ruchy ciała		takowność	wady są znane, ale nie mają nazw
		uprzejmość	
		<i>eutrapelia</i>	
rzeczy zewnętrzne		oszczędność	
		ograniczenie do tego, co wystarczy	
		prostota	
		elegancja	

\* \* \*

Przedstawiony przez Tomasza z Akwinu układ sprawności i cnót (a także wad) składa się w sumie na to, co nazywa się charakterem człowieka. Ten charakter, według Akwinaty, człowiek całe życie kształtuje i doskonali, starając się w każdej poszczególnej sprawie postąpić jak najlepiej, czyli żeby osiągnąć właściwą miarę, a także żeby tej miary nie przekroczyć. Przypomina to przykręcanie śrub. Taka śruba, żeby coś trzymać, musi być przykręcona odpowiednio mocno. Niedokręcona odkręca się jeszcze bardziej, ale jej przekręcenie oznacza zerwanie gwintu i uszkodzenie samej śruby. Skutek w obydwu przypadkach jest taki sam: śruba nie trzyma przykręcanego elementu. Niekiedy, w newralgicznych punktach, stosuje się specjalny klucz dynamometryczny, który ułatwia dokręcenie śruby właściwą siłą. W przypadku człowieka rolę tego klucza spełnia nasz rozum. Musimy jednak chcieć i umieć z niego skorzystać. Dlatego Tomasz powie, że wszystkie cnoty są w pewnym stopniu umiarkowaniem i w pewnym stopniu roztropnością.

Co więcej, do określonego zadania możemy podchodzić z różnych stron, mogą nam w tym pomagać lub przeszkadzać różne wrodzone dyspozycje (np. śmiałość lub przeciwnie – nieśmiałość). Dlatego często tego samego dotyczą różne zalety moralne. Tomasz tak o tym pisze na przykładzie stosunku do pieniędzy i do honoru: „Pożądanie pieniędzy regulują dwie cnoty: pierwsza, hojność, dotyczy małych sum, oraz druga, dotycząca wielkich sum, którą jest wielmożność. Podobnie jest ze stosunkiem do honoru, którą normują dwie cnoty: jedna, dotycząca zwykłego poczucia godności, który nie ma własnej nazwy, a określa się ją według dwu skrajności: *filotymia*, czyli pożądanie honoru, oraz *afilotimia*, czyli obojętność na honor. Jedna i druga mogą być zaletami, jeśli ktoś ceni sobie honor lub o niego nie dba zgodnie z właściwym rozsądkiem. Z wielkim zaś honorem wiąże się wielkoduszność”<sup>201</sup>.

Pomimo więc, że cnoty mogą być pewnymi drogowskazami, to jednak nie pójdą za nas wskazywaną drogą. Za każdym razem więc określoną decyzję musimy podjąć sami, kierując się własnym rozumem i własną prawością. Tomaszowa teoria sprawności i cnót na tym fakcie została zbudowana i można powiedzieć, że stanowi pewien filozoficzny (i teologiczny) manifest wielkiego zaufania do ludzkich władz intelektualnych.

<sup>201</sup>*Tamże*, II-II, q. 129, a. 2, co.



# Miłość

## Poziomy miłości

Zdążyliśmy się już zorientować, że dla św. Tomasza miłość jest sprawą w życiu ludzkim absolutnie pierwszorzędną – nadaje ona temu życiu sens (cel) i je niejako organizuje, wyznaczając wszelkie poczynania człowieka – te dobre i te złe. Najogólniejsze i najczęściej spotykane w jego tekstach określenie miłości jest bardzo proste: „miłością jest upodobanie dobra” (*amor est complacentia boni*)<sup>202</sup>:

Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni.

Sama zdolność, czyli współmierność pożądania względem dobra, jest właśnie miłością, która jest niczym innym jak upodobaniem w dobru.

Pierwszą uwagą, jaką w tej sprawie należy poczynić, jest ta, że Tomasz wpisuje swoją teorię miłości w swoje rozumienie człowieka i na tej podstawie zarysowuje koncepcję „poziomów” miłości niejako równoległych do „poziomów zorganizowania” bytu ludzkiego<sup>203</sup>:

Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. [...] In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis [...]. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.

Miłość jest czymś należącym do pożądania, skoro przedmiotem obydwu jest dobro. [...].  
W każdym z tych trzech rodzajów pożądania miłością nazywa się to, co jest pryncypium ruchu dążącego do ukochanego celu. W pożądaniu naturalnym więc pryncypium tego ruchu jest współnaturalność pożądania w stosunku do tego do czego dąży, które można nazwać miłością naturalną [...]. I podobnie uzgodnienie pożądania zmysłowego lub woli z jakimś dobrem, [które] jest tym samym upodobaniem [tego] dobra, nazywa się miłością zmysłową lub intelektualną, czyli rozumową. Miłość zatem zmysłowa tak jest w pożądaniu zmysłowym, jak miłość intelektualna w pożądaniu intelektualnym.

poziomy miłości

<sup>202</sup>Tamże, I-II, q. 25, a. 2, co.

<sup>203</sup>Tamże, I-II, q. 26, a. 1, co.

Możemy więc mówić o trzech „poziomach” miłości u św. Tomasza: poziomie natury, poziomie zmysłów i poziomie intelektu. Mieczysław Gogacz proponuje tu trzy łacińskie określenia (które wszakże mają uzasadnienie w tekstach Akwinaty): *connaturalitas*, *concupiscibilitas*, *dilectio*, wyjaśniając, że pierwsza jest miłością ze względu na podobieństwo natur, druga realizuje się w pożądaniu, trzecia zaś jest właściwa dla osób.

Jeśli chodzi o funkcje pożądania naturalnego, to Tomasz pisze, że służy ono najbardziej podstawowemu dobru bytu, polegającemu na zachowaniu jego życia jednostkowego i gatunkowego<sup>204</sup>:

pożądanie naturalne

In appetitu naturali (...) habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem.

W pożądaniu naturalnym [pożądający] ma naturalną zgodność lub uzdolnienie w stosunku do tego, co jest dla niego odpowiednie, co stanowi miłość naturalną. W ten także sposób ma [pożądający] naturalną niezgodność w stosunku do tego, co przeciwne i niszczące.

Ponadto bardzo ciekawie charakteryzuje pożądanie naturalne:

- pożądanie naturalne nie jest osobną władzą duszy, oddzieloną od innych;
- każda władza w sposób naturalny pożąda właściwego dla siebie przedmiotu;
- pożądanie naturalne jest nieusuwalne;
- pożądanie naturalne nie słucha nakazów rozumu;
- dąży ono zawsze tylko do dobra istniejącego w rzeczy;
- pożądanie naturalne nadane jest bytom przez Stwórcę natury.

Istotne jest wobec tego postawienie pytania o naturę pożądania naturalnego. Na podstawie tych stwierdzeń św. Tomasza można powiedzieć, że pożądanie naturalne jest jakby istotą bytu ujętą jako zasada jego działania. Sama natura bowiem jest ujęciem istoty jako skutku podmiotowanych przez byt relacji. Pożądanie naturalne byłoby ujęciem tej istoty jako przyczyny relacji.

Pożądanie naturalne podmiotuje – zdaniem Tomasza – miłość naturalną. Ale miłość naturalna jako *complacentia* na poziomie pożądania naturalnego, ma cały szereg aspektów, z których pragnienie zachowania życia jednostkowego i gatunkowego jest jednym z wielu. Oprócz zatem bycia podstawą naturalnego egoizmu i miłości własnej miłość naturalna, stanowiąc *connaturalitas*, jest odniesieniem do innych ludzi na najbardziej pierwotnym i podstawowym poziomie. Stanowi więc upodo-

miłość naturalna

<sup>204</sup>Tamże, I-II, q. 29, a. 1 co.

banie, a także elementarną życzliwość, uprzejmość, zgodę, czy, tak jak tłumaczy prof. Gogacz: „współpodobanie, współżyczliwość, akceptację, współodpowiedniość, otwartość”<sup>205</sup>. Wynikałoby z tego, że nasze pierwotne i niczym wcześniej nieuwarunkowane zareagowanie na spotkanie człowieka jest pozytywne, akceptujące, po prostu życzliwe. Nieufność lub strach, konkurencja i agresja, czy nawet zwykła ostrożność i dystans są wobec tego wtórne, swoiście „wypracowane” (oczywiście, nawet gdy reagujemy bardzo spontanicznie na spotykanych ludzi, powinniśmy używać przy tym rozumu, który zawsze zaleca pewną dozę ostrożności).

Drugi poziom miłości sytuuje się w uczuciach. Cechą rozpoznawczą uczuć jest ukierunkowanie na własne dobro. „Nawet gdy komuś pomagamy – to dlatego, że daje nam to satysfakcję, gdy utrzymujemy z kimś serdeczne kontakty – dlatego, że dobrze czujemy się w jego obecności, zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa lub beztrudną zabawę”<sup>206</sup>. Tak rozumiane uczucie miłości jest pryncypium i motorem wszystkich pozostałych uczuć, gdyż pragniemy tego, co kochamy, i cieszymy się tym, co kochamy, gdy je uzyskamy, a unikamy i zwalczamy to, co tej miłości się sprzeciwia. Tomasz pisze o tym zupełnie jasno, zdając się potwierdzać tezę o zasadniczej i wyjątkowej pozycji miłości na wszystkich poziomach poznania i reagowania<sup>207</sup>:

Ex amore causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones.

Z miłości wypływa pragnienie, smutek i zadowolenie, a przez konsekwencję – wszystkie inne uczucia.

miłość na poziomie uczuć

Tomasz z Akwinu nie omawia nigdzie osobno samej *dilectio*, ale etymologię tego słowa wiąże ze słowem *deligere* – wybierać. Ponieważ dokonywanie aktu wyboru należy wyłącznie do woli, przeto wykazuje znaną konsekwencję: „*dilectio* nie należy do uczuć, lecz wyłącznie do woli i dotyczy jedynie natury rozumnej” (*dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura*)<sup>208</sup>.

Z miłością-*dilectio* wiązać się będzie temat afektów – aktów woli analogicznych do uczuć. Związek uczuciowości z intelektem i wolą ma bowiem jeszcze i taką postać, że wola wywołuje podobne do uczuć reak-

miłość właściwa dla osób

<sup>205</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 104; Tenże, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 13. Książka znajduje się pod adresem: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/czlowiek\\_i\\_jego\\_relacje.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/czlowiek_i_jego_relacje.pdf).

<sup>206</sup>A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 239.

<sup>207</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 6, ad 2.

<sup>208</sup>*Tamże*, I-II, q. 26, a. 3, co.

cje, które Tomasz nazywa afektami (*affectiones*)<sup>209</sup>. Są one w pewien sposób analogiczne do uczuć (*passiones*), ale ich podmiot znajduje się już po intelektualnej stronie duszy. Tak Tomasz pisze o jednym z nich<sup>210</sup>:

Nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Miano radości przysługuje jedynie tym przyjemnościom, które idą za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie przyjemność.

Ponieważ pożądanie (dążenie) intelektualne stanowi jedną władzę – wolę (*voluntas*), przeto afektów mamy mniej niż uczuć. Akwinata w swoich tekstach, oprócz wymienionej już radości, wymienia jeszcze kilka afektów<sup>211</sup>:

Delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animale.

Przyjemność odpowiada pożądlivości, a radość pragnieniu, które bardziej przynależy do duchowego pożądania.

Oczywiście zasadą i uczuć, i afektów jest miłość, która ma różne swoje poziomy i odmiany, na poziomie zmysłowym jest uczuciem – podstawowym i najważniejszym, ale uczuciem. Na poziomie intelektualnym miłość jest afektem i nawet po łacinie – przypomnijmy – ma osobne miano: *dilectio*. Pożądanie czegoś taką miłością jest pragnieniem (*desiderium*), natomiast cieszenie się z dobra uzyskanego tą drogą jest – jak już wspomniano – radością (*gaudium*). Natomiast ból, który ogarnia całą duszę człowieka, nazywa się smutkiem (*tristitia*) – o czym też już pisano<sup>212</sup>.

## Odmiany miłości właściwej dla osób (*dilectio*)

Na opisanie różnych odmian miłości Tomasz używa w pewnym miejscu kategorii podobieństwa (*similitudo*). Wedle niej relacja między ludźmi może być w pełni wzajemna i partnerska, co nazywa podobieństwem *actus et actus* („akt i akt”), a Mieczysław Gogacz – „spotkaniem w wersji samowystarczalności”; może też mieć w ujęciu Gogacza wer-

<sup>209</sup>Szerzej na ten temat pisałem w artykule pt. *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 123-148.

<sup>210</sup>*Tamże*, I-II, q. 31, a. 3, co.

<sup>211</sup>*Tamże*, I-II, q. 31, a. 3, ad 2.

<sup>212</sup>Różnice między *passiones* i *affectiones* nie zawsze są dość ostre, jednakże dość powszechnie je odczuwamy: w stosunku do błażej sprawy nie użyjemy słowa „pragnienie” (np. śmiesznie zabrzmiał w sklepie słowa, że pragniemy kupić dwie bułki). Podobnie „radość” raczej rezerwujemy dla rzeczy ważniejszych, mniej ważnym pozostawiając „zadowolenie”.

sję „dopełnienia”, co Akwinata zdaje się nawet rozbić na dwa aspekty: *actus et potentia* („akt i możliwość”) oraz *potentia et actus* („możliwość i akt”). Za każdym razem wersja spotkania wyznacza inną odmianę miłości.

## Przyjaźń

Przyjaźń jest bez wątpienia spotkaniem *actus et actus*, gdyż miłość wzajemna warunkowana jest takim właśnie rodzajem podobieństwa. Drugim warunkiem przyjaźni, koniecznym, acz niewystarczającym, jest życzliwość (*benevolentia*). Oznacza ona – zgodnie ze swoją etymologią – że człowiek chce dla kogoś dobra<sup>213</sup>:

Secundum Philosophum, in VIII *Ethic.*,  
non quilibet amor habet rationem  
amicitiae, sed amor qui est cum  
benevolentia, quando scilicet sic  
amamus aliquem ut ei bonum velimus.  
Si autem rebus amatis non bonum  
velimus, sed ipsum eorum bonum  
velimus nobis, sicut dicimur amare  
vinum aut equum aut aliquid huiusmodi,  
non est amor amicitiae, sed cuiusdam  
concupiscentiae, ridiculum enim est  
dicere quod aliquis habeat amicitiam ad  
vinum vel ad equum. Sed nec  
benevolentia sufficit ad rationem  
amicitiae, sed requiritur quaedam  
mutua amatio, quia amicus est amico  
amicus.

Według Filozofa w VIII księdze *Etyki* nie każda miłość ma postać przyjaźni, lecz tylko miłość, która jest połączona z życzliwością, a mianowicie wówczas, gdy kogoś kochamy, chcąc dla niego dobra. Nie ma jednak miłości przyjacielskiej, lecz raczej poządlliwość, kiedy nie chcemy dobra dla rzeczy kochanych, natomiast ich samych chcemy dla siebie, jako dobra, tak jak mówimy, że kochamy wino lub konie, lub coś tego rodzaju; śmiesznie bowiem byłoby powiedzieć, że ktoś przyjaźni się z winem lub z koniem. Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze wzajemna miłość, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela.

Widzimy, że w sprawie przyjaźni Akwinata czyni Filozofa głównym autorytetem. I Arystoteles, i św. Tomasz przypisują przyjaźni znacznie większą rolę niż ma to miejsce współcześnie. Różnica polega przede wszystkim na postrzeganiu funkcjonowania przyjaźni w związkach między ludźmi. Dzisiaj przyjaźń jest traktowana jako indywidualny związek dwóch osób, będący ich prywatną sprawą. Pożądane jest, aby związki przyjacielskie nie miały wpływu na działania społeczne. Inaczej funkcjonowało to w starożytności i w średniowieczu, kiedy uważano, że przyjaźń jest istotnym spoiwem wspólnot, które składały się

przyjaźń w życiu  
społecznym

<sup>213</sup>*Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, co.

na jakąś społeczność<sup>214</sup>. Z tego też powodu Akwinata wymienia przyjaźń rodzinną, szkolną, wojskową.

## Miłość-caritas

Drugą, po przyjaźni, odmianą *dilectio* jest miłość-*caritas*. Tomasz określa ją jako miłość odniesioną do osoby szczególnie nam drogiej (od *carus* – „drogi”). W metafizycznych dystynkcjach miłość-*caritas* oznacza spotkanie w wersji *potentia et actus* (możność i akt). Oznacza to więc, że miłość-*caritas* jest zawsze odniesieniem człowieka do tego, co uważa on za swoje najważniejsze (najdroższe) dobro. Wiadomo, że mogą to być różne dobra. Za każdym razem miłość do dobra, które jest uznawane za najważniejsze, jest także najważniejsza, czasem jedyna i absolutna. W tym momencie Tomasz chce powiedzieć, że tylko Bóg może być adekwatnym przedmiotem takiej zabsolutyzowanej miłości<sup>215</sup>. Człowiek bowiem nie jest Bogiem. Zdaniem Akwinaty miłością odpowiadającą ludzkiej kondycji jest przyjaźń. Dlatego też właśnie przyjaźń ma w jego ujęciu bardzo szeroki zasięg i wieloaspektowy charakter.

Nie oznacza to jednak, że miłość-*caritas* nie może łączyć ludzi. Oznacza tylko, że *caritas* absolutna powinna mieć adekwatny do siebie przedmiot, gdyż w przeciwnym razie jakaś fundamentalna nieodpowiedniość może doprowadzić do klęski tej miłości i klęski zakochanego człowieka. Wydaje się więc, że także miłość-*caritas* przyjmuje różne stopnie intensywności. Pamiętamy, że Tomasz mówi, iż to *caritas* dodaje do miło-

---

<sup>214</sup>Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Przyjaźń jako relacja społeczna w filozofii Platona i Arystotelesa*, w: *Episteme*, t. 100, Warszawa–Łomża 2010, s. 61-70.

<sup>215</sup>Mieczysław Gogacz szerzej rozwijał ten wątek w swoich wykładach na temat miłości. Zauważał w nich, że miłość absolutna wymaga absolutnego przedmiotu, gdyż żaden inny nie potrafi jej „unieść”. Tylko bowiem Bóg może zapewnić człowiekowi stałą swoją obecność i doskonałość miłości. Gdy takie wymagania odniesiemy do bytu innego niż Bóg, wtedy skazujemy naszą miłość na klęskę, gdy okaże się, że ten byt nie jest doskonały, wieczny, stale obecny. Literackim przykładem takiej źle usytuowanej miłości absolutnej była – zdaniem Gogacza – miłość szekspirowskiego Otella do swej żony Desdemony. Załamanie się zabsolutyzowanej miłości uruchamia – zdaniem Gogacza – niszczący proces rozpacz, który może doprowadzić nawet do fizycznej śmierci człowieka. Gogacz zwraca uwagę, że dość często obserwujemy traktowanie przez ludzi nie tylko innych ludzi, ale i wytwory w postaci idei i instytucji, jak dobro absolutne. Załamanie się takiego odniesienia często powoduje załamania ludzi, ich rozpacz, samobójstwa, gdyż utrata takiego absolutnego przedmiotu miłości jest utratą celu ostatecznego – uzasadnienia wszelkich poczynań życia ludzkiego. Nie może więc dziwić rozpacz i nie dziwią nawet samobójstwa popełniane pod wpływem rozpacz. Tomasz powie, że chodzi tu o źle zidentyfikowany cel ostateczny, pozorne dobro najwyższe. Szerzej na ten temat: M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.

ści pewną doskonałość ze względu na wielką wartość przedmiotu miłości. Taka wielka wartość oznacza pewną szczególność, ale nie jedyność. Wynika z tego, że człowiek nie musi mieć tylko jednego obiektu, do którego odnosi się tą miłością.

Miłość-*caritas* odniesioną do Boga Tomasz określa z punktu widzenia wspólnoty człowieka z Bogiem, a wtedy jawi się ta *caritas* jako pewien szczególny rodzaj przyjaźni<sup>216</sup>:

Amor autem super hac  
communicatione fundatus est caritas.  
Unde manifestum est quod caritas  
amicitia quaedam est hominis ad  
Deum.

Miłość zaś zbudowaną na tego rodzaju  
łącności [człowieka z Bogiem] nazywamy  
miłością-*caritas*. Wynika więc z tego jasno,  
że miłość-*caritas* jest pewnego rodzaju  
przyjaźnią człowieka z Bogiem.

Tomasz nazywa tę miłość przyjaźnią-*caritas* (*amicitia caritatis*) i chce za pomocą tego określenia jeszcze mocniej podkreślić, że miłość człowieka do Boga ma w istocie charakter przyjaźni i funkcjonuje jak przyjaźń.

*amicitia caritatis*

### Miłosierdzie (*miser cordia*)

W miłosierdziu Akwinata widzi osobną gatunkowo miłość *dilectio*, której „naturą” jest specyficzna służba – służba innym z powodu zła, które ich w jakiś sposób dotknęło<sup>217</sup>. Traktuje przy tym miłosierdzie jako szersze zjawisko, wiążące się z różnymi odmianami miłości. Za każdym razem jednak polega ono na tym, że cudze zło traktujemy jak własne. Podstawą tego jest współodczuwanie (*compassio*). Dokonuje się to już na poziomie uczuć, gdy ogarnia nas litość nad cudzym nieszczęściem, spowodowana właśnie współodczuwaniem, budującym się na jakiejś podstawowej zgodności natur i to w odniesieniu do poziomu zmysłowego, wszak litujemy się także nad zwierzętami. Na poziomie *dilectio* miłosierdzie najbardziej widoczne jest w przyjaźni, gdyż zło przyjaciela, będącego naszym *alter ego* („drugim ja”), odbieramy i traktujemy jak własne.

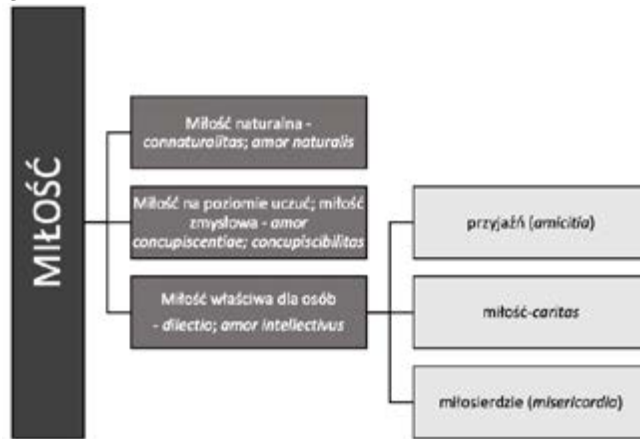
Skoro miłosierdzie jest reakcją na zło, które przytrafiło się komuś, to podobnie jak w przypadku własnego zła, człowiek próbuje mu zaradzić jakimś dobrem. To zaradzanie złu kogoś drugiego nosi ogólną nazwę obdarowywania (*collatio donorum*), gdyż na zło, które jest brakiem dobra, reagujemy niwelowaniem tego braku, czyli wypełnieniem go dobrem. Tomasz zwraca uwagę nawet na psychologiczne uwarunkowania

<sup>216</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, co.

<sup>217</sup> *Tamże*, II-II, q. 30, a. 2, co. *Miser cordia sit compassio super miseria aliena* (miłosierdzie jest współodczuwaniem cudzej biedy).

obdarowywania: przywiązanie do posiadanych rzeczy, które trzeba przełamać, gdy chcemy tę rzecz komuś ofiarować<sup>218</sup>. Oczywiście obdarowywanie dotyczy nie tylko rzeczy materialnych. Czasem darem jest uwaga, zainteresowanie, poświęcenie własnego czasu. Za każdym razem wymaga jakiejś rezygnacji, zmiany określonych planów, konkretnego poświęcenia. Specjalnym rodzajem obdarowywania jest jałmużna (*eleemosyna*), która stanowi reakcję na czyjś konkretny niedostatek.

Tomaszowy podział miłości można zobrazować za pomocą następującego schematu:



### Przyczyny miłości

Tomasz z Akwinu, sytuując miłość w dziedzinie dążenia (pożądania), wiąże ją w sposób zasadniczy z dobrem (*bonum*)<sup>219</sup>:

Amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Miłość należy do władzy pożądawczej, która jest siłą bierną. Dlatego jej przedmiot stanowi przyczynę jej poruszenia i czynności. To więc jest przyczyną miłości, co jest jej przedmiotem. Właściwym zaś przedmiotem miłości jest dobro, gdyż jak widzieliśmy poprzednio, miłość jest pewną współnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym. Dla każdej zaś istoty dobrem jest to, co jest mu współnaturalne i współmierne. Wobec tego dobro jest właściwą przyczyną miłości.

<sup>218</sup> *Tamże*, II-II, q. 31, a. 1, ad 2.

<sup>219</sup> *Tamże*, I-II, q. 27, a. 1, co.

Oczywiście Tomasz, przy całym swoim „antropologicznym optymizmie”, nie jest tak naiwny, żeby sądzić, że człowiek zawsze wybiera to, co jest mu współnaturalne i współmierne<sup>220</sup>:

Bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens.

To dobro, ze względu na które ktoś robi coś, nie zawsze jest prawdziwym dobrem, lecz niekiedy jest prawdziwym, a niekiedy pozornym.

Jednak to pozorne dobro człowiek także kocha, poświęca się dla niego, często poświęca innych. A zatem nie można powiedzieć, że każda miłość zawsze i wszędzie jest dobra. Raczej zrozumiałe jest, że ludzie, którzy kochają się w złych rzeczach, „stali się wstrętni, jak to, co kochali”<sup>221</sup>. Dobro jednak może stać się przedmiotem pożądania, o ile wcześniej zostanie poznane. Dlatego poznanie Tomasz uważa za drugą po dobru przyczynę miłości, za trzecią zaś – podobieństwo (*similitudo*)<sup>222</sup>. Rozważając je, wprowadza kolejny ważny temat: miłość do siebie<sup>223</sup>:

Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae.

Każdy zaś kocha siebie samego bardziej niż drugich na skutek jedności substancjalnej z sobą, podczas gdy z drugimi łączy go jedność podobieństwa jakiejś formy.

Miłość własna okazuje się czymś bardzo naturalnym; nie dziwi też Tomasza, że jest ona silniejsza niż miłość innych, skoro podobieństwo jest przyczyną miłości, to do samego siebie człowiek jest najbardziej podobny, co wynika z substancjalnej jedności bytu. Naturalne jest więc to umiłowanie siebie i wobec tego kierowanie podobnej miłości do innych może stanowić postulat moralny.

miłość samego siebie

### Bezpośrednie (formalne) przejawy miłości

Akwinata w celu opisanego tych bezpośrednich skutków miłości skorzystał z potocznego słownictwa łacińskiego używanego w jego czasach. Widać wyraźnie, że żadne z tych słów nie stanowi technicznego terminu jego filozofii, dlatego tłumacząc je, wskazano na szereg synonimów i wyrazów bliskoznacznych. Dostrzegamy wyraźnie, jak Tomasz pragnie uchwycić fenomen miłości w jej przeżywaniu uczuciowo-emocjonalnym, który zależny jest od wielu czynników, niekiedy bardzo trud-

<sup>220</sup>Tamże, I-II, q. 18, a. 4, ad 1.

<sup>221</sup>Księga Ozeasza, 9,10. Korzystam z: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, oprac. Zespół, wyd. 2, Poznań–Warszawa 1971.

<sup>222</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 3, co. *Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.*

<sup>223</sup>Tamże, I-II, q. 27, a. 3, co

no uchwytnych, podmiotowych, indywidualnych, wybitnie jednostkowych i niejednoznacznych. Wyliczenie ich przez Tomasza można przedstawić w następującej tabeli:

BEZPOŚREDNIE (FORMALNE) SKUTKI MIŁOŚCI			
I-II, q. 28, a. 5, ad 1.	<i>Amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet :</i>		Miłości można przypisać cztery bezpośrednie skutki:
	1	<i>liquefactio</i>	rozzewnienie (wzruszenie)
	2	<i>fruitio</i>	rozkosz (używanie, korzystanie)
	3	<i>languor</i>	tęsknotę (znużenie, osłabienie, brak sił, przygnębienie, melancholia)
	4	<i>fervor.</i>	zapał (żar, namiętność, zawziętość, wściekłość, wzburzenie).

Jakkolwiek wymienione przejawy dotyczą wszystkich poziomów miłości, to jednak na poziomie uczuciowym wspomniany indywidualizm tych przejawów potęguje się jeszcze bardziej ze względu na unikalny charakter konstrukcji psychicznej każdego człowieka.

rozzewnienie

Wielokrotnie zwracano już uwagę na wybitny u Tomasza zmysł obserwacji ludzi, ich reakcji i działań. Przedstawienie w tekstach Tomasza tych poszczególnych przejawów miłości potwierdza wysiłek opisanie miłości właśnie od strony jej przeżywania i próby zracjonalizowania tych obserwacji. Już przedstawienie pierwszego z tych przejawów – rozrzewnienia (*liquefactio*) – zawiera wszystkie te elementy<sup>224</sup>:

Primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret.

Pierwszym jest rozrzewnienie, które przeciwstawia się zamknięciu się w sobie, niepozwalającemu wniknąć do duszy uczuciu drugiej osoby. Miłość zaś, jako pewne przysposobienie władzy pożądczej do przyjęcia ukochanego dobra, sprawia, że istota ukochana jest w kochającym, jak to już widzieliśmy. Dlatego zaskorupienie się w sobie czy pewne stwardnienie serca sprzeciwia się miłości. Natomiast rozrzewnienie powoduje pewną miękkość serca, dzięki której serce pozwala, by istota ukochana mogła przeniknąć do niego.

Z opisu Tomasza wynika, że rozrzewnienie jest stanem uczuć i emocji na początku „dziania się” miłości czy przyjaźni. Stanowi warunek wzajemnego poznania się i swoistego wzajemnego „zadomowienia” się

<sup>224</sup>Tamże, I-II, q. 28, a. 5, ad 1.

w sobie. Rozkosz (*fruitio*) z kolei jest jakby owocem miłości, polega bowiem na czerpaniu przyjemności z relacji, która nas raduje, cieszy, właśnie rozkoszuje. Gdy jednak kochane dobro nie jest obecne, trudno mówić o rozkoszy. Uczuciem, które wtedy ujawnia miłość, jest tęsknota. Samą tęsknotę Tomasz określa jako połączenie smutku z powodu nieobecności ukochanego dobra z pragnieniem tej obecności.

Czwartym przejawem miłości jest zapal (*fervor*), jako intensywne pragnienie osiągnięcia tego, co kochane. Oznacza zaś wszystko to, co może się w słowie *fervor* mieścić: pobudzenie, energiczność, żarliwość.

Te cztery bezpośrednie przejawy miłości Tomasz zaliczył do jej skutków formalnych, co oznacza, że są one po prostu „sposobem dziania się” miłości w człowieku. Trzeba może jeszcze raz podkreślić, że to „dzianie się” miłości w nas jest silnie zindywidualizowane, co Akwinata zdaje się wyraźnie dostrzegać. Oczywiście owe formalne przejawy nie są odebrane od materialnej strony relacji; inaczej funkcjonują, gdy przedmiot miłości jest w jakiś sposób przez nas „posiadany”, a zgoła inaczej, gdy jest nieobecny.

### Główne (materialne) skutki miłości

Jeśli chodzi o główne, materialne skutki miłości, to Tomasz wymienia ich sześć<sup>225</sup>. Materialny charakter oznacza, że dokonują się one nie tylko w podmiocie, będąc jego swoistym stanem, lecz realizują się w materii, którą jest międzyosobowa relacja, powodując w konsekwencji określone skutki w tej relacji. Jeśli tak będziemy je rozumieć, to na czołowym miejscu nie może nie pojawić się zjednoczenie kochających się osób (*unio*), gdyż stanowi ono główny cel i jakby istotę relacji miłości.

Skutkiem zjednoczenia jest wzajemne przyłgnięcie (*mutua inhaesio*)<sup>226</sup>. Należy jeszcze dodać, że zjednoczenie i przyłgnięcie, jako skutki, miłości mogą realizować się na różne sposoby: we wzajemnej realnej obecności, w wyobraźni lub pamięci i uczuciach.

Zachwyty (*extasis*), jako kolejny skutek miłości, Tomasz wiąże z dobrem, więc na wszystkich poziomach i odmianach miłości może mieć miejsce, ale tylko w miłości przyjacielskiej zachwyty ten jest *par excellence*, gdyż przekracza pożądanie kochającego, stanowiąc o zdecydowanie altruistycznym charakterze tej miłości.

<sup>225</sup>*Tamże*, I-II, q. 28.

<sup>226</sup>*Mutua inhaesio* może oznaczać też wzajemne przenikanie, przywiązanie, połączenie; wybieram termin przyłgnięcie jako najbardziej tradycyjny, bo występujący już w najwcześniejszych przekładach tekstów biblijnych.

Kolejnym skutkiem miłości jest *zelus* – zazdrość, gorliwość, zapał. Tradycyjnie tłumaczy się je jako zazdrość, jednakże *zelus* nie ma wydźwięku zdecydowanie pejoratywnego, jak zazdrość; nie jest też zawsze tak pozytywna, jak gorliwość. Wyjaśnienia Tomasa bliższe są znaczeniu, jakie w języku polskim przypisujemy zazdrości; pamiętać jednak musimy, że chodzi tu o łagodną zazdrość – jej swoiście „miękkie” rozumienie.

Tomasz niezmiennie stoi na stanowisku, że miłość – i to na wszystkich jej poziomach – jest czymś dobrym dla człowieka. Zawsze bowiem skierowanie pożądania do tego, co człowiekowi odpowiada, czyli tego, co uznaje za dobro, jest czymś odpowiadającym mu. Akwinata wyłuszcza swój podgląd, odwołując się do samej istoty miłości<sup>227</sup>:

Amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur.

Miłość jest pewnego rodzaju przystosowaniem władzy pożądawczej do pewnego dobra. Żadne zaś przystosowanie do tego, co odpowiada danej istocie, nie osłabia jej, lecz raczej, jeśli to możliwe, wzmacnia ją i ulepsza. Natomiast przystosowanie do czegoś, co nie odpowiada danej istocie, osłabia ją i psuje.

doskonalenie  
kochającego

Jeśli miłość wzmacnia i doskonali kochającego, to konieczne jest zwrócenie uwagi na etyczny aspekt tej sprawy i zapytanie, czy każde umiłowane dobro doskonali i wzmacnia kochającego. Zdarza się przecież, że ludzie kierują się ku rzeczom, które ich niszczą. Bardzo często też dobra, które wybieramy i które początkowo nam służą, okazują się dobrami pozornymi i w ostatecznym rozrachunku przynoszą nam więcej strat niż korzyści. Zasada sformułowana w tej kwestii przez Tomasa jest bardzo prosta<sup>228</sup>:

Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis.

Miłość więc dobra odpowiedniego doskonali i ulepsza kochającego. Natomiast miłość dobra nieodpowiadającego danej istocie, osłabia ją i psuje.

Skoro celem działań jest dobro i jest ono zarazem przedmiotem miłości, to jasną jest rzeczą, że tą siłą, która skierowuje nas do tego dobra, jest właśnie miłość. Tomasz podkreśla, że dotyczy to miłości na wszystkich jej poziomach i we wszystkich jej odmianach<sup>229</sup>:

<sup>227</sup>Tamże, I-II, q. 28, a. 5, co.

<sup>228</sup>Tamże.

<sup>229</sup>Tamże, I-II, q. 28, a. 6, co.

Omne agens agit propter finem aliquem,  
ut supra dictum est. Finis autem est  
bonum desideratum et amatum  
unicuique. Unde manifestum est quod  
omne agens, quodcumque sit, agit  
quamcumque actionem ex aliquo  
amore.

Każdy kto coś czyni, czyni to dla  
jakiegoś celu, jak to widzieliśmy.  
Celem zaś dla każdego jest dobro  
upragnione i umiłowane. Jest więc  
oczywiste, że ktokolwiek coś czyni,  
czymkolwiek by to było, działa  
z miłości.

podstawowa  
motywacja  
działań

Wojciech Feliks Bednarski zwraca uwagę, że zacytowana odpowiedź należy do najkrótszego artykułu w całej *Summa Theologiae*. Ojciec Bednarski ma w tej sprawie ciekawą refleksję pedagogiczną: jeśli postępowanie człowieka zależy od jego miłości, to wychowanie powinno być właściwie wychowaniem miłości. Zwłaszcza że miłość jest też podstawą życia emocjonalnego człowieka, o czym Tomasz mówi w tym samym artykule zauważając, że wobec tego działania, powodowane przez uczucia, także w ostatecznym rozrachunku pochodzą z miłości, jako pierwszej przyczyny<sup>230</sup>.

Przez teorię skutków miłości Tomasz z Akwinu chciał ukazać zasadnicze znaczenie miłości w życiu człowieka. Jest ona bowiem nie tylko treścią odniesień do innych ludzi i do Boga, lecz także podstawową relacją do siebie samego i w ogóle do całego otaczającego nas świata. Ta relacja jest zawsze pozytywna w wielu aspektach, bezwarunkowo akceptująca, po prostu dobra, i ma nawet wtedy pozytywne aspekty, gdy odnosi się do dobra pozornego i powoduje negatywne skutki.

W swoim wykazie skutków powodowanych przez miłość Tomasz starał się pokazać pełny ich wachlarz i ukazać, że te przejawy i skutki obejmują nie tylko całokształt ludzkiego życia emocjonalnego, lecz po prostu w ogóle życie ludzkie.

Wypowiedzi Akwinaty dalekie są od emocjonalnej egzaltacji czy mistycznych uniesień; pozostają na poziomie intelektualnej argumentacji, w której króluje sylogizm i w ogóle arystotelesowska logika i takiż styl naukowej narracji. Wydaje się jednak, że właśnie dzięki tym „ubogim” wyrazom ekspresji Tomasz chciał tym dobitniej przekonać czytelników swoich pism, że to nie prawo jest sposobem spotkania człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem, lecz tylko i wyłącznie miłość. Tymczasem bardzo często nasze relacje z bliźnimi, a niekiedy także nasze odniesienia do Boga sytuuje się wyłącznie w prawie. Tomasz chce zdystansować prawo, sytuując je w dziedzinie sprawiedliwości, która polega, według niego, na pewnym wyrównaniu, podczas gdy miłość

<sup>230</sup>W swoim komentarzu do tej kwestii, zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, Londyn 1967.

przekracza sprawiedliwość i oznacza służbę drugiemu człowiekowi, której istotną cechą jest brak tego wyrównania – wskazuje na to koncepcja podobieństwa (a raczej jego braku) w spotkaniu *actus et potentia* i *potentia et actus*. Potwierdzają to słowa Tomasza<sup>231</sup>:

Sicut amicitia seu caritas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iustitia respicit ibi rationem debiti. Misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

Przyjaźń czy miłość wyświadcza dobrodziejstwo po prostu z powodu dobra; natomiast sprawiedliwość czyni to z powodu powinności, a dla miłosierdzia powodem jest ulżenie nędzy lub uzupełnienie braków bliźniego.

Teoria miłości Tomasza z Akwinu jest więc jeszcze inną niż prawnicza, lecz i inną niż mistyczna, teorią życia ludzkiego. Można zaryzykować stwierdzenie, że intelektualizm Akwinaty realizuje się w miłości.

---

<sup>231</sup>*Summa Theologiae*, II-II, q. 31, a. 1, ad 3.

## Otwartość na Boga. Elementy Tomaszowej psychologii religii

### „Organizm nadprzyrodzony”

Bóg w sposób stały otwarty jest na relacje z ludźmi, co oświadczył w przekazanym przez siebie słowie. Ponieważ zależy Mu na partnerskiej relacji z człowiekiem, więc choć pomaga człowiekowi w przyjaźnieniu się z sobą, to jednak w żaden sposób do tej relacji człowieka nie przymusza; byłoby to zaprzeczenie partnerstwa, którego podstawą jest dobrowolność. Dlatego „pozostawił Bóg człowieka w ręku rady jego”<sup>232</sup> i niejako czeka na gest ze strony człowieka. Tym gestem jest akt wiary – przyjęcie Bożego słowa o zbawieniu człowieka i zaproszenie do relacji z Nim. Ten akt wiary – jakkolwiek motywowany, choć św. Tomasz preferuje racjonalne jego podjęcie – stawia już człowieka w relacji do Boga, gdyż w istocie swej stanowi rodzaj zaufania Bogu, jest więc pewną postacią relacji osobowej<sup>233</sup>.

Ta relacja osobowa z Bogiem, w teologii przedstawiana jest jako obecność Boga w duszy człowieka i wiąże się z pojęciem łaski, która nazywa się łaską uświęcającą, ponieważ uświęca nas relacja z Bogiem.

Oczywiście Bóg, wiążąc się z człowiekiem relacjami osobowymi, nie pozostaje bezczynny. W obliczu obiektywnych trudności w kontaktowaniu się człowieka z Bogiem z powodu diametralnych różnic w struk-

<sup>232</sup>Syr 15,14.

<sup>233</sup>Wiara w Boga błędnie pojmowana jest potocznie jako „uznawanie istnienia Boga”.

Można to skomentować stwierdzeniem, że nikt Bogu nie robi łaski, uznając jego istnienie, podobnie jak nikt nie robi łaski autorowi tej książki, że uznaje jego istnienie. *Credo* po łacinie znaczy zgoła coś innego. Dobrze ilustrujący to zagadnienie dialog wkłada Teodor Parnicki w usta bohaterów swojej powieści pt. *Rozdwojony w sobie* (Warszawa 1983, s. 24.):

Łacińskie *credere* pozornie tylko znaczy tyleż, co „mieć za zgodne z prawdą”, czyli „wierzyć”, w znaczeniu słowa właśnie „wierzyć” potocznym czy utartym. Naprawdę bowiem *credere* to „ufać”. Czyli, gdy mówię „wierzę w Boga Ojca” etc. etc., naprawdę chcę powiedzieć, że ufam Bogu Ojcu etc. etc. – Ach, chyba tak proste aż to nie jest. Słuchaj. Jeśli mówisz „wierzę w Boga Ojca, który stworzył niebo i ziemię, i wszystkie rzeczy widzialne oraz niewidzialne” powiedzieć przeciw chęsz bezspornie, tyle, że masz za zgodne z prawdą to, iż ten właśnie Bóg stworzył etc. etc. – Ach, chyba nie aż tyle. Lub też przeciwnie wręcz: nie tylko tyle. Bo oto chyba raczej: jeśli ktoś – ten właśnie Bóg, z myślą o którym mówię *credo* – był władny stworzyć niebo oraz ziemię i wszystkie w ogóle zarówno *visibilia*, jak też i *invisibilia* to oczywiście, jest to ktoś, komu zaufać warto – z tym chyba zgodzisz się?

turze bytowej, pomaga człowiekowi w budowaniu i przeżywaniu tej relacji (w historii zbawienia takim radykalnym „przekroczeniem” i „przecięciem” przez Boga wspomnianych trudności było wcielenie Drugiej Osoby Boskiej – Syna Bożego w Jezusie Chrystusie). Ta pomoc indywidualnemu człowiekowi polega na specjalnym wspomaganiu naturalnych władz człowieka. Réginald Garrigou-Lagrange nazwał to „organizmem nadprzyrodzonym”<sup>234</sup>. Organizmem – bo Bóg buduje w człowieku jakby organizm analogiczny do układu naturalnych sprawności i cnót, który – w teologii św. Tomasza – wspomaga i doskonali naturalne siły, zdolności, umiejętności i zalety człowieka (i w żadnym wypadku ich nie zastępuje); nadprzyrodzonym – bo wszystko, co pochodzi od Boga w ramach relacji osobowych człowieka z Bogiem, jest czymś dodanym do natury człowieka i w tym sensie nadnaturalnym lub nadprzyrodzonym (co oznacza dokładnie to samo, bo termin *naturalny* pochodzi od *nasci* – rodzenie).

Na ów „nadprzyrodzony organizm” składa się łaska uświęcająca, czyli sama relacja łącząca nas z Bogiem i realizująca się w postaci cnót teologicznych: miłości, wiary i nadziei, łaski uczynkowe, czyli wspomaganie człowieka w jego działaniu, ponadto dary Ducha Świętego, doskonalące poszczególne władze człowieka w rozpoznawaniu i realizowaniu życzeń Boga w naszym życiu religijnym. Najważniejsze owoce tych darów ujęte są w osiem błogosławieństw. Do tego „dochodzą” sakramenty i charyzmaty (*gratiae gratis datae* – „łaski dane darmo”).

Podstawą tego „organizmu” w człowieku jest łaska Boża, którą Akwinata określa jako miłość Boga ku stworzeniom rozumnym, która je „pociąga” ku uczestnictwu w wewnętrznym życiu Boga<sup>235</sup>. Ta miłość Boża (czyli łaska) uprzedza wszelkie inne działania i jest niejako ich źródłem. Z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że łaska uprzedza nawet akt wiary, nie w takim jednak znaczeniu, że go wymusza lub powoduje, łaska bowiem jest czymś przypominającym przyczynę formalną (kształtującą), nie zaś przyczynę sprawczą (powodującą coś)<sup>236</sup>. Oczywiście celem łaski, jak i całego organizmu nadprzyrodzonego, jest osiągnięcie przez człowieka dobra nadprzyrodzonego i wiecznego, którym jest sam Bóg, a którego człowiek nie mógłby osiągnąć swoimi naturalnymi siłami<sup>237</sup>: „Jak bowiem cnoty nabyte uzdalniają człowieka do po-

łaska

<sup>234</sup>Réginald Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. Teresa Landy, Niepokalanów 1998, s. 53-92.

<sup>235</sup>*Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 1, co.

<sup>236</sup>*Tamże*, I-II, q. 110, a. 2, ad 1.

<sup>237</sup>*Tamże*, I-II, q. 110, a. 2, co.

stępowania zgodnego z naturalnym światłem rozumu, tak cnoty wlane – do właściwego postępowania w świetle łaski<sup>238</sup>.

Pierwszym skutkiem (darem) łaski są w człowieku relacje osobowe miłości, wiary i nadziei, łączące go z Bogiem, a nazywane w teologii cnotami teologicznymi (lub nawet boskimi). Są one, co do istoty, takimi samymi relacjami osobowymi, jak te, które łączą ze sobą osoby ludzkie, jednakże „dosięgając” osoby Boga, która znajduje się poza zasięgiem naszego naturalnego poznania i działania. Nadprzyrodzona miłość jest, według św. Tomasza, największą z cnót teologicznych, ponieważ wprost wiąże człowieka z Bogiem, sprawia wzajemną obecność Boga i człowieka oraz jest zapoczątkowaniem pełnego zjednoczenia z Bogiem, które dokona się w niebie. Dlatego w literaturze tomistycznej miłość wiąże się z darem mądrości, którą doskonalili w aspekcie jej nadprzyrodzoności<sup>239</sup>. Nadprzyrodzona wiara przysposabia intelekt człowieka do poznawania i zrozumienia objawienia Bożego, gdyż dotyczy ono rzeczy przekraczających naturalne zdolności poznawcze ludzi. Wspomaga ją w tym specjalny dar Ducha Świętego – dar rozumienia („rozumu”) – *donum intellectus*<sup>240</sup>. Natomiast nadprzyrodzona nadzieja pomaga ludzkiej woli pragnąć Boga jako dobra nieobecnego w naszym naturalnym ujmowaniu (zmysłowym, a nawet duchowym)<sup>241</sup>. Doskonalili ją dar umiejętności.

cnoty  
teologiczne

Cnoty teologiczne niejako pociągają za sobą nadprzyrodzone (włane) cnoty moralne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Udoskonalają one naturalne cnoty człowieka do wszystkich tych spraw, które odnoszą się do jego relacji z Bogiem. Można powiedzieć, że wlane cnoty moralne mają strukturę analogiczną do cnót naturalnych ze swoimi składnikami, postaciami i cnotami towarzyszącymi, jednakże w literaturze teologicznej zwraca się szczególną uwagę tylko na niektóre z nich<sup>242</sup>.

cnoty  
nadprzyrodzone

<sup>238</sup>Tamże, I-II, q. 110, a. 3, co. *Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.*

<sup>239</sup>R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 77.

<sup>240</sup>Michał Zembrzusi, *Donum intellectus według Bonawentury i Tomasza z Akwinu – podporządkowywanie rozumienia czy wnikiwanie w głębię?* „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017), s. 339-357. Autor zwraca uwagę, że popularne, katechizmowe, określenie *donum intellectus* jako „dar rozumu”, silnie redukuje problematykę tego daru w ujęciu Tomasza z Akwinu. Dar ten bowiem dotyczy bardziej rozumienia intelektualnego (*intellectio*) niż wyłącznie działań rozumu (*ratioinatio*).

<sup>241</sup>Zagadnieniom tym poświęca Tomasz wiele miejsca w swoich pismach, najbardziej skrótowo przedstawia je zaś w *Summa Theologiae* I-II, q. 62.

<sup>242</sup>Korzystam z ujęcia Mieczysława Gogacza w książce pt. *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977, s. 46-48. Książka ta dostępna jest pod adresem: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ide\\_spiewajac\\_ciebie.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ide_spiewajac_ciebie.pdf) (w wydaniu internetowym, s. 39-44).

I tak roztropność, zdaniem św. Tomasza, doskonalona jest jednym z darów Ducha Świętego, mianowicie darem rady (*donum consilii*), który wspomaga rozum ludzki w poszukiwaniu właściwych rozwiązań problemów, przede wszystkim praktycznych. Warto zwrócić uwagę, jak Akwinata przedstawia to teologiczne zagadnienie, niejako wkomponowując dar Ducha Świętego w uzyskaną w sposób naturalny zaletę moralną człowieka<sup>243</sup>:

Prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest, unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

Nabyta i wlana cnota roztropności czy zaradności kieruje człowiekiem w poszukiwaniu rady w tym, co rozum może ująć, dlatego człowiek przez roztropność lub zaradność może dobrze doradzić sobie lub innym. Ale ponieważ rozum ludzki nie może ująć wszystkich rzeczy jednostkowych i przygodnych, które mogą się wydarzyć, przeto „myśli śmiertelnych są nieśmiałe, a przewidywania niepewne”, jak mówi się w Księdze Mądrości (9,14). I z tego powodu potrzebuje człowiek w swoim poszukiwaniu rady kierowania przez Boga, który ujmuje poznawczo wszystko. To zaś dokonuje się przez dar rady, dzięki któremu człowiek niejako przyjmuje rady od Boga. Podobnie zresztą dzieje się w sprawach ludzkich, gdy człowiek sam jest bezradny, szuka rady u ludzi mądrzejszych od siebie.

Co jeszcze ciekawsze, z darem rady, a co za tym idzie, z cnotą roztropności, wiąże Tomasz piąte błogosławieństwo Chrystusa z Kazania na Górze, które mówi o miłosierdziu: „błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”. Akwinata uzasadnia to bardzo prosto: rada, która jest przedmiotem roztropności i daru Ducha Świętego, ma jak najlepiej służyć osiągnięciu właściwego celu, którym jest życie wieczne. A według św. Pawła Apostoła (z 1 Listu do Tymoteusza) czymś takim najbardziej pożytecznym do zbawienia jest miłosierdzie. Dlatego dar rady, który kieruje miłosierdziem, wiąże z cnotą roztropności.

W związku ze sprawiedliwością w kontekście „organizmu nadprzyrodzonego” rozważa się różne cnoty jej pokrewne. Przede wszystkim religijność (*religio*), która jest – jak pamiętamy – szacunkiem dla Boga-Stwórcy ze strony stworzenia rozumnego. Ten szacunek Tomasz z Akwinu rozważa jako coś naturalnego. Nic nie stoi na przeszkodzie jednak,

<sup>243</sup>*Summa Theologiae* II-II, q. 52, a. 1, ad 1.

aby religijność była wspomagana przez łaskę Bożą w postaci osobnego daru Ducha Świętego, mianowicie daru pobożności. Podobnie Bóg może wspomagać i inne działania, wiążące się ze sprawiedliwością, np. posłuszeństwo i pokutę (zadośćuczynienie). Do sprawiedliwości też odnosi się wprost czwarte błogosławieństwo z Kazania na Górze („błogosławieni sprawiedliwi...”).

Męstwo jako cnota włana jest dość często przedmiotem zainteresowań teologów, chociażby w kontekście męczeństwa, które jest jego aktem. Akwinata pisze o męstwie analogicznie jak o roztrpności<sup>244</sup>:

Fortitudo importat quendam animi firmitatem, ... et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi, et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis vel generalis, (...). Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam, quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quendam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto.

Męstwo oznacza pewną stałość ducha, ... ta zaś stałość ducha potrzebna jest zarówno do czynienia dobra, jak i do znoszenia zła, zwłaszcza gdy dobro lub zło jest trudne. Człowiek może mieć tę stałość w obu przypadkach na sposób właściwy swej naturze, by z powodu trudności nie odstąpił od tego lub owego dobra, polegającego na spełnieniu jakiegoś trudnego dzieła, albo na zniesieniu tego lub owego ciężkiego zła. Stosownie do tego męstwo uważane jest za cnotę specjalną lub ogólną (...). Jednakże Duch Święty porusza ducha ludzkiego do tego, aby skutecznie każde zaczęte dzieło i uniknął wszystkich zagrażających mu niebezpieczeństw, czego człowiek siłami swej natury osiągnąć nie może. W wielu bowiem sprawach człowiek nie jest w mocy osiągnąć wyniku swych przedsięwzięć i uniknąć zła i niebezpieczeństw, które niekiedy nawet przyprawiają go o śmierć. Daje mu to dopiero działanie Ducha Świętego, a mianowicie dzięki temu, że doprowadza go do życia wiecznego, które jest celem wszystkich dzieł dobrych i schronieniem przed wszystkimi niebezpieczeństwami. Duch Święty wlewa w umysł człowieka pewną ufność w to wszystko, która uwalnia go od przeszkadzających mu obaw. Tak rozumiane męstwo jest darem Ducha Świętego, gdyż dar jest oddziaływaniem tegoż Ducha na duszę człowieka.

<sup>244</sup>Tamże, II-II, q. 139, a. 1, co.

Do męstwa odnosi się bezpośrednio jeden z darów Ducha Świętego. Ponadto Tomasz wiąże tę cnotę z błogosławieństwem czwartym, mówiącym o sprawiedliwości ze względu na „łaknienie” i „pragnienie” (*qui esuriunt et sitiunt iustitiam*) sprawiedliwości, o którym jest mowa w tym błogosławieństwie<sup>245</sup>. Uważa także, iż objawienie Boże zaleca męstwo, często zwracając się do ludzi z apelem: „nie lękajcie się!”

Umiarkowanie w odniesieniu do życia religijnego związane jest szczególnie z pokorą, łagodnością i czystością. Święty Tomasz uważa, że szóste przykazanie Boże dotyczy w szczególności sposób umiarkowania, gdyż cudzołóstwo jest najbardziej jaskrawą formą naruszenia właściwej miary w dziedzinach, do których odnosi się umiarkowanie<sup>246</sup>. Inne przykazania także pośrednio mogą odnosić się do umiarkowania. Natomiast doskonalili tę cnotę dar bojaźni Bożej.

Z tym wszystkim wiążą się sakramenty, które są ustanowionymi przez Chrystusa widzialnymi (fizycznymi) znakami Jego obecności (Eucharystia) i Jego łaski (pozostałe sakramenty). Niektóre z sakramentów wiążą się z powołaniem człowieka w tym życiu (kapłaństwo, małżeństwo). W spełnianiu wynikających z nich obowiązków wspomaga człowieka łaska uczynkowa, niekiedy zaś – gdy przez posługę jakiejś osoby duchowe korzyści są udziałem wspólnoty Kościoła – Bóg udziela tej osobie specjalnych darów, które w teologii określane są jako charyzmaty, a które św. Tomasz nazywa „darami danymi darmo”, a ich cechą charakterystyczną jest właśnie skierowanie na dobro wspólne.

sakramenty

## Rozwój życia religijnego człowieka

Najstarszy i ciągle aktualny podział życia religijnego polega na podzieleniu go na trzy etapy: drogę oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia<sup>247</sup>. Święty Tomasz generalnie akceptuje ten podział, wiążąc go ściśle z rozwojem miłości<sup>248</sup>:

Nam primo quidem incumbit homini  
studium principale ad recedendum

Albowiem pierwszym głównym staraniem  
(troską) człowieka jest nawyknienie do

<sup>245</sup>*Tamże*, II-II, q. 139, a. 2, co. Tomasz pisze, że Augustyn, od którego pochodzi powiązanie cnót z błogosławieństwami, dokonał tego dość mechanicznie, według kolejności ich zapisu, jednakże można wskazać pewną zachodzącą w nich zbieżność (*convenientia*), w tym mianowicie przypadku z punktu widzenia postawy błogosławionych wobec sprawiedliwości, czyli wielkiego jej pragnienia.

<sup>246</sup>*Tamże*, II-II, q. 170, a. 1, co.

<sup>247</sup>Jego autorem jest Ewagriusz z Pontu, żyjący w latach 345–399.

<sup>248</sup>*Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 9, co.

a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritatis movent. Et hoc pertinet ad incipientes, in quibus caritas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis caritas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur. Et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo.

unikania grzechu i do niezaleźnienia się od ężąd, bo obie te rzeczy idą w kierunku sprzecznym niż ten, do którego zmierza miłość. Jest to zadanie początkujących, których miłość musi być dożywiana i chroniona, by nie zanikła. Kolejne starania (troska) człowieka polegają na tym, że wkłada on główny wysiłek w postęę w dobrym. To jest staranie ludzi robiących postęę, usiłujących przede wszystkim miłość w sobie umocnić drogą jej rozwoju. Trzecie staranie się (troska) polega na wysiłku zmierzającym głównie do przyłgnięcia do Boga i zażywania radości w Nim. To naleźy do doskonałych, którzy już chcą umrzeć i być z Chrystusem.

Katolicka teoria rozwoju ęcia religijnego budowała się po Tomaszu z Akwinu z wykorzystaniem jego teologii i antropologii. Najważniejszymi postaciami w dziejach tej teorii są wielcy mistycy hiszpańscy – św. Teresa z Ávillii (1515–1582) i św. Jan od Krzyźa (1541–1591), którzy byli zarówno teoretykami ęcia religijnego, jak i wybitnymi jego praktykami. Tomistyczna literatura na ten temat – nawet w języku polskim – jest dość obszerna<sup>249</sup>; korzystam z syntetyzującej je wersji Mieczysława Gogacza<sup>250</sup>.

Teresa z Ávillii  
i Jan od Krzyźa

Punktem wyjścia jest teza, że istotą religii są łączące człowieka z Bogiem relacje miłości, wiary i nadziei. Możemy więc śmiało traktować rozwój ęcia religijnego jako rozwój miłości, jak chciał św. Tomasz. Jednakże rozwój relacji łączących człowieka z Bogiem nie jest analogiczny do tego, jak budujemy relacje z drugim człowiekiem z dwóch powodów. Po pierwsze, Bóg nie jest bezpośrednio ujmowany w naszym naturalnym ludzkim procesie poznawczym. Boga nie widzimy, nie odczuwamy, nie możemy się z nim fizycznie spotykać, rozmawiać za pośrednictwem znaków fizycznych, stanowiących ludzki język. Bóg jest

<sup>249</sup>Najobszerniejszym tomistycznym podręcznikiem teologii ęcia wewnętrznego jest cytowana już książka o. Garrigou-Lagrange. Warto zwrócić uwagę na prace Aleksandra Żychlińskiego, *Życie wewnętrzne. Rozważania teologiczne*, Lwów 1931; *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959 s. 263–491 (rozdział: *Teologia ęcia wewnętrznego*); *Pełnia umiejętności świętych*, wyd. 2, Niepokalanów 2000; *Wtajemniczenie w umiejętność świętych*, wyd. 2, Niepokalanów 2001. Naleźy zauważyć, że współcześnie teologia ęcia wewnętrznego poszła jakby w zapomnienie i często zastępowana jest natrętnym moralizatorstwem lub płytkim psychologizmem.

<sup>250</sup>Mieczysław Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987; dostępna pod adresem: /www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/modlitwa\_i\_mistyka.pdf

„milczeniem i nicością” dla naszego poznania, jak pisał Pseudo-Dionizy Areopagita. To nie ułatwia człowiekowi budowania relacji z Bogiem. Drugi problem wiąże się wprost z charakterem relacji religijnych. Bóg wprawdzie traktuje w tej relacji człowieka po partnersku, jednak zasadnicza różnica w strukturze bytowej Boga i człowieka powoduje, że to Bóg w tej relacji jest kimś zdecydowanie doskonalszym, mądrzejszym, lepszym. Wobec tego rozwój przyjaźni z Bogiem polega na tym, aby „On wzrastał”, natomiast człowiek „się umniejszał”. Normalne w ludzkich relacjach uzgodnienie wzajemnych oczekiwań, propozycji życia, sposobów realizowania miłości, w relacji człowieka z Bogiem musi polegać na całkowitym „ustąpieniu” Bogu, bo to Bóg wie lepiej, jak mamy się z Nim wiązać, jak doskonalić i w końcu jak być szczęśliwym. I dlatego zbawia nas realizowanie życzeń Boga, a nie własnych, nawet najbardziej szlachetnych i wzniosłych celów. Te dwa problemy stanowią w sumie to, co nazywa się życiem religijnym człowieka i są źródłem głównych w tym życiu trudności.

modlitwa

Podstawowym sposobem realizowania życia religijnego jest modlitwa. Określa się ją powszechnie jako rozmowę z Bogiem. Nie jest to może określenie precyzyjne, ale dobrze oddaje podstawowe funkcje modlitwy, mianowicie to, że modlitwa pogłębia nasze powiązanie z Bogiem, tak jak rozmowy pogłębiają wzajemne zaprzyjaźnianie się ludzi, oraz że modlitwa ujawnia ten poziom zaprzyjaźnienia, znów podobnie, jak w relacjach międzyludzkich, gdzie po sposobie rozmawiania z dużą dozą pewności odgadujemy, jakie relacje łączą rozmówców. Oczywiście modlitwa jest rozmową specyficzną, tak jak specyficzna jest relacja człowieka z Bogiem. Można powiedzieć, że modlitwa dziedziczy wszystkie trudności, jakie w tej relacji w sposób naturalny występują.

oczyszczenia

Przedmiotem życia religijnego jest Bóg, to oczywiste. Ale trzeba powiedzieć jeszcze mocniej: tym przedmiotem jest wyłącznie Bóg – wszystko inne, co w tej relacji się znajdzie, właściwie jakoś przysłania Boga, jest zbędne i należy to odrzucić. Ten proces porzucania wszystkiego, co nie jest Bogiem w naszym życiu religijnym, nazwano oczyszczeniem. I od razu powiedzmy: w tym życiu mamy do czynienia z dwoma rodzajami (patrzac od strony człowieka) tych oczyszczeń. Oczyszczenia czynne stanowi wszystko to, co my sami podejmujemy, by rozwijać naszą miłość do Boga. Obmyślamy sposoby modlitwy, praktyki religijne i wszystko, na co składa się życie religijne człowieka (np. pokutę i umartwienia). Oczywiście Bóg cały czas nas w tym wspomaga poprzez łaskę, cnoty wlane, dary Ducha Świętego. W pewnym momencie jednak zaczyna bardziej „osobiście” ingerować w rozwój naszego życia religijnego, przekształcać je, oczyszczać ze swojej perspektywy. Nazwano to

oczyszczeniami biernymi, gdyż człowiek w takiej sytuacji, jak wyraziła się Teresa z Ávilli, najlepiej zrobi, jak nic nie będzie robił, czyli jak pozwoli działać Bogu. Okazuje się jednak, że wcale nie jest to takie łatwe.

Początek świadomego rozwoju życia religijnego jest zazwyczaj bardzo przyjemny. W modlitwie człowiek znajduje radość, świadomość przyjaźni z Bogiem zapewnia mu wyciszenie i spokój ducha. I wprawdzie onieśmiela go poczucie własnej grzeszności w porównaniu ze świętością Boga, to jednak z zapałem podejmuje umartwienia, aby usunąć ze swego życia grzech, nawet ten najbardziej uporczywy, aby już nigdy nie oddalał go od Boga. Człowiek prowadzi życie sakramentalne, fascynuje go liturgia, pragnie dzielić się z innymi „swoim” Bogiem. Rodzi się pragnienie apostołstwa, pracy dla Boga, poświęcenia Mu swego życia. Człowiek obmyśla sposoby tego poświęcenia się Bogu. Wszystko to są własne inicjatywy człowieka (czyli oczyszczenia czynne), a spokój i radość upewniają go w słuszności własnych postanowień. I w tym zazwyczaj momencie wkracza Bóg i próbuje korygować ludzkie działania w taki sposób, aby kierować uwagę człowieka bardziej na siebie niż na sprawy i rzeczy znajdujące się „obok Boga”. Człowiek jednak nie zawsze rozpoznaje dyskretny głos Boga, często nie rozumie, co się dzieje, czasem wpada w panikę. W każdym razie wkroczenie Boga w ludzkie życie religijne z konkretnymi korektami i życzeniami wywołuje często poważny kryzys w tym życiu, nazywany przez specjalistów „ciemną nocą” (duszy lub miłości). Pokrywa się on zasadniczo z drugim etapem rozwoju życia religijnego, który nazywa się „drogą oświecenia” (Ewagriusz) lub „staraniem rozwijających się” (Akwinata). Można go ująć jako etap „nachodzenia na siebie” oczyszczeń czynnych (inicjatywa człowieka) i oczyszczeń biernych (inicjatywa Boga). Wywołanego tym „nachodzeniem się” kryzysu można nie przeżyć, można się w jego wyniku wycofać z drogi rozwoju życia religijnego lub nawet w ogóle z relacji z Bogiem. Załamanie się życia religijnego na tym etapie prof. Gogacz uznawał za jedno z poważniejszych źródeł ateizmu<sup>251</sup>. Przetrawianie tego kryzysu możliwe jest dzięki zaufaniu: najpierw jest to zaufanie do Boga, że chce relacji z człowiekiem, chce, aby ona trwała i się pogłębiała; jest to także zaufanie do własnej tęsknoty do Boga, zwłaszcza w sytuacji wątpliwości w wierze, która może zdarzyć się na tym etapie. Oczywiście, niebagatelne znaczenie ma tu wiedza religijna: filozoficzna, teologiczna, ascetyczna (czyli dotycząca życia religijnego). Zrozumiała w tym kontekście staje się odpowiedź, jakiej św. Teresa z z Ávilli udzie-

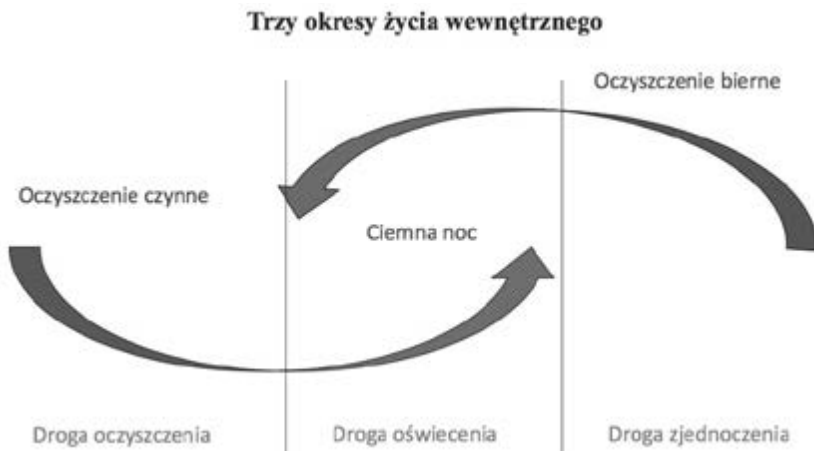
droga  
oczyszczenia

droga oświecenia  
i „ciemna noc”

<sup>251</sup>Mieczysław Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t.1, red. Bohdan Bejze, Warszawa 1967, s. 87-116; *Modlitwa i mistyka*, s. 42-47 (rozdział: *Rozpacz i ateizm*).

liła na pytanie, jakiego chce mieć spowiednika dla swoich zakonnice: świętego czy mądrego. Odpowiedziała mianowicie, że woli mądrego. Chodzi bowiem o to, że aby komuś dobrze doradzić w trudnościach religijnych trzeba mieć wiedzę na temat życia religijnego oraz posiadać umiejętność diagnozowania trudności i znajdowania właściwego na nie *remedium*. Przewyciężenie ciemnej nocy polega na tym, że człowiek zaczyna zgadzać się na Boże propozycje realizacji swego życia religijnego, które z czasem zaczyna nawet rozumieć oraz pozwala się dalej prowadzić wprost Bogu w kierunku jeszcze większego zjednoczenia z Nim. W tym trzecim okresie życia religijnego dominują oczyszczenia bierne. Pokrywa się on z „drogą zjednoczenia” w podziale Ewagriusza z Pontu lub etapem „starań [osób] doskonałych” u Tomasza z Akwinu.

Teorię życia religijnego, jako oczyszczeń czynnych i oczyszczeń biernych, można przestawić na tle tradycyjnego (Ewagriuszowego) podziału życia religijnego:



Była już mowa, że rozwój życia religijnego uprasza i ujawnia modlitwa. Na drodze oczyszczenia jest to modlitwa wybrana przez człowieka: ustna, myślna (medytacyjna), afektywna (czyli tzw. aktów strzelistych, np. „Bóg mój i wszystko moje” – św. Franciszek z Asyżu, „Jezu Synu Dawida, zmiłuj się nade mną” – wschodnia). Ostatnią, wypracowaną przez człowieka formą modlitwy, jest kontemplacja. Polega ona na trwaniu przy Bogu bez słów i nawet bez specjalnych myśli, jest jak by miłosną obecnością przy ukochanej osobie (modlitwa skupienia nabytego lub kontemplacja nabyta czynna). To właśnie tę modlitwę zaczyna przekształcać Bóg. Zarazem oznacza to początek „drogi oświecenia”, a w warstwie przeżyciowej może stanowić początek „nocy ciemnej”. Różne postacie tej kontemplacji, różniące się formą i sposobem udziału

odmiany  
modlitwy

w niej człowieka i Boga, znamionują ten okres życia religijnego (kontemplacja nabyta bierna lub kontemplacja włana czynna). Po okresie oświecenia, Bóg przekształca na „drodze zjednoczenia” także ludzką modlitwę, która polega teraz na tym, że to sam Duch Święty modli się za nas, zgodnie ze znanym wyrażeniem św. Pawła Apostoła: „Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami”<sup>252</sup> (kontemplacja włana bierna lub modlitwa ukojenia). Modlitwa zjednoczenia przypomina kontemplację, a jej kolejne postacie obrazują coraz to mocniejsze przyłgnięcie do Boga, polegające na zgodzie woli i intelektu człowieka na to, co wnosi Bóg.

droga  
zjednoczenia

Odmiany modlitwy jako przejaw poziomu życia religijnego można uporządkować w następującej tabeli:

<b>Modlitwa jako przejaw poziomu życia religijnego</b>	
<b>Droga oczyszczenia</b>	Modlitwa ustna Modlitwa myślna Modlitwa afektywna
<b>Droga oświecenia</b>	Modlitwa kontemplacyjna - Nabyta czynna - Nabyta bierna - Włana bierna
<b>Droga zjednoczenia</b>	Modlitwa zjednoczenia - Bolesna (lub oschła) - Ekstazyjna - Przemieniająca

W literaturze ascetycznej wymienia się szereg zagrożeń rozwoju ludzkiego życia religijnego. Najważniejsze z nich to: 1) „choroba skrupułów”, dopadająca ludzi często w początkowych okresach rozwoju życia religijnego. Polega ona na przesadnym skupieniu na własnej grzeszności, które uniemożliwia myślenie o Bogu i o miłosierdziu Bożym. Swoiście przykuwa do własnych grzechów, czyli ostatecznie do siebie, i w ten sposób skutecznie blokuje rozwój życia religijnego; 2) przeżycia „nocy ciemnej”. Ich skutkiem może być nie tylko zatrzymanie rozwoju religijnego, ale wręcz negacja Boga; 3) oschłości, czyli brak jakichkolwiek pozytywnych uczuć: radości, spokoju, skupienia. Stanowią one w swej podstawie skutek duchowej struktury Boga, ale w sytuacji, o której mowa, radości i pokoju nie przynosi modlitwa, umartwienia i w ogóle żad-

zagrozenia  
rozwoju życia  
religijnego

<sup>252</sup>Rz 8,26.

ne działania podejmowane przez człowieka w swym życiu religijnym, za to dokuczają wątpliwości, rozproszenie na modlitwie, niepokój. Przetwanie tego okresu wymaga nie lada cierpliwości; 4) innym zagrożeniem, dotyczącym już raczej zaawansowanych etapów życia duchowego, jest tzw. łakomstwo duchowe, polegające zasadniczo na pragnieniu jak najszybszego spotkania Boga „twarzą w twarz”. Nie mogąc tego wprost osiągnąć, człowiek podejmuje surowe umartwienia.

Zagrożenia występujące w rozwoju życia religijnego przezwycięża człowiek przede wszystkim dzięki wierze i wierności Bogu. Ich znakiem jest tęsknota do Boga, która upewnia człowieka o relacji łączącej go z Bogiem i wywołuje cierpliwość wobec pojawiających się trudności. Wszystkiemu temu mogą towarzyszyć naturalne ludzkie zalety moralne, czyli cnoty nabyte: roztropność, sprawiedliwość, umiar. Bóg także nie pozostawia człowieka bez pomocy. Wspomaga go cnotami wlanymi, darami Ducha Świętego, a niekiedy także „doświadczeniem mistycznym”, którego skutkiem jest absolutna pewność istnienia Boga i Jego troski o relację z człowiekiem. Można to prosto zestawić w tabeli:

sposoby  
chronienia  
rozwoju życia  
religijnego

Sposoby chronienia życia religijnego	
BÓG	CZŁOWIEK
Cnoty wlane	Cnoty nabyte
Dary Ducha Świętego	Cierpliwość i tęsknota
Doświadczenie mistyczne	Wiara i wierność

Spełnieniem drogi zjednoczenia jest religijna dojrzałość człowieka. Polega ona na dominowaniu w życiu ludzkim darów Ducha Świętego. Owocowanie tych darów polega na realizowaniu błogosławieństw z Kazania na Górze. Charakteryzuje ten stan ponadto wewnętrzny spokój i oczekiwanie spotkania z Bogiem „twarzą w twarz”.

\* \* \*

Wiedza o rozwoju życia religijnego człowieka budowana była przez wiele pokoleń teologów i mistyków. Przedstawiona jej wersja opracowana została przy wykorzystaniu – jak wspomniano – Tomaszowej filozofii i teologii, w której głosi się teorię relacji, jako bytów niesamodzielnych, podmiotowanych przez byty samodzielne (substancje).

W konsekwencji uważa się, że to relacje zależą od substancji, a nie na odwrót. W teologii Akwinaty odróżnia się to, co pochodzi wprawdzie od Boga (bo wszystko ostatecznie pochodzi od Niego), ale w porządku rodzenia, czyli natury (stworzenie) od tego, co pochodzi od Boga w porządku relacji osobowych (zbawienia, odkupienia) i przekracza ten naturalny porządek (nadprzyrodzoność). Wreszcie w zarysowanej teorii rozwoju życia religijnego korzysta się w pełni z tomistycznej antropologii: teorii władz, sprawności, cnót, a ponadto tego, co składa się na „organizm nadprzyrodzony”: łaski, cnót wlnych, darów Ducha Świętego i ich owoców.

Sam Tomasz zajmował się innymi aspektami ludzkiego życia religijnego (np. charyzmatami w kontekście doskonałości życia duchowego). Jednakże rozwój życia religijnego, o czym także wspomniano, pojmował – zgodnie z najstarszą tradycją – trzyetapowo i opisywał jako rozwój miłości, czyli tego, co stanowi istotę tego życia. Wyróżnienie oczyszczeń czynnych i biernych wprowadził św. Jan od Krzyża (niewykluczone, że za jakąś starszą tradycją). Także on wprowadził temat „nocy ciemnej” i starannie opisał jej przebieg. Sam nie był filozofem, w sposób ograniczony (i dość instrumentalny) korzystał z terminologii filozoficznej<sup>253</sup>. I choć w niej był eklektyczny i na pewno wprost nie odwoływał się do Tomasza z Akwinu, to jednak dzięki swoim studiom na uniwersytecie w Salamance znał filozofię w wersji ówczesnego tomizmu i wiele tez (np. metafizycznych, antropologicznych) milcząco zakładał. Teoretycy życia religijnego korzystali z ujęć św. Jana od Krzyża, wbudowując je w tomistyczną teologię życia religijnego, którą starano się tu zarysować (niezatarłym śladem zasług Jana od Krzyża jest zachowana do dziś jego „barokowa” terminologia). Wyłaniający się z tego schemat życia religijnego człowieka można przedstawić następująco:

Oczyszczenie czynne		Oczyszczenie bierno
Droga oczyszczenia	Droga oświecenia	Droga zjednoczenia
	<b>Ciemna noc</b>	
<i>Studium incipientes</i>	<i>Studium proficientes</i>	<i>Studium perfectos</i>

<sup>253</sup>Zob. Izabella Andrzejuk, *Filozoficzne podłoże mistyki św. Jana od Krzyża*, „Rocznik Tomistyczny”, 7 (2018), s. 229-240.

Inną sprawą jest pytanie, czy można to nazwać (jak w podtytule rozdziału) tomistyczną psychologią religii. Wiadomo bowiem, że psychologia religii, podobnie jak religioznawstwo, z którym zresztą wiele ją łączy, abstrahuje nie tylko od tej czy innej denominacji wyznaniowej, ale nawet od istnienia *sacrum* lub jakiejś formy nadprzyrodzoności. Interesuje je bowiem jedynie „ludzka” strona przeżyć religijnych. W tym więc aspekcie przedstawiona koncepcja jest pokrewna psychologii, gdyż zajmuje się aspektem przeżyciowym w relacjach z Bogiem. Jednakże jest to koncepcja ściśle konfesyjna, bo buduje się na teologii chrześcijańskiej i to w jej tradycyjnej katolickiej wersji i wobec tego zakłada istnienie Boga i jego objawienie się ludziom wraz z zaproszeniem do relacji. Można więc powiedzieć, że jest to teologiczna psychologia religii (obok psychoanalitycznej, fenomenologicznej czy ewolucyjnej).

## Principia Tomaszowej wizji człowieka (zamiast zakończenia)

Tomaszową wizję człowieka wyznaczają w gruncie rzeczy dwie tezy. Po pierwsze, człowiek jest osobą, czyli jednostkowym bytem rozumnym i wolnym. Po drugie, jest osobą „wcieloną”, co oznacza, że posiadanie materialnego ciała stanowi w niej jedność z elementami niecielesnymi. Innymi słowy, człowiek jest duchowo-cielesną jednością.

Pierwsza teza przekłada się na wniosek, że człowiek jest świadomym i wolnym podmiotem swoich relacji i działań. Wśród tych relacji podstawowe są te, które nawiązuje jako osoba z innymi osobami. Nazwano je relacjami osobowymi, a w ich charakterystyce nawiązano do tradycyjnych określeń, tzw. cnót boskich. Chodzi o życzliwość (miłość), zaufanie (wiara) i otwartość (nadzieja). Relacje te, zdaniem Tomasza, są absolutnie pierwsze, podstawowe, niczym nieuwarunkowane, ponieważ ich racją jest wyłącznie samo istnienie osoby. Dziedziczą więc one pozycję istnienia jako czegoś podstawowego w bycie, pierwszego, zapoczątkowującego byt. Relacje osobowe są pierwszym i podstawowym sposobem reagowania osoby na osobę. Wszystko inne, a więc konkurencyjność, wrogość, zazdrość, zawiść, jest czymś wtórnym wobec relacji osobowych, nabytym, wyuczonym. To powoduje, że dla Tomasza relacje osobowe, a przede wszystkim miłość, są czymś najważniejszym, co wyznacza wszelkie inne relacje i w ogóle wszelkie poczynania człowieka.

osoba i relacje  
osobowe

Intelektualny charakter duszy ludzkiej wyznacza działalność poznawczą człowieka, którą Akwinata ujmuje bardzo szeroko i przypisuje jej naprawdę wielkie funkcje: poznawcze opanowywanie całej rzeczywistości, możliwość adekwatnego (w różnym stopniu) jej ujęcia, zdolność dotarcia do istot rzeczy i wyrażenia ich w słowie. Dla Tomasza zatem poznanie ludzkie dociera po prostu do prawdy rzeczy i tę prawdę potrafi wypowiedzieć. Stanowi to podstawę wolności człowieka, której bezpośrednim podmiotem jest wolna wola. Tomasz harmonijnie godzi przyczynowo-skutkową strukturę świata z wolnością woli człowieka. Umieszcza bowiem wolę w grupie przyczyn; jest ona przyczyną ludzkich działań. To powoduje, że Akwinata poważnie traktuje wolność człowieka, którą jednakże ściśle wiąże z rozumnością, co już podkreślano. Nie jest jednak ta wolność jedynie „uświadomioną koniecznością”, gdyż stanowi właściwą przyczynę ludzkiego działania. Liberalizm Tomasza nie jest jednak irracjonalny, ale intelektualny i polega na stałym skierowaniu do dobra, które ukazuje woli intelekt. Poznawanie

hegemonia  
intelektu

prawdy i wybór dobra to, obok relacji osobowych, najważniejsze konsekwencje bycia osobą.

Natomiast bycie osobą ludzką powoduje dalsze skutki, związane z duchowo-cieleśnym charakterem człowieka. Ta bogata struktura bytowa komplikuje poznanie i działanie człowieka. Ubogaca, ale i komplikuje nawiązywanie i chronienie relacji osobowych. Wszystko to wymaga wypracowania odpowiednich umiejętności (sprawności) i wyćwiczenia różnych zalet (cnót). Wymaga też odpowiedniej wiedzy, właściwych relacji z innymi, a przede wszystkim wymaga osób mądrych i dobrych, od których człowiek może nauczyć się mądrości i dobroci.

Psychologia św. Tomasza nie zatrzymuje się zatem wyłącznie na teoretycznym opisie tego, jak się rzeczy mają, ale także stara się być wiedzą praktyczną, służącą pomocą człowiekowi w takim uformowaniu swojej osobowości i swojego charakteru, aby z łatwością mógł chronić relacje osobowe z innymi ludźmi i z Bogiem. Te relacje bowiem są szczęściem człowieka.

Wszystkie te zagadnienia na kartach tej książki starano się przynajmniej zarysować. *Quod bonum, felix, faustum fortunatumque sit*<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup>Oby to było dobre, szczęśliwe, sprzyjające i pomyślne!

## Bibliografia

- Adamczyk S., *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938.
- Andrzejuk A., *Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2018.
- Andrzejuk A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Andrzejuk A., *Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 24 (1997), s. 345-349.
- Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.
- Andrzejuk A., *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000.
- Andrzejuk A., *Przyjaźń jako relacja społeczna w filozofii Platona i Arystotelesa*, w: *Episteme*, t. 100, Warszawa–Łomża 2010, s. 61-70.
- Andrzejuk A., *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 123-148.
- Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako filozof*, wyd. 2, Warszawa 2019.
- Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006.
- Andrzejuk I., *Filozoficzne podłoże mistyki św. Jana od Krzyża*, „Rocznik Tomistyczny” 7 (2018), s. 229-240.
- Arystoteles, *Kategorie*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: *Arystoteles, Dzieła Wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, tłum. Paweł Siwek, w: *Arystoteles, Dzieła Wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu*, tłum. z łaciny Michał Zembrzuski, w: *Tomasz z Akwinu, Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, przekład i opracowanie M. Zembrzuski, Warszawa 2012 [seria: *Opera Philosophorum Medii Aevii. Tekstus et Studia*, t. 13].
- Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Świderkówna, Kraków 2001.
- Avicenna, *Liber de Anima*. Tekst *De anima* Awicenny dostępny jest: Avicenna, *Sufficientia*, w: *Avicenne perhyapatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, Venice 1508; photoreprint: Minerva, Frankfurt am Main 1961.
- Bartel T., *Psychologia filozoficzna* (skrypt Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów), Kraków 1986.
- Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, (*Patrologia Latina*, t. 64: <http://patristica.net/latina/#to64>).

- Brennan R., *Thomistic Psychology – A Philosophic Analysis of the Nature of Man*, New York 1941.
- Donceel J., *Philosophical Psychology*, New York 1955.
- Fijolek J., *Świat uczuć u świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2017.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. Teresa Landy, Niepokalanów 1998.
- Gilson É., *Lingwistyka a filozofia*, tłum. Hanna Rosnerowa, Warszawa 1975.
- Gogacz M., *Ateizm znakiem czasów*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t.1, red. Bohdan Bejze, Warszawa 1967, s. 87-116.
- Gogacz M., *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ciemna\\_noc\\_milosci.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ciemna_noc_milosci.pdf)
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/czlowiek\\_i\\_jego\\_relacje.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/czlowiek_i_jego_relacje.pdf)
- Gogacz M., *Doprecyzowanie problemu species* „*Studia Philosophiae Christianae*” 31 (1995) 2, s. 69.
- Gogacz M., *Duchowa elegancja*, „*Polityka*” 30 (1986) 52 z dn. 27.XII.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/elementarz\\_metafizyki.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/elementarz_metafizyki.pdf)
- Gogacz M., *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ide\\_spiewajac\\_ciebie.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ide_spiewajac_ciebie.pdf)
- Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków–Warszawa/Struga 1987: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/modlitwa\\_i\\_mistyka.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/modlitwa_i_mistyka.pdf)
- Gogacz M., *Największa jest miłość*, Warszawa/Struga–Kraków 1988: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/najwieksza\\_jest\\_milosc.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/najwieksza_jest_milosc.htm)
- Gogacz M., *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Warszawa 1996 [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/platonizm\\_i\\_arystotelizm.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/platonizm_i_arystotelizm.pdf)
- Gogacz M., *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 29-31: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/podstawy\\_wychowania.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/podstawy_wychowania.pdf)
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985: [www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/szkice\\_o\\_kulturze.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/szkice_o_kulturze.pdf)
- Gogacz M., *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012.
- Goszcz K., Andrzejuk A., *Norma personalistyczna jako sposób ochrony osób w księżce „Miłość i odpowiedzialność” Karola Wojtyły*, w: *Ochrona życia i zdrowia człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, prac. zbior., red. Jacek Czartoszewski, Warszawa 2006, s. 185-191.
- Gudaniec A., *Paradoks miłości bezinteresownej, Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.

- Hugon É., *Zasady filozofji. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Poznań 1925.
- Jan Paweł II *Redemptor hominis* („Odkupiciel człowieka”): [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)
- Jolivet R., *Traité de philosophie*, t. 2. *Psychologie*, Lyon–Paris 1940.
- Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999.
- Klimski T., *Trzy etapy w historii definiowania osoby (Boecjusz, Tomasz, Kant)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) 2, s. 232-238.
- Krąpiec M., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Krąpiec M., *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2, Lublin 1995.
- Marc A., *Psychologie réflexive*, t. 1-2, Bruxelles–Paris 1949.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. Janina Fendrychowa, Kraków 1988.
- Mazur P., *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.
- Mróz M., *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń 2010.
- Parnicki T., *Rozdwojony w sobie*, Warszawa 1983.
- Piwowarski J., *Katolicka etyka społeczna*, t. 1., Londyn 1960.
- Rahner K., *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. Robert Samek, Kęty 2008.
- Rahner K., *Teologia a antropologia*, tłum. Andrzej Kłoczowski, „*Znak*” 21 (1969) 186 (11), s. 1533-1551.
- Siwek P., *Psychologia metaphisica*, Roma 1944.
- Stępień A.B., *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
- Strelau J. (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, *Podstawy psychologii*, Gdańsk 2007; t. 2, *Psychologia ogólna*, Gdańsk 2006; t. 3, *Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*, Gdańsk 2007.
- Strelau J., Doliński D., *Psychologia akademicka*, t. 1-2, Gdańsk 2010.
- Swieżawski S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „*Przegląd Filozoficzny*” 44 (1948) 1/2/3, s. 131-191.
- Szewczuk W., *Psychologia. Zarys podręcznikowy*, t. 1, wyd. 2, Warszawa 1966, t. 2, wyd. 1, Warszawa 1966.
- Szyndler L., „*Mowa serca*” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 105-112.
- Szyndler L., *Wolność ludzka w perspektywie „mowy serca” jako zespołu poznawczych i pożądawczych działań człowieka*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin 1997, str. 501-512.

- Szyndler L., *Zagadnienie „słowa serca” w Scriptum super Libros Sententiarum św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja filozoficzna”, 20 (1995), s. 203-212.
- Szyndler L., *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”*, „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1997) 1, s. 41-52.
- Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. Wojciech Unold, Poznań 1989.
- Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles seu De veritate catholicae fidei*, Taurini 1924, III, 75, s. 305; tekst dostępny pod adresem: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*. Tekst łaciński dostępny na [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)
- Thomas de Aquino, *Quaestio disputata De anima*. Tekst łaciński dostępny na [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)
- Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* (komentarz do Arystotelesowego traktatu *O duszy*).
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962. Tekst łaciński dostępny na [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, przekład i opracowanie M. Zembruski, Warszawa 2012 [seria: Opera Philosophorum Medii Aevii. Tekstus et Studia, t. 13].
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesesa*, przekł., wprowadzenie i komentarz Andrzej P. Stefańczyk, Lublin 2013.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O pamięci i przypominaniu”*, tłum. i oprac. Michał Zembruski, [seria: Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 13], Warszawa 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Etyki Nkomachejskiej. Lekcja I*, tłum. Artur Andrzejuk, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 244-154.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, tom 1 - 2, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna I-II*, 1-21, t. 9, *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, tłum. Feliks W. Bednarski, Londyn 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna I-II*, 22-48, t. 10, *Uczucia*, tłum. Jan Bardan, objaśnienia: Feliks W. Bednarski, Londyn 1967.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii I-II*, q. 6-21, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2013.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, Lublin 1986.
- Woronecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986.

- Woroniecki J., *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wybór W. K. Szymański; oprac. J. Kołataj, Kraków 1961. <http://www.szkołateologii.dominikanie.pl/jubileusz/jacek-woroniecki-op-dlugomyslność-jako-właściwa-cnota-wychowawcy-cz-i/>
- Woroniecki J., *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wybór W. K. Szymański; oprac. J. Kołataj, Kraków 1961.
- Zembrzuski M., *Donum intellectus według Bonawentury i Tomasza z Akwinu – podporządkowywanie rozumienia czy wnikanie w głębię?* „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017), s. 339-357.
- Zembrzuski M., *Filozofia intelektu. Tomasza z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, bmv 2019.
- Zembrzuski M., *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65-84.
- Zembrzuski M., *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015.
- Zimbardo Philip G., Johnson Robert L., McCann Vivian, *Psychologia. Kluczowe koncepcje*, t. 1-5, wyd. 2, Warszawa 2017.
- Zimbardo Philip G., Rucha Floyda L., *Psychologia i życie*, tłum. Józef Radzicki, Warszawa 1994.
- Żychliński A., *Pełnia umiejętności świętych*, wyd. 2, Niepokalanów 2000.
- Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- Żychliński A., *Wtajemniczenie w umiejętności świętych*, wyd. 2, Niepokalanów 2001.
- Żychliński A., *Życie wewnętrzne. Rozważania teologiczne*, Lwów 1931.

